

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Јована Б. Шијаковић

ОДИСЕЈА И АЛЕГОРИЈСКА ТУМАЧЕЊА

Одисеја искушења

докторска дисертација

Београд, 2016.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Jovana B. Šijaković

**THE *ODYSSEY* AND ALLEGORICAL
INTERPRETATIONS
An Odyssey of Trials**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016

Ментор:

др **Војислав Јелић**, редовни професор
Филозофски факултет Универзитета у Београду

Чланови комисије:

академик **Александар Лома**, редовни професор
Филозофски факултет Универзитета у Београду

др **Гордан Маричић**, ванредни професор
Филозофски факултет Универзитета у Београду

др **Сандра Шћепановић**, доцент
Филозофски факултет Универзитета у Београду

Датум одбране:

Уводна напомена

Дисертација је настала у оквиру пројекта „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века“ (ев. бр. 177015), финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Захваљујући професору Глену Мосту (Glenn W. Most) имала сам прилику да посјетим Високу школу у Пизи (*Scuola Normale Superiore di Pisa*) и уз подршку тамошњег програма за гостујуће студенте проведем два мјесеца 2012. г. у упознавању са до тада недоступном литературом. Раду је потом пресудно допринио десетомјесечни истраживачки боравак 2012/2013. г. на Универзитету у Хајделбергу, при Семинару за класичну филологију (*Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Seminar für Klassische Philologie*), стипендиран од стране Њемачке службе за академску размјену (DAAD Programm: *Forschungstipendien für Doktoranden und Nachwuchswissenschaftler*). Током боравка потпору истраживању пружио је др Андреас Шваб (Andreas Schwab), на чему му се и овом приликом срдечно захваљујем.

Посебна захвалност припада професору Војиславу Јелићу који ми је небројено пута током докторских студија изашао у сусрет. Свом професору Александру Ломи најдубље захваљујем за критичка читања радова која су се улила у овај и низ корисних сугестија и исправки. Бројни изазови практичне природе, које је наметала израда ове дисертације, преброђени су уз пожртвовану подршку ближњих, породица Шијаковић и Нинковић, те Радмиле Радошевић.

Одисеја и алегоријска тумачења

Одисеја искушења

Резиме:

Рад је подијељен у два дијела. У општем дијелу обрађују се проблеми везани за сам концепт „алегоријског“ и за разнородност онога што се у савременом истраживању препознаје као алегореза. Истичу се занемарене димензије тог феномена и критички се приказују плодови досадашњих истраживања историје алегоријских тумачења од спорних зачетака до византијских хомерских коментара. Потом се даје приказ истакнутих термина којима се алегоријско у изворним текстовима означава. Налази у општем дијелу усмјеравају анализу алегорезе *Одисеје* у другом дијелу студије и расвјетљавају њен значај за дату проблемску област у ширем смислу.

Посебни дио рада посвећен је алегорези Одисејевих лутања као срцу епа које је призвало алегорезу. Анализом су обухваћена експлицитна тумачења епа или његових релевантних сегмената, која налазимо у античким и византијским изворима (до XII в.). Указује се на индивидуалне одлике тумача, контекст коме тумачења припадају, однос према тексту који интерпретирају, рјечник који користе, значења која у хомерским ријечима перципирају. Тиме су алегоријска читања *Одисеје* по први пут сабрана и сагледана као проблем за себе, одвојено од другог хомерског материјала, особито у свјетлу чињенице да божански ликови, који су доминанта античке алегорезе, не представљају главнину амблематичних сцена епа.

Анализа идентификује слојеве алегорезе формиране под различитим утицајима, међу којима је у претходном истраживању највише занемарен или погрешно тумачен утицај промишљања уз *Одисеју*. Истакнуте су значајне разлике у приступу и схватању спјева и алегоријског у њему међу тумачима који се махом користе истим егзегетским изворима или се ослањају на исту егзегетску традицију, али то не чине на исти начин. Сачињен је и својеврсни алегоријски тезаурус одисеје, односно издвојени су хомерски појмови или изрази за упечатљиву слику с тог лутања, којима се обрађена алегореза бави, и уз њих су наведена појашњења или разрјешења из припадајућих тумачења. Она су по правилу веома прегнантна импликацијама значајним за различита философска становишта, те за историју идеја и културну историју уопште.

Кључне ријечи: Хомер, *Одисеја*, егзегеза, алегоријска тумачења (алегореза), Хераклит, Порфирије, Јован Цецес, св. Евстатије Солунски, схолије.

Научна област: Друштвено-хуманистичке науке

Ужа научна област: Класичне науке

УДК: 821.14'02.09 Хомер

The *Odyssey* and Allegorical Interpretations

An Odyssey of Trials

Summary:

The study is divided into two sections. The general section is devoted to problems concerning the concept of "allegorical" and heterogeneity of examples which get identified as allegoresis in contemporary research. The neglected dimensions of this phenomenon are discussed, followed by a critical review of findings that paint the history of allegoresis in modern research, from the contentious origins to the Byzantine Homeric commentaries. The general picture is then further substantiated by an analysis of prominent terms used in source texts to denote the meaning the interpreters seek. The inquiry in this section determines the way answers are pursued in the second part of the study.

The specific section is dedicated to allegoresis of Odysseus' wanderings, which are essential for the allegorical reception of the poem. The analysis considers explicit interpretations of the epic or its relevant segments found in ancient and Byzantine sources (up until XII century). It takes into account their individual characteristics, the context in which they occurred, the attitude towards the text which is interpreted, vocabulary they use, the perceived meaning of Homeric words. Thus the allegorical readings of the *Odyssey* are for the first time gathered together and viewed as a problem in itself, separate from other Homeric material, especially in light of the fact that the divine characters, which are dominant in ancient allegoresis, are not emblematic for many scenes of this poem.

The analysis identifies layers in allegoresis which were formed under various influences. Among those most neglected or misrepresented influences are contemplations which use an Odyssean paradigm as a means of expression. The examination also points to significant differences in approach and understanding of the poem and allegorical within it, among interpreters who mostly use the same exegetical sources or line of argument, but do so in a different way. Relevance of the findings in view of the general picture given in the introductory section is made evident. On the basis of included sources a kind of allegorical thesaurus of Odysseus' wanderings is assembled. The Homeric phrases which are treated in allegoresis are noted and cited together with elucidation or parallels of these phrases given in relevant interpretations. They are usually quite abounding in implications significant for a number of philosophical teachings, as well as for the history of ideas and cultural history in general.

Keywords: Homer, The *Odyssey*, exegesis, allegorical interpretations (allegoresis), Heraclitus, Porphyry, John Tzetzes, St. Eustathius of Thessalonica, scholia.

Scientific area: Humanities

Special field: Classical Philology

UDK: 821.14'02.09 Хомер

САДРЖАЈ

I	Увод.....	1
1.	Полазиште, предмет и циљ истраживања.....	1
2.	Преглед раније дискусије.....	3
3.	Методолошки принципи и извори.....	6
4.	Структура рада.....	7
II	Традиција алегоријског тумачења Хомера	10
1.	Концепт „алегорезе“ и проблеми.....	10
1.1	Проблем	10
1.2	Античка егзегетска пракса и прве херменеутичке рефлексije	14
1.2.1	Праобрасци алегорезе	14
1.2.2	Етимологија.....	22
1.2.3	Еухемеризам и палефатизам	27
1.2.4	Реторски описи „окретног“ смисла.....	30
1.2.5	Алегореза и <i>алегористика</i>	32
1.2.6	Алегореза у општем егзегетском току.....	35
1.3	Закључак.....	40
2.	Историјски преглед	43
2.1	Уводне напомене	43
2.2	Ферекид са Сира	49
2.3	Теаген из Регија.....	51
2.4	Питагора	55
2.5	Метродор из Лампсака	58
2.6	Софисти	63
2.7	Антистен.....	64
2.8	Диоген Киничар	67
2.9	„Дервенски егзегета“	69
2.10	Платон.....	74
2.11	Аристотел.....	76
2.12	Палефат	79
2.13	Стоици.....	81
2.14	Кратес из Малоса	89
2.15	Корнут.....	93
2.16	Филон	98
2.17	Несупститутивна алегореза – нови или понорнички ток?.....	108
2.18	Плутарх.....	111
2.19	Псеудо-Плутарх	116
2.20	Хераклит	120
2.21	Хераклит Парадоксограф.....	125
2.22	Гностици.....	127
2.23	Новопитагорејци.....	130
2.24	Новоплатонизам	131
2.25	Ранохришћански писци.....	141
2.26	Византинци.....	157
2.27	Закључак.....	164

3.	Терминолошка запажања.....	171
3.1	αἴνιγμα и корелати.....	171
3.2	ὑπόνοια.....	175
3.3	ἀλληγορία.....	179
3.4	σύμβολον.....	183
3.5	Закључак.....	193

III Искушења одисеје у алегоријским тумачењима до XII вијека..... 197

1.	<i>Одисеја</i> и алегореза.....	197
1.1	Сачувана тумачења.....	197
1.2	Тумачи и њихов Хомер.....	199
1.2.1	Хераклит.....	199
1.2.2	Порфирије.....	201
1.2.3	Јован Цецес.....	210
1.2.4	Св. Евстатије Солунски.....	214
1.3	Закључак – алегоретски мотиви.....	219
2.	Семантичка анализа тумачења.....	220
2.1	Ситуације искушења у <i>Одисеји</i>	220
2.2	Лотос.....	221
2.2.1	Хомер (ι 82-104).....	221
2.2.2	Тумачења.....	222
	а) Хераклит, 70.3.....	222
	б) Јован Цецес, ι 16-34.....	223
	в) Св. Евстатије Солунски, I 325.4-13 [1617], 332.30-33 [1622-1623]... ..	223
	г) Схолија <i>HQ</i> ι 97.....	225
2.2.3	Алегоријска семантика.....	226
2.3	Киклоп.....	229
2.3.1	Хомер (ι 105-564).....	229
2.3.2	Тумачења.....	231
	а) Хераклит, 70.4 – 70.6.....	231
	б) Порфирије, 34-35.....	233
	в) Јован Цецес, ι 35-179.....	234
	г) Св. Евстатије Солунски, I 21.44-22.16 [1392], I 332.21-32 [1622].....	237
2.3.3	Алегоријска семантика.....	242
2.4	Кирка.....	244
2.4.1	Хомер (κ 135-574; μ 1-143).....	244
2.4.2	Тумачења.....	245
	а) Хераклит 70. 7, 72-73.....	245
	б) Псеудо-Плутарх 126 (ed. KINDSTRAND 1990: 1395-1403).....	247
	в) Порфирије?, Стобеј 1.49.60.....	247
	г) Јован Цецес κ 10-34, 94-132.....	249
	д) Св. Евстатије Солунски, I 377.7... 384.29 [1655...1661].....	250
	ђ) Схолије: <i>H</i> ι98, <i>N</i> κ135-139.....	253
2.4.3	Алегоријска семантика.....	254
2.5	Сирене.....	257
2.5.1	Хомер (μ 153-200).....	257
2.5.2	Тумачења.....	258
	а) Хераклит 70.9.....	258

б) Јован Цецес μ 11-17.....	258
в) Св. Евстатије Солунски, II 2.38...5.2 [1706-1709].....	258
2.5.3 Алегоријска семантика	261
2.6 Скила.....	265
2.6.1 Хомер (μ 73-126, μ 201–259).....	265
2.6.2 Тумачења	266
а) Хераклит (70.11).....	266
б) Јован Цецес (μ 33-67).....	267
в) Св. Евстатије Солунски, II 13.39-41 [1714].....	267
2.6.3 Алегоријска семантика	268
2.7 Хелијева говеда.....	270
2.7.1 Хомер (μ 127-141, 260–425).....	270
2.7.2 Тумачења	270
а) Хераклит, 70.12	270
б) Јован Цецес, α 13-31, μ 68-126.....	271
в) Св. Евстатије Солунски, II 18.23-32 [1717].....	272
г) Схолије: <i>E</i> α 8, <i>Pontani</i> (ed.) α 8h, <i>B</i> μ 353	272
2.7.3 Алегоријска семантика	273
2.8 Харибда.....	274
2.8.1 Хомер (μ 101-107, 426-445).....	274
2.8.2 Тумачења	274
а) Хераклит 70.10	274
б) Св. Евстатије Солунски, II 16.38-41 [1716].....	275
2.8.3 Алегоријска семантика	275
2.9 Калипсо (α 13-15, 44-62, ϵ 28-269, η 244-266, μ 447–50).....	276
2.9.1 Хомер.....	276
2.9.2 Тумачења	277
а) Хераклит 67.5-67.7	277
б) Јован Цецес (α 143...209, ϵ 72-153, η 71-77).....	277
в) Св. Евстатије Солунски, I 17.9...20.5 [1389-1391]; 86.34-87.2 [1437]; 204.24-28 [1527]; 275.36-42 [1579]	279
г) Схолија <i>Pontani</i> (ed.) 14d.....	282
2.9.3. Алегоријска семантика.....	283
2.10 Закључак.....	285
3. Формална анализа и развој тумачења	288
3.1 Термини и експланаторне формуле	288
3.2 Мисаони оквири и развој алегорезе искушења	292
3.3 Контекст и тумачења	301
3.4 Закључак.....	307
IV Закључно разматрање.....	309
V Литература.....	317
Биографија аутора	331

I Увод

1. Полазиште, предмет и циљ истраживања

Предмет овога рада су алегоријска тумачења *Одисеје* у хеленским коментарима закључно са византијском хомерском егзегезом из XII вијека. Спор око тумачења Хомера убраја се у најстарије сачуване расправе. Алегорезу налазимо сплетену са самим почецима филологије и философије у преткласичном добу. Дуги историјат алегоријских тумачења хомерских спјегова који сеже у средњи вијек, у коме се преламају нека од кључних питања културне историје унутар заједница које су то наслеђе прихватиле, побудио је немалу пажњу истраживача. Налазимо¹ да су досадашње студије показале, вољно или невољно, да треба бити опрезан када се постулира алегореза као јединствена, еволутивно изображена, интерпретативна стратегија. Она се не указује толико као грана егзегезе колико као низ егзегетских догађаја, међу којима су разлике некад доминантније од сличности. Управо то је подстакло нашу студију и оријентисало је на алегоријска тумачења *једног* текста, текста *Одисеје*, односно оних његових дијелова који су били нарочито подстицајни за егзегезу.

Такав приступ прије свега има за циљ да утврди улогу алегорезе у историји значења текста *Одисеје*, пратећи међутим како се на том специфичном случају преламају шири проблеми везани за поимање „алегоријског“, путеве тумачења и рецепцију традиционално битних текстова. Досада је алегореза појединих дијелова *Одисеје* посматрана у контексту алегорезе (хомерских) митова, која је поглавито преокупирана тумачењем пантеона. Но за главне сцене *Одисеје*, које су плијениле егзегетску пажњу, карактеристично је мање присуство крупних божанских ликова. Стога анализа алегоријских тумачења *Одисеје*, осим на питање како је алегореза утицала на рецепцију самог спјева, може да одговори и на питање како је тај нарочити спјев обиљежио историју алегорезе. Особитост *Одисеје*, у смислу наше теме, јесте и то што код ње осим хомерског ауторитета старине и митског

¹ Налази су подробно изложени у општем дијелу дисертације.

материјала одлучујућу улогу има и конкретна поетска фабула спјева као покретач низа алегоријских читања везаних мање за стање ствари², а више за стање човјека. То је алегорезу *Одисеје*, заједно са континуитетом егзегетске пажње коју ужива, учинило плоднијим духовним наслеђем.

Будући да је у основи ријеч о тумачењу тумачења и имајући на уму поље сложене проблематике универзалног трагања за истином и разумијевањем, које неуморно обрађују модерне херменеутичке теорије, намеће се обавеза да објаснимо сопствени приступ тумачењима хомерског спјева. У том смислу згодна парадигма за тумачење пјесништва попут Хомеровог, које и има и нема свог пјесника, које је рођено старо, био би Менелајев сусрет с бесмртним старцем Протејом (δ 384-572), кога *Одисеја* зове непогрешивим (γέρων νημερτής) а подмуклим, вјештим у лукавству (όλοφώια είδώς). Стари препредењак час се указује овако час онако. Чињеница да је стојећи наспрам њега могуће видјети многе ликове не значи да он нема један прави лик. То је сусрет коме нису стране непријатности и искушења која захтијевају озбиљну истрајност и ободрење (δ 414-419, 441-447) и тек онај који се пјесме чврсто прихвати и не пушта је док се сва страшила не измијењају испред њега има шансу да му се сама пјесма *обрати* (δ 420). Но тај који и угледа Протејев прави лик (ако такав не постоји само у пјесми) и чује од њега цијелу истину тиме пјесму није посве раскринкао за друге. Он је у најбољем случају од ње добио истинит одговор на *своја* питања, на питање којим *он* „путем треба поћи преко рибовитог мора“. Тај одговор нити исцрпљује све што би пјесма истинито могла да каже нити је он нужно спасоносан и за кога осим оног који је пјесми своје питање поставио. Наспрам такве пјесме свако је присиљен да се сам изнова појака са њом, да разазна њен прави лик и тад добије одговор на сопствено питање. Читалац-намјерник може у том сусрету имати користи од искуства других. Штавише увиди оних који су се са пјесмом већ јакали и о томе писали могу бити од одлучујуће помоћи, спасоносни савјети нимфе Идотеје³, чеда исте те силе с којом се треба срести, али читање остаје лична борба.

И зато не чуди да су читања једног особито способног Протеја (какав је еп *Одисеја*) тако различита. Опсег од осамнаест вијекова, у коме се у овом раду прате

² Попут устројства божанског и физичког свијета као у случају алегоријских тумачења *Илијаде*.

³ δ 410: πάντα δέ τοι έρέω όλοφώια τοίο γέροντος.

тумачења Хомера (VI в. пр. Хр.-XII в. по Хр.), подразумијева широк спектар питања, те није необично што се по посвједоченим одговорима не може увијек закључити да су се сви срели с истом пјесмом, чак и ако бисмо претпоставили да су сви одговор добили од правог Протеја, а не од неке његове авети. Ствари међутим постају јасније тек када разумијемо да је пјесма попут хомерске по својој природи као стари подмуклац, да је тумачење процес кроз који се само потенцијално оприсутњује њен прави лик, а тумач, попут Менелаја, може добити одговор само на питања релевантна за њега и његов лични хоризонт, а не изричит одговор који збрињава сваког намјерника који се за пјесму заинтересовао. Отуд бесмртна пјесма. Она то није сама по себи него због тог и таквог сусрета са тумачима. Тумачења су судионик њеног постојања. Зато се трагом тумачења не стиже само до историје тумачења и тумача, него и до историје живота пјесме. Поље њеног утицаја, а у случају *Одисеје* оно је несагледиво, није ништа мање одређено њеним митским правим ликом, него утварама и приказима које су оставиле утисак на многе. Ова студија је покушај да се сакупе искуства тумача за које се обично држи да су добили одговор од неке од протејских аветиња, да нису успјели да препознају праву *Одисеју* и чују њене ријечи. Циљ није да се преиспита тај суд, премда то није искључена посљедица, него да се установи шта су *они* као утвару одбацили и на која питања су добили одговор.

Поједини од тих одговора нису само утирала стазу бесмртности *Одисеје* него су одисеју⁴ уградили у језик и слике којима се објашњава сам пут у бесмртност, омогућили су да се њоме ослика својеврсни наутички приручник вјечног спасења. Многовидост *Одисеје* која се испољава у сусрету са тумачима није свједочанство о релативности истине, него о значају истине и неуморној потрази за њом, али и о значају „древне“ пјесме као „исконске“ пјесме и вјечне истине у њој.

2. Преглед раније дискусије

Суд присутан међу старијим истраживачима, по коме је алегореза пракса недостојна великог културног угледа античких Грка, утицао је и на оцјену да је у питању маргинална појава. Прве систематске приказе алегоријског тумачења налазимо у дисертацијама с почетка двадесетог вијека: HERSMAN 1906, која се у

⁴ Написана у тексту малим словом, „одисеја“ означава специфични Одисејев пут, односно оно чега је његово лутање симбол.

првом реду ослања на Целеров преглед историје грчке философије (Eduard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1856–1868), REINHARDT 1910 и WENRLI 1928. Између двије последње докторске тезе додата је у Паулијевој енциклопедији одредница *Allegorische Dichtererklärung* (MÜLLER 1924). У својим чланцима Тејт (TATE 1927, 1929: CQ 23 n. 1, 1929: CQ 23 n. 3/4, 1930, 1934) настоји да победи тезе претходника да на рану алегорезу треба гледати као на инструмент за одбрану Хомера, оспоравајући општи закључак да је она нужно везана за апологетске мотиве. Он одбацује поглед по коме алегоријско тумачење Хомера потиче од граматика Теагена из Регија и коригује друге спорне тачке у историји алегорезе. Њен зачетак сматра практично граном философског промишљања у повоју, које се тад још увијек одвија у хомерском језику и одсјај тог развојног тока назире у фрагментима Ферекида са Сира. Тезе којима се супротстављао нису напуштене, а његова разматрања често се превиђају. Но у начелном одређењу према тој пракси он стоји у сагласју са претходницима када с гнушањем говори о онима с којима Платон полемише и тумачењима која су се урила у Хераклитове *Хомерске проблеме*⁵, а затим и о новоплатоничарској алегорези као о „назадној“ појави. У својим оцјенама је изнимно оштар, па из бојазни да би налази које предочава могли да угрозе добар глас старих Хелена напомиње да та пракса није била „популарна“ међу њима⁶. Преокрет на том плану долази тек са монументалном студијом Бифијера *Хомерови митови и грчка мисао* (BUFFIÈRE 1956), која се бави сваковрсним одјецима, обрадама, промишљањима и рецепцијом хомерског мита у грчкој литератури, те и његовом алегоријском интерпретацијом. Алегореза је ту по први пут опсежно представљена и њен садржај размотрен без зазора и ниподаштавања. Студија се међутим не истиче само привлачним стилем аутора, већ прије свега обимом ишчитаног изворног материјала. Бифијер је потом приредио и издање Хераклитових *Хомерских проблема* (1962) и показао да аутор није стоик како се раније мислило, указујући прије свега на учења која тумач уважава а нису стоичка или нису помирљива са

⁵ Позивајући се на Плутархову опаску да је грчка поезија попут одређене врсте рибе, чија глава упркос веома пријатном укусу може да изазове ноћне море (*Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 15b), закључује да је поменута алегореза „вјероватно најгори изданак ноћне море која је природно произашла из преједања са хомерске трпезе“ (TATE 1934: 110).

⁶ Свеобухватнија истраживања егзегезе која су услиједила суочила су се налазима који демантују да је алегореза била маргинална егзегетска традиција која се налазила у љутом сукобу са „трезвеним“ струјама и „аристархијанцима“ („грчким поносом“), па и сазнањем да егзегетске сукобе није лако схематизовати. В. II 2.

стоицизмом. Живо занимање за мит и нове теорије о миту подстакле су и другу велику монографију на тему алегорезе, Пепенову студију *Mit u alegorija* (PÉPIN 1976). Студије Бифијера и Пепена остају до данас најтемељнији прикази алегорезе у антици. Премда не даје исцрпну слику историје алегорезе, општи преглед који пружа новија италијанска синтеза RAMELLI/LUCCHETTA 2004 укључује и неке од значајних резултата многобројних мањих студија објављених након великих француских монографија, али не успијева да уравнотежено представи отворене расправе.

Истраживачи су се бавили алегорезом углавном у контексту филозофске и теолошке мисли код Хелена, те у контексту проучавања мита. Поткрај двадесетог вијека амерички научници, ослоњени на француска истраживања новоплатонизма, преносе платоничарску алегорезу у арену књижевних расправа и тему актуализују и захваљујући алузијама на модерне ровове у књижевној критици (COULTER 1976, SHEPPARD 1980, LAMBERTON 1989). У том смислу широко је одјекнула Витманова књижевна студија, општијег усмјерења, о алегорији као античкој и средњовјековној техници за писање и тумачење текстова (WHITMAN 1987). Штајнмецов чланак о алегоријском тумачењу и пјесништву у раном стоицизму (STEINMETZ 1986) и Лонгов прилог *Стоичка читања Хомера* (LONG 1992) покренули су преиспитивања улоге стоика у историји алегоријског тумачења, расправу о мотивима којима је алегореза вођена и њеном односу према изворима које тумачи, те о блискости и разликама појединих њених напора са модерним научним покушајима да се реконструише историја из извора који на први поглед о њој не свједоче. Пристигло је више директних одговора на те чланке, док одговори на поменута питања и даље пристижу. О свему томе као и о другим спорним тачкама и сукобљеним гледиштима биће више ријечи у историјском прегледу (II 2), но овдје још треба истаћи важан налаз који је значајно утицао на дискусију о алегорези. Наиме, откриће текста егзегезе Орфејевих стихова нађено на папирусу из Девенија 1962. године, објављеном анонимно и без дозволе први пут 1982. године (*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47), призвало је велики број студија и прије званичног критичког издања текста са папируса (TSANTSANOGLOU/PARÁSSOGLOU 2006). Истраживања у последњих педесет година дефинитивно су извела алегорезу из уских забрана појединих школа и домена маргиналних особењака и разобличила је као шири и значајнији феномен, коме се додуше не зна ни отац, ни мајка, ни мјесто

рођења, ни мјесто сталног боравка, па ни поуздан лични опис. Алегореза *Одисеје* којом се овај рад поглавито бави није била предмет обраде у ужем смислу осим у склопу хомерских митова или обраде појединачних античких писаца које су се ње дотицали.

3. Методолошки принципи и извори

Путем разматрања општих проблема у истраживању алегорезе, историјског прегледа забиљежених хомерских и сродних алегоријских тумачења и пратећих ставова о њима, од магловитих почетака до византијских коментара XII вијека, поставља се неопходни референтни оквир за обраду тумачења *Одисеје*.

Радом су обухваћена само експлицитна⁷ тумачења која аутор ексцерпира из следећих извора: *Хомерски проблеми* извјесног Хераклита, Порфиријев спис *О пећини нимфи у „Одисеји“*, *Алегорије „Одисеје“* Јована Цецеса и *Опаске уз Хомерову „Одисеју“* св. Евстатија Солунског. Тој грађи се придружују и релевантни изводи из Псеудо-Плутарха, Стобеја и схолија. Шира рецепција митова значајних за спјев и поједини индиректни трагови, узимају се у обзир само када су неопходни за разумијевање основне грађе или утицаја под којима се она формира. Приказом главних дјела из којих се тумачења ексцерпирају и анализом њиховог односа према спјеву осликава се неопходни контекст у коме треба посматрати сабрану егзегезу.

Осим дескриптивне анализе грађе, акценат је стављен и на приказ „алегоријске семантике“, односно на семантичко поље које кључни хомерски појмови и слике задобијају у алегорези и могуће изворе датих конотација. Како је било немогуће на тај начин обработити тумачења свих појединости у епу, студија се ограничила на срж епа – Одисејева лутања, о чијим појединим тачкама као срцу алегорезе свједочи сакупљени егзегетски материјал. На бази таквог приступа у раду се након сваке обрађене епизоде издвајају хомерски појмови или искази на које се тумачења односе као и одговарајући појмови или искази из егзегетских објашњења. Углавном је ријеч о поимању онога с чиме лутање суочава невољнике, затим поимању самог

⁷ С посредним тумачењима, односно продуктивном рецепцијом епа из које се потенцијално могу извлачити закључци о егзегези, осим несавладивог обима, постоји и проблем непоузданости таквих закључака. Укључивање такве грађе изнудило би сувише арбитарности и нужно замутило општу слику. Налази добијени на основу анализе експлицитне егзегезе пак могу допринијети да се у будућности поузданије идентификују и сагледају имплицитни трагови егзегетске активности.

Одисеја и његових поступака с једне и његових сапутника с друге стране, те рецепцији особених атрибута појединих одисејских слика. Иза семантичке слиједи анализа формалних особина и развоја тумачења. Биљежи се присуство односно одсуство маркантних егзегетских термина, истичу индивидуалне карактеристике тумача, утврђује склоност појединим егзегетским традицијама, те разматра мисаона позадина појединих тумачења и старина различитих слојева у егзегези.

4. Структура рада

Централно излагање подијељено је на општи (II) и посебни дио (III). Наиме, било је неопходно најприје разјаснити општа питања везана за традицију алегоријског тумачења Хомера, па тек онда прећи на конкретне проблеме које егзегеза кључних епизода *Одисеје* носи са собом и чије адекватно расвјетљавање треба да допринесе бољем разумијевању општег феномена алегоријског читања.

Зачетку општег дијела претходе уводне напомене (I) везане за концепцију студије и њено мјесто у текућем истраживању: (I 1) **Полазиште, предмет и циљ истраживања**, (I 2) **Преглед раније дискусије**, (I 3) **Методолошки принципи и извори**, (I 4) **Структура рада**.

Општи дио који за тему има *Традицију алегоријског тумачења Хомера* (II) функционише као својеврсни аналитички пролог *посебном* дијелу и одређује начин на који се у анализи егзегезе *Одисеје* постављају питања и траже одговори. Посвећен је поглавито проблему дефинисања и конструисања „алегорезе“ као особите врсте егзегезе, спорним тачкама њеног историјског присуства и карактера с обзиром на неустаљену терминологију у изворима, различите концепције појединих античких и византијских тумача и читалаца. Наведена материја обрађује се рашчлањено у три поглавља: (II 1) **Концепт „алегорезе“ и проблеми**, (II 2) **Историјски преглед**, (II 3) **Терминолошка запажања**. Досадашња истраживања нису дала усаглашену слику алегоријских тумачења и многи сегменти су предмет супротстављених гледишта. Како готово свака студија рачуна са властитом дефиницијом „алегоријског“, нашли смо за потребно да подробније представимо оно што се обично сврстава у тај корпус скупа са проблемима који на том плану

постоје⁸, одређујући се при том критички према појединим приступима и мишљењима и издвајајући, често занемарена, ограничења с којима истраживања наше врсте морају да рачунају.

Посебни дио – *Искушења одисеје у алегоријским тумачењима до XII вијека* (III), садржи анализу сачуваних експлицитних тумачења сцена из *Одисеје* које се налазе у средишту алегорезе епа. Подијељен је у три поглавља: (III 1) **Одисеја и алегореза**, (III 2) **Семантичка анализа тумачења**, (III 3) **Формална анализа и развој тумачења**. У првом поглављу (III 1) представљени су релевантни тумачи и извори тумачења. Уз основне биографске напомене о тумачима, дају се и опаске о конкретним дјелима као изворима егзегетског материјала који ће бити детаљно испитан у другом поглављу. Сагледава се карактер дјела, начин на који се оно уклапа у укупни опус датог писца или у жанр коме припада, као и мјесто тумачења у том дјелу као непосредном контексту егзегезе. Обрађује се и питање односа аутора према Хомеру и спјеву, да би се посљедично утврдило за *шта* тумачи држе текст коме приступају. Акценат је, дакле, постављен на расвјетљавање контекста унутар кога налазимо ова тумачења, одређеног прије свега припадајућим дјелом и назорима тумача.

Наредно поглавље (III 2) чини тежиште ове студије. У првом потпоглављу (III 2.1) разматра се „искушење“ као тематска окосница алегоријских тумачења кључних станица одисеје. Потом се у осталим потпоглављима (III 2.2-2.9) појединачно обрађују претходно назначене сцене и њихова тумачења, рашчлањена по следећим сегментима: Хомерова сцена, тумачења, те *алегоријска семантика* као својеврстан закључни сегмент. Претходно изложено се у том сегменту сумира по следећим тачкама у мјери у којој је то могуће: (1) однос функција „епизоде искушења“ у *Одисеји* и тумачењима, (2) у чему се састоји искушење према тумачењима и којим мисаоним контекстом (мисаоно-теоријским тоновима) је обојено, (3) који је одговор на искушење и да ли се он вреднује позитивно или негативно, (4) портрет Одисеја, (5) портрет оних насупрот Одисеју, (6) семантичко поље кључних појмова из хомерске епизоде онако како се оно указује у алегорези.

⁸ Особито у свјетлу чињенице да античка алегореза није обрађивана као централна тема у литератури доступној на српском језику, с изузетком скоријих радова професора КУБАТА. Његова књига *Траговима Писма II* (2015; хеленској паганској алегорези посвећене су стране 87-130), изашла је након што је рад на садржају ове студије већ био закључен.

Финално потпоглавље (III 2.10) садржи сажет закључак семантичке анализе тумачења.

Закључно поглавље посебног дијела (III 3) посвећено је формалним особинама тумачења и путевима њиховог развоја. Разматрају се егзегетски термини и начини упућивања на значење које се објашњава (3.1 **Термини и експланаторне формуле**), позадина и потенцијални утицаји на тумачења (3.2 **Мисаони оквири и развој алегорезе искушења**), те однос према контексту епа (3.3 **Контекст и тумачења**). Поглавље се завршава кратким освртом на главне налазе (3.4 **Закључак**).

У завршном дијелу студије (IV **Закључно разматрање**) разматра се допринос налаза разумијевању алегоријских тумачења *Одисеје*. При томе се назначавачу отворена питања и смјернице за евентуална будућа истраживања која би се наслонила на резултате ове студије. Затим слиједи списак цитираних извора и секундарне литературе (V **Литература**).

II Традиција алегоријског тумачења Хомера

1. Концепт „алегорезе“ и проблеми

1.1 Проблем

Алегореза је кованица којом се у савременом истраживању одређује егзегеза текста или његових дијелова који се перципирају као *алегоријски*. Сравнити конотације појма *алегоријског* у савременим студијама античке и византијске егзегетске заоставштине био би једва лакши задатак од утврђивања релевантног појмовног спектра са свим импликацијама у тумачењима која су предмет тих изучавања. Да није увијек ријеч о нијансама када се скуп атрибута којима се тај појам битно одређује не подудара, јасно показују примјери гдје ће, суочени са истим тумачењима, једни истраживачи у њима препознати алегоријску егзегезу, а други ће то оспорити⁹. Проблем који се испољава у задатку дефинисања алегоријског садржаја с историјског аспекта добрим дијелом произлази и из дуговјечности још увијек живих интерпретативних средстава и појмова, чији именски континуитет и привидне сличности нису увијек свједочанство њихових мисаоних и наравских сродности. Отуд свако начелно одређивање алегорезе може бити само крајње опште, узимајући у обзир да је посебност њених многих видова дубоко везана за различите врсте текста и конкретне мисаоне концепте који су је удомили.

Најопштије речено, тумачење које се не бави дословним, већ настоји да проникне у другачији смисао од оног који се непосредно намеће, назива се у савременом истраживању алегоријским, односно таква егзегеза алегорезом, при чему се придјев „алегоријски“ не односи уско на оно што подразумева алегорија¹⁰ дефинисана као троп. Задатак промишљања алегоријских тумачења утолико је тежи уколико се има на уму огроман потенцијал индиректног казивања у језику,

⁹ В. II 2, особито дио о Антистену, стоицима, Кратесу итд.

¹⁰ И у модерним језицима термин „алегорија“, као и у грчким схолијама, неријетко бива употребљен и као ознака за објекат тумачења и као ознака за само тумачење које претпоставља постојање алегорије у тексту.

особито поетском, те да није сваки смисао који се посредно¹¹ открива алегоријски. Но проблем је изворно шири од језика, мада се у њему прелама. Наиме, грчка ријеч „алегорија“¹², за коју чујемо тек на размеђу ера, потиче из реторског домена и оригинално означава свјесну језичку стратегију која инструментализује нагомилано интерпретативно искуство које се у различитим областима сударило са спознајом да *ствари нису оно за шта се издају* – било да је ријеч о сновима, пророчанствима, обредима, митовима, природним појавама, друштвеним догађајима, усменом, пластичном или писаном стваралаштву. Дакле, она је језички рефлекс искуства тумачења за голо око непрозирног, чији прави смисао остаје *неухватљив* за (у друго) неупућене. То начело закривене, од погледа заклоњене, замаскиране, закриљене или притајене суштине, карактеристика је алегоријског у општем смислу.

Могуће је издвојити два крупна тока¹³ у које се сливају дефиниције алегорезе. Један се тиче класификовања врста алегоријских тумачења на основу предметног домена којем припада тумачењем огољен садржај¹⁴, а други се тиче одређивања карактера и обима текста, односно „јединице анализе“¹⁵, којој тумачење мора приписати пренесени смисао да би било алегоријско¹⁶. Код првог постоје

¹¹ Нпр. посредством одређеног историјског или текстуалног контекста, прозодије, жанра, стила и различитих стилских фигура итд.

¹² В. подробнији приказ у II 3.3.

¹³ Постоје изузеци који се не уклапају у те токове, нпр. в. Тејт (ТАТЕ 1934: 109 и даље) који физикално-космолошку алегорезу супститутивног типа класификује као „псеудо-историјско“ тумачење (1), узимајући да је тумачење које хоће да покаже шта је писац хтио да каже историјско, а да је сходно томе тумачење које то „очигледно изврће“ псеудо-историјско. С истог аспекта врсте значења које тумач додјељује пјесниковим ријечима, издваја интринсично тумачење (2), које открива ријечима својствено значење независно од пјесникове намјере, и вјештачко тумачење (3), које прилагођава пјесничке ријечи било којој сврси, независно од пјесничке (псеудо)намјере или објективно присутног значења у ријечима. Под друго подводи позну платонистичку алегорезу, под треће практично илустративну употребу хомерских слика, обраде, поигравања и осмишљавања мита код Платона.

¹⁴ Нпр. физикална, етичка, мистичка (најраспрострањенија подјела); неки у низ укључују и историјско-палефатовску (нпр. ΡΟΝΤΑΝΙ) попут Цецеса који доноси подјелу *στοιχειακῶς, ψυχικῶς, πραϋματικῶς*, *Scholia in allegorias*, V 314 (ed. ΜΑΤΡΑΝΓΑ 1850: 600), исто у HUNGER, 1955: 46, гдје се цитирају сачувани стихови Хровикῆ βίβλος, 67-69). Те одреднице се јављају појединачно и код старијих писаца, мада не нужно за алегоријски смисао.

¹⁵ Термин се ослања на Витмана, који га употребљава у нешто другачијем контексту (WHITMAN 2000: 34 и даље).

¹⁶ Нпр. Констаново одрђење о најмање два појма која се налазе у некој релацији (KONSTAN 2005, xv-xvi), које уствари настоји да успостави разлику између интерпретације метонимије (по коме је нејасно шта би, на примјер, било тумачење α 296-297 код Хераклита, гдје се Атена обраћа Телемаху, а заправо он чује глас свог разума) или Лонгово постулирање неопходности „цјеловите приче, дужег наратива“ (LONG 1992: 54). Досон наратив у смислу алегорезе дефинише као причу која има „почетак, средину и крај и осликава интеракцију ликова и догађаја у времену“, при чему наратив мора да

одступања у броју класа, код другог постоје недоречености у дефинисању те јединице.

Да просто заобилажење дефиниције и интуитивна идентификација нису рјешење, показују бројни примјери у којима се као алегореза препознаје тумачење које извучи неку поуку из текста, најчешће моралну или пак било које тумачење које се доживљава као атипично и у слабо видљивој вези са изреченим у тумаченом тексту¹⁷. Први интуитивни суд има специфично хомерско исходиште, гдје се алегореза првенствено повезивала са мотивом одбране моралности Хомера, па је посљедично лако долазило до тога да моралистичка егзегеза буде поистовјећена са алегорезом¹⁸. У принципу је етичка поука често подразумијевала митске примјере, али није у питању недословно тумачење мита, него управо дословно, праћено закључком, поуком коју налаже дословно схваћена митска прича. Предмет појашњавања ту није скривени смисао, ὑπόνοια мита, него су то обрасци понашања и поучни примјери, τύποι¹⁹ које мит показује. Друга пак врста интуитивне идентификације алегорезу имплицитно схвата као егзегетско трабуњање.

Наш циљ није да понудимо још једну описну дефиницију и према њој расподијелимо одговарајуће етикете и установимо ко је ко међу „алегористима“, него да поближе осмотримо сама тумачења у којима је назначена потрага за неком врстом *поринутог* смисла, њихове принципе, средства и особине. У ту сврху је битније установити зашто је одређено тумачење одиста тешко насловити неголи му, на уштрб његове сложености, додијелити наслов подводећи га тиме под одређену категорију зарад уредне категоризације. Чињеница је да се тумачења подведена под назив алегорезе опиру једној јединственој дефиницији, при чему не треба губити из вида да „дословно значење“ такође није универзално²⁰ нити о њему

постоји или у алегоријском слоју који тумачење открива или у дословном који тумачење одбацује или од њега полази (Dawson 1992: 4).

¹⁷ Тако ће неки аутори сав трећи сегмент Псеудо-Плутархове студије о Хомеровом пјесништву називати алегоријским тумачењем, најскорије тако Dinle 2002: 35.

¹⁸ Уп. примјер у HERSMAN 1906 гдје се при разматрању Антистеновог приступа Хомеру као алегоријског наводи тумачење придјева *политроπος*, који по философу треба схватити као опис Одисејеве говорничке вјештине а не његовог карактера, као интерпретација блиска алегорези јер показује исту намјеру, наиме „да сачува моралну узорност Хомера по цијену природног значења његових ријечи“. Слично расуђивање јавља се и у каснијој литератури.

¹⁹ Тако Плутарх, који у поуци омладини јасно одбацује ὑπόνοια приступ пјесницима, али инсистира на извучењу поука из *начина* на који пјесници обрађују митску причу или измишљени догађај, *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 19e-20c.

²⁰ Односно није резултат само граматичких и других објективних језичких критеријума.

тумачи расуђују једнако и на исти начин.²¹ Дословни смисао је међутим одређен у првом реду језичким законитостима и стандардном семантиком ријечи. Релевантни спорови се тичу онога што те двије категорије подразумевају уз неслагања у општем егзегетском приступу, попут принципа унутрашње или спољашње контекстуализације или за антику битног ὀρθότης текста²². Насупрот томе, алегоријски смисао текста се у начелу остварује у супротности са стандардном семантиком ријечи²³. Ријечи у тексту, као догађаји у симболичном сну, не испуњавају стандардна очекивања.²⁴ Ипак кључна разлика је у томе што сваки дословни смисао нема свог алегоријског конкурента или парњака, док је алегоријски смисао условљен дословним, било да се доживљава као референт или примисао дословног. Различита поимања и „дословног“ и „алегоријског“ код тумача, који имлицитно или експлицитно рачунају са другачијим мјерилима значења и критеријумима егзегезе, чине општу дефиницију једног и другог смисла оруђем од невелике аналитичке користи у нашем случају. Но анализа се може ослонити на, како се чини, општи доживљај тумача да су то (бар) двије различите смисаоне равни (које ако у неком тексту сапостоје, често јесу али не морају једна

²¹ Студије посвећене историји античке филологије практично већином излажу спорења око дословног смисла (κατὰ τὸν λόγον, κυρίως κύριον, κατ' εὐθείας, κατ' εὐηθείας, κατὰ τὸ γράμμα...), међу којима су SANDYS 1921, PFEIFFER 1968, WILSON 1983, те низ студија аутора: Franco MONTANARI, René NÜNLIST итд. За то питање интересантан је особито рад NOSE 1998, гдје се говори о два интерпретативна приступа у антици, која су карактеристична како за дословна тако и за алегоријска тумачења (в. II 1.2.6). За општа запажања на ту тему, укључујући и примјере гдје се значења примарно конципирана као алегоријска накнадно доживљавају као дословна, в. WHITMAN 2000, особито увод 3-33 (и библиографску напомену 22 на стр. 17), те KANNENGIESSER 2004, 165-205 са библиографијом за патристички контекст.

²² Уп. Аристотел, *Poetica* 1460_a14. Принцип је у ширем смислу дефинисан већ код софиста, Шрекенберг (SCHRECKENBERG 1966) то илуструје мјестом у Платоновом *Протагори* 339a2, а као претечу такве „књижевне критике“ препознаје већ стихове *Илијаде*, Z 128 и даље, у којима се исправља безбожност стихова из претходне књиге, E 330-52; 855-9. В. и NOSE 1998.

²³ Мада постоје бројни случајеви гдје се *алегоријско* објашњава већ стандардизованим семантичким паром.

²⁴ Таква семантичка одступања и нерегуларности античко језикословље је „озаконило“ кроз тропе разрађене у реторици. Ту треба имати на уму да се вјештина убјеђивања развија кроз студије језика, изучавање дјела великих стваралаца, односно да она канонизује језичко искуство. Из динамике уношења у канон, о којој свједоче и дефиниције појединих тропа, видимо да се алегорија легитимисала доста позно у односу на оно што препознајемо као тумачење „алегоријског“, и касније него њени „категоријски сродници“ метафора и иронија (в. Most 2010 за тај међуоднос). На размеђу ера алегорија као троп се још увијек осјећа као новина. Дакле, интерпретација текста, тумачење које слуги „алегоријско“, довело је до тога да писци свјесно изазивају такву интерпретацију. То не значи да прије канонизовања алегорије није могло бити свјесне употребе алегоријског исказа, али значи да он није сводив на просту језичку тактику, да је *алегоријско* изворно мање ствар вјештине и одабира језичких средстава а више невоље и превазилажења скучености језика. У животу је прво сањан сан па се онда тумачио. Искуство алегоријског у животу је унијело *алегоријско* у језик, алегореза га је „протјеривала“ и у процесу у језику исковала алегорију као троп, као језичку стратегију.

другу искључивати). С том тачком ослоња могуће је помјерити перспективу и тумачења посматрати у свјетлу конкретних схватања „дословног“ и „алегоријског“ (па и специфичних поимања егзегетског задатка) код тумача, односно из угла тада важећих гледишта и релевантних полемика датог времена, али и обрнуто, посматрати имплицитно схватање „дословног“ и „алегоријског“ кроз конкретна тумачења.

Прије него што изложимо детаљније аналитички оквир наше студије (II 1.3), произашао из оваквог приступа проблему, неопходно је да се кратко осврнемо на алегорези блиске интерпретативне праксе и шири интерпретативни контекст са његовом проблематиком у антици.

1.2 Античка егзегетска пракса и прве херменеутичке рефлексије

1.2.1 Праобрасци алегорезе

Подаци који античка традиција чува о „изумитељима“, улози која је у случају алегорезе (и свеукупне „хеленистике“ и граматике) припала Теагену из Регија, аутору из VI в. пр. Хр., пословично се схватају безмало алегоријски, у смислу да они говоре једно а значе друго. У овом случају, тумачи се да то не значи да је Теаген изумио алегорезу, него да је она у том периоду заживјела, па је отуд завриједила и простор у његовом дјелу, које се памти као прво о Хомеру и грчком језику уопште. Тумачи тог податка, забиљеженог у једној схолији, осим што нису сагласни око опсега и оригиналности алегоријских тумачења која је Теаген могао подузети, не виде једнако ни узрок настанка таквих тумачења. О релевантним тезама и поменутој схолији биће више ријечи у историјском прегледу (II 2.3), но на овом мјесту вриједи скренути пажњу на то да сачувани трагови свједоче да је алегореза Хомера стара колико и прва записана промишљања о грчком језику и Хомеру. Другим ријечима, за алегоријска тумачења Хомера чујемо кад и за прва тумачења Хомера и грчког језика уопште. Отуд је често подразумијевано полазиште да су алегоријска тумачења млађег постанка од „регуларних“ тумачења, односно да су она неки, посебним узроком изазван, обрт у историји тумачења нетачно, јер историја тумачења почиње с њима. Предисторија је већ друго питање на које ћемо се укратко осврнути овдје.

Код Хомера налазимо опис прорицања (μαντεύεσθαι) тумачењем знакова (ὑποκρίνεσθαι τέραα) који има алегоријски карактер, попут Полидамантовог у *Илијади* (од М 200) или Халитерсовог (од β 146) и Хелениног (од о 160) у *Одисеји*. Тумачење знакова у наведеним случајевима подразумијева да чудновати, симболични догађај – орао који носи змију, окршај орлова, орао који кидише на гуску – треба разумјети као слику будућег догађаја. Ликови са те слике у коју је тумач загледан по неком кључу кореспондирају са ликовима догађаја који тек предстоји. Тумач који преже да исприча причу иза те слике може да буде искусан и добар познавалац таквих судбоносних наговјештаја²⁵, али и просто један од свједока који слуги шта богови тим путем желе да открију. У другом случају он говори према ономе што му се „у срцу“ јавља и ономе шта може да претпостави²⁶.

Ако је старина праксе таквог прорицања упитна, снови су по свему судећи стари колико и људи, па тако и потреба да се схвате. Тумачење сна²⁷ је у првом степену превод визије на језик и од њене очигледности зависила је и њена преводивост, односно то колико је превод могао бити „дослован“ (или морао бити „алегоријски“). Свакако да се не могу поистовјетити збиљски и поетски сан, па тако ни одговарајућа тумачења, али је индикативно да је симболични сан, уз сан гдје јунак добија директно обавјештење од божанства, карактеристичан за укупну рану епику²⁸. Код Хомера је то Пенелопин сан у *Одисеји* (τ 535-550). Сан, у коме орао нападне и покоље гуске које је Пенелопа с радошћу посматрала док су претходно зобале пшеницу, тумачи сам себе. Наиме, орао се људским гласом обрати покољем

²⁵ Уп. β 159: ἐνάισιμα μυθήσασθαι, β 170: οὐ γὰρ ἀπίρητος μαντεύομαι, ἀλλ' ἐν εἰδῶς

²⁶ Уп. о 172-173: κλύτέ μευ: αὐτὰρ ἐγὼ μαντεύσομαι, ὡς ἐνὶ θυμῷ / ἀθάνατοι βάλλουσι καὶ ὡς τελέεσθαι οἴω. Полидамант сам о свом изложеном тумачењу каже, М 228-229: ὧδέ χ' ὑποκρίναίτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ / εἶδεῖν τεράων καὶ οἱ πειθοῖατο λαοί.

²⁷ У спису са *Дервенског папируса* пјеснички стихови, пророчанство и снови третирају се потпуно саобразно. Уп. закључак у уводу коментара уз *Одисеју* св. Евстатија Солунског да би схватање свега као алегорије код Хомера значило да нам се Хомер обраћао из снова (*Ad Il. I 4, 11-17*, уп. потпоглавље III 1.2.3). УЛ-КАРЈАНМЛА 2008 закључује да нема разлике између Филоновог приступа тумачењу сна и уобичајене алегорезе текста. НОСЕ 1998 блиски теоријски одраз за анализу интерпретативне праксе код Грка налази тек у Артемидоровом упутству за интерпретацију сна. Макробије у коментару на *Циципионов сан* не образлаже да ли даје алегоријско тумачење Цицероновог текста или тумачи виђење у сну. Кључ је у томе што се шифрована порука у сну, пророчанству, стиху или прози, есенцијално ослања на исти „шифарник“, било да је посриједи свјестан или несвјестан процес. Доживљај *алегоријског* се изворно везује за комуникацију са божанским свијетом, за визије које стижу из више сфере, за тешко појмљива а животно пресудна знања која пристижу из непојмљивог исходишта.

²⁸ В. РАДУЛОВИЋ 2003 гдје се између осталог коментарише стабилан онирички фонд слика у усменој епици.

потрешеној Пенелопи и објасни јој да посриједи није прост сан, него визија стварности (οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπναρ), да су гуске просци а он њен муж и да ће се обистинити страдање просаца. Фабула „визије“ у сну (536-543) дословно схваћена предмет је туге, а ако се протумачи „алегоријски“ она уствари обећава добар исход догађаја. Обрт поруке се не постиже систематичним тумачењем свих дијелова сна него само појединим и не тежи се уклањању противрјечја²⁹. Поједини елементи (нпр. субјекти, објекти, радња) у тумачењу се препознају као заступници нечег другог с чим су по својим особинама или функционалној улози упоредиви. У основи је ријеч о поимању смисла на начин присутан у тзв. супститутивној алегорези. Осим изражајне визуелности онога што се тумачи, треба примијетити да шок-атрибут оваквог сновиђења, који га чини ефектним преносиоцем поруке а саму поруку громком, лежи управо у оштром раскораку између наизгледног значења и оног које се у тумачењу разоткрива. Интерпретативни обрт је то што стидљиви лахор претвара у буру пренућа.

У смислу наведених примјера човјек је по природи³⁰ удешен за тумачење „алегоријског“, односно повлачење паралела између ствари, појава и догађаја. Видимо да изворно није ријеч о (алегоријском) значењу *ријечи*, него о значењу *ствари*, о обради ствари у свијести која се рефлектује у језику. Стога треба правити разлику између присуства алегоријског тумачења и алегоријског тумачења Хомера. Хомер није мјесто настанка таквих тумачења, штавише он је несумњиви показатељ³¹ да су она већ била позната интерпретативна стаза, којој се не може ући у траг више него што се може ући у траг првој сањалици којој се учинило да јој сан саопштава тајанствену поруку. Пластичност и сликовитост су и код Хомера³²,

²⁹ Попут тога што Пенелопа у сну плаче над настрадалим гускама, па се намеће недоумица шта то значи за њен однос према просцима. То питање је мучило схолијасте.

³⁰ О психолошком паралелизму у контексту тумачења ониричких слика, односно психолошкој вези на основу које се успостављају „симболички парњаци“ говори ВЕСЕЛОВСКИ 2005 [1940]: 145-252, уп. ЛЕЈКОФ/ЏОНСОН 2014.

³¹ Осим наведеног примјера са Пенелопин сном в. и стихове П 28-35, цитиране ниже у II 1.2.6, који се у чланку MOST 1993 обрађује као најстарија сачувана алегореза или бар њен замјетак. Блиско га међутим коментарише већ св. Евстатије, в. III 2.3.2г.

³² Уп. модерни чланак који се бави алегоријом код Хомера SMALL 1949. Аутор, констатујући да антички алегоријски тумачи намећу значења Хомеру, обрађује „безмало алегоријске“ и „истинске случајеве алегорије“ у еповима (употреба имена мањих божанстава, појединих етимологија) с аспекта Хомерове поетске замисли. При томе вјерује да су ти случајеви које издваја могли надахнути античке алегористе (осим што под „истинском алегоријом“ подразумејива одређен књижевно-теоријски концепт, те и то да су је као такву могли појмити и антички тумачи па то искористити као предложак за злоупотребу, рад окупља интересантне хомерске стихове). В. и LAIRD 2003 за покушај да жанровску конвенцију гласника објасни као алегорију епа, а затим и као алегорију алегорије.

односно примарно у *митском казивању*, главни подстрек за алегоријско тумачење којим се раскошан визуелни приказ укроћује далеко мање блиставим језиком. „Огољени смисао“ који се притом открива, ма колико сам по себи значајан, добија на дражи управо својим рухом, а заправо тиме што му претходи чин збацивња руха а следује задивљеност. Рухо има особину да је свима интригантно (па и прилагодљиво наративном укусу времена), и онима који ће се задовољити њиме и онима који неће. Међу ове друге убрајају се они који рухо виде као изазов коме треба доскочити разоткривајући оно што се крије испод. Кроз такав чин бивају осокољени не само смислом до кога су дошли, него и тиме што су успјешно одговорили на изазов, доказали се.

То је значајна компонента грчке културе. Доскочити изазову у форми загонетног говора или *αἴνος*-а у друштвеној комуникацији значи и легитимисати се³³. Манети (MANETTI 1993) описује загонетку (*αἴνιγμα*) као митолошки израз за изазов који богови стављају пред људе, изазов гдје погрешно тумачење води у пропаст³⁴. Аполон као бог који даје људима вјештину прорицања и лијечења истовремено је и бог стријеле и лука и та стријела је намијењена *тумачима*³⁵. Пракса тумачења пророчанства се дакако не може поистовјетити са алегорезом, али ту постоји битна спона, а то је *исходишна тачка* „алегоријског“, које потпада под шири појам „енигматичног“³⁶. Манети (1993: 15-33), сумирајући претходна истраживања на ту тему, објашњава да је језик пророчанстава опскуран и енигматичан, зато што се она посматрају као превод божанске *визије* (визије која долази од бога) на људски језик. Пророчанство се већ у *Илијади* дефинише паноптичком перспективом, могућношћу да се истовремено види прошлост,

³³ В. FORD 1999 за покушај повезивања тумачења *хипоноје* са *аинос* културом, гдје би познавање хомерске алегорезе у друштвеном контексту архајског полиса имало улогу издвајања круга привилегованих познавањем тајног значења намијењеног за изабрану публику.

³⁴ Прва коју срећемо у тој митско-религиозној сфери је славна Сфинга. Сфингино је да постави такву загонетку коју човјек не може да ријешити и оног који се усуди стиже пропаст, или у супротном њу саму.

³⁵ Студија се ослања на Колијеве тезе (COLLI, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Milan 1975) и приказује загонетку као жанр који има коријене у религиозној сфери. Основна теза је да из религиозне сфере, у којој је енигма изазов богова људима, израста енигма као међуљудски изазов (у архаичном периоду, најприје се то тиче пророка, као прелазни степен између божанске и људске сфере-Страбонова прича о Калханту и Мопсу наводи се као илустрација фазе, *Geographica* 6.3.9), те од тумачења које се разумије као такмичење међу људима утире пут дијалектичкој конфронтацији два супротстављена мишљења (гдје *ἀλήθεια* више није нешто са чега се скида вео, него оно што се испитује дијалектиком). *Надметање* остаје трајно битан контекст за разумијевање хеленске егзегезе, в. нпр. EDMONDS 2013: 116-138.

³⁶ В. II 3.1.

садашњост и будућност. Чињеница да богови не говоре људским језиком³⁷ и да људски језик не може еквивалентно да изрази сазнање од њих примљено суштински је условљено природом тог сазнања богова, односно свезнањем које је недоступно људима. Они не могу да виде укупност коју богови виде. Уз посредовање богова могу да добију визију о њој, али они је примају к знању преводећи или коментаришући је на свом, људском језику. Пјесник тако у ријечи преводи паноптичку визију муза (В 484-486) или пророк ријечима коментарише будућност коју по дару богова види. Но у тим преводима и коментарима, гдје су преводиоци и коментатори, иако богонадахнути, и даље смртници који не познају укупни контекст свега (дакле, прошлост, садашњост и будућност), порука се испоручује *несавршено*. Њена несавршеност је чини енигматичном и рјешење енигме прије свега зависи од могућности да се ухвати што потпунији конкретни контекст, испита перспектива³⁸. Одатле се може закључити да античка хеленска традиција „енигматично“ доживљава као назнаку више равни сазнања, до које је могуће доскочити уз прихватање ограничености људског језика који постаје исказ за божанску истину само ако се језичке – људске законитости не апсолутизују и ако се језик контекстуализује оним што га надилази, што не може да обухвати и изрази без остатка. Енигма, у таквој примарној конотацији, појављује се и као одредница за „алегоријско“ од *Дервенског папируса* до новоплатоничара.

У религиозном контексту потреба да се *увиди* укупна стварност, да се проникне у оно што одређује њу саму и мјесто човјека у њој, испуњење је налазила од предархајских времена и кроз мистичке култове. Доминантан утицај на

³⁷ Човјек тумачи пророчанство спрам логике „људског језика“ занемарујући да је порука пророчанства оригинално укотвљена у „божанском језику“. Манети пише да такво тумачење само по себи конституише хибрис преузношења, јер човјек заборавља границе своје спознаје и због тога није у стању да разумије поруку исправно, те страда. Опозицији између „језика људи“ и „језика богова“ посвећено је чувено дјело GÜNTERT 1921.

³⁸ Неуспјешно схватање загонетки у примјерима античких писаца тиче се на језичком плану дословног схватања ријечи, прихватања *prima facie* значења. Манети истиче да се пресудним за схватање значења кључних ријечи у пророчанству показује познавање ситуације, свега што она обухвата и свега што би могла да обухвата. Односно пророчанство се не може само из себе (тумачењем језика пророчанства) протумачити исправно, него се мора посегнути и за тумачењем ситуације на коју се оно односи, и тек укрштањем ових тумачења, која се практично међусобно тумаче, могуће је разумјети поруку пророчанства, па тиме и релевантну ситуацију. Уп. II 2.9 гдје се говори о томе да Орфејев логос ваља посматрати напоре са природом, јер кроз обоје се може проникнути у исту структуру. Херменеутички кључ који лежи у укрштању ових извора, близак је укрштању одговора пророчишта са оним што се зна о ситуацији која је консултације изазвала. Аутор списа са *Дервенског папируса* своју егзегезу доводи и у директну везу са пророчком праксом, како је на том мјесту и напоменуто.

алегорезу имао је *доживљај тајне* у мистеријама, алегоријски квалитети свештених повијести (ἱεροὶ λόγοι)³⁹ и ритуала⁴⁰ везаних за мистеријске култове. Да је природа ствари сакривена⁴¹ дјелује очигледно и бива формулисано на разне начине у различитим доменима. У контексту који, налик мистеријском, треба да побуђује страхопоштовање и изазива жмарце, изложеност суштине голом оку држи се за непримјерну и пореди са људском голотињом⁴². Уопште постоји свијест о томе да је оно што носи такав алегоријски смисао тешко преносиво на другачији начин, што због природе ствари о којима је ријеч, што због природе човјека који није у могућности да одређена сазнања без одговарајуће претходне припреме неискварено прихвати и појми. У мистичком контексту *алегоријско*, осим што је подобан одраз криптичног карактера означеног, омогућава разоткривање које није негација *тајне* него њена афирмација. Оно је прикладно и задатку мистеријског култа да посвећенике уводи у спознају којом ће се легитимисати кад заврше са земним животом. Наиме кроз *алегоријско* омогућује им се контакт с оним што треба да схвате, осигуравајући при том да ће схватити само оно шта су спремни и способни да појме, истовремено их побуђујући да продубљују даље сопствену спрему. У том аспекту *доживљај* алегоријског је сличан људском *доживљају* музике. Наиме, премда није могуће схватити музичку мисао у цјелини без адекватног музичког и образовања на тему коју музика тематизује, ипак је могуће њоме бити

³⁹ Буркерт (BURKERT 1990: 59-61) објашњава да статус ἱεροὶ λόγοι у мистичком култу није онај „Светог писма“, гдје је ријеч о записаном божијем откровењу темељном за читаву религију, попут Библије или Курана. Посредно се закључује да су постојали езотерични и егзотерични λόγοι, они који су дио мистерија и они о мистеријама, писани од стране свештеника и свештеница култа (који објашњавају смисао култних радњи) или од тумача који не припадају служитељима култа. Код обје врсте, које су неминовно утицале једна на другу, Буркерт разликује три типа: хомерски (митског карактера), пресократовски (физикално-алегоријског карактера), те платонистички (метафизичко-алегоријског карактера). Премда историјски настају један послије другог, млађи не потискује старији. Буркерт даље запажа да у платонистичкој фази λόγοι могу да стоје самостално, не треба им више ритуал.

⁴⁰ Буркерт у студији *Homo necans* (1972), у поглављу о миту и ритуалу, пише да су они независног постанка, да постоји мит без ритуала и ритуал без мита, али да нема религије без ритуала. Наиме, ту напомиње да је ријеч неизмјерно снажнија од ритуала, али се због своје флексибилности, односно могућности да се различито тумачи, у религији она везује за ритуал. Тиме се постиже својеврсно учвршћивање исправног тумачење мита, не на начин да је сам ритуал тумачење, него тако што је он аспект који подржава исправно тумачење; он бива допуна ријечима и контексту, па и потврда (на начин на који је то гест руковања договору).

⁴¹ Уп. Хераклит, DK 22 B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, уз запажања поводом ревизије класичног енглеског превода у GRANAM 2003.

⁴² Уп. Деметрије, *De elocutione* 100-103: πᾶν γὰρ τὸ ὑπονοούμενον φοβερώτερον, καὶ ἄλλος εἰκάζει ἄλλο τι· ὃ δὲ σαφὲς καὶ φανερόν, καταφρονεῖσθαι εἰκόσ, ὥσπερ τοὺς ἀποδεδυμένους. Διὸ καὶ τὰ μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸς ἐκπληξιν καὶ φρίκην, ὥσπερ ἐν σκότῳ καὶ νυκτί. ἔοικεν δὲ καὶ ἡ ἀλληγορία τῷ σκότῳ καὶ τῇ νυκτί.

привучен, ганут и чак измијењен. Метафорика мистерија, сигурно укотвљена у философском дискурсу од времена Платона, свједочи о томе да је мистеријски контекст био културно изузетно утицајна форма кад је у питању потрага за истином о улози и путу човјека у оностраном и оностраном свијету⁴³. Назив *ἱερός λόγος* могао се пренијети на текстове који нису везани за мистеријски култ а перципирају се као алегоријски говор о божанском поретку, о темељном устројству свега што јесте⁴⁴.

Изворна привлачност алегорезе као вида одговора на ултимативни изазов, одговора који доноси спас од пропасти, и количина пажње коју је она плијенила вијековима довели су до уврштавања алегорије у реторски алат поткрај старе ере, негдје између метафоре и ироније⁴⁵. Бесједничко умијеће се од почетка користило индиректним казивањем и никад није успјело технички беспрекорно да диференцира алегорију од других индиректних начина казивања. Свакако и због тога што иницијално није ријеч само о начину казивања, него о природи самог смисла који се исказује и извору с кога потиче. Превасходно усмјерење алегорезе на наративе за које се држи да пружају визију о *ономе што јесте и бива* не слаби⁴⁶. Стога главни предмет хеленске алегорезе остаје мит, било да се он узима као базично пјесничка творевина или као свештена традиција наслеђена од првих људи. Из укрштања сликовитог митског наратива са логичким промишљањем, контемплацијом о устројству свијета и човјека, произлази „разрјешење мита“ на језику те и такве контемплације. У таквом поступку могуће је уочити двије различите перцепције митског наратива од стране тумача. У првом случају он се третира као интуитивни или вишим увидом посредовани *доживљај*, визија свијета и човјека у њему, сходно чему алегоријско тумачење потентне чувствене (које дјелују на чула, τὸ αἰσθητόν/ὄρατόν) слике разлаже у словесне *закључке* (τὸ νοητόν) о свијету и човјеку⁴⁷. У другом случају мит је плод философског промишљања.

⁴³ В. RIEDWEG 1987.

⁴⁴ В. II 2.9 (ἱερολογέω), II 2.16.

⁴⁵ В. MOST 2010.

⁴⁶ У позноантичком периоду корпусу алегорезе придружују се и тумачења мита као погрешне визије о „ономе што се збило“, у смислу историјског догађаја.

⁴⁷ В. FREJDEBERG 1987, особито стр. 33-40 и 220-247, за разматрање односа митске слике и вишезначне поетске слике. Прву аутор дефинише као „наслагу просторно-чулних опажања, која образује форму неке конкретне предметности и производ је митотворног *мишљења*“ (а не просто одраз у очима или сјећању, живописни утисак; она се гради визуелно јер је подстакнута визуелним утисцима, настала као „реакција мишљења управо на сигнале органа чула вида“). То мишљење

Затим се закључци до којих се промишљањем стигло облаче у сликовито рухо вољом самих аутора, „философских предака“, или нехотично, неразумијевањем њихових потомака. Међутим, особина митске приповијести или митолике слике која се перципира као алегоријска јесте да не застаријева и не бива превазиђена тумачењем⁴⁸. Стога алегоријска тумачења, иако доминантно усмјерена на оно *свевремено*, на оно што се препознаје као носилац вјечно актуалне спознаје, рјечито слове о схватањима свога времена. *Алегоријско* тако ни у миту ни у обрасцима описаним горе кроз њихову рецепцију у писаном стваралаштву није особина слике или визије саме по себи, него слике или визије као *interpretanda*⁴⁹ у домену који није уређен на начин на који је то матични домен из кога потичу.

одликују неодвојивост субјекта и објекта, неразликовање појаве од њеног својства, нерашлањивост ствари, простора и времена, одсуство узрочно-последичног низа. „За првобитну свест, један предмет јесте и други; зато овде нема места ни за какво преношење значења с једног предмета на други. ... разне врсте митских слика постају „пренесене“ у оном тренутку када предмети престају да налазе свој одраз (објашњење) у митској слици“, а то је ван мита. Однос између митског, конкретног (предметног) промишљања и појмовног, апстрактног промишљања, које раздваја (апстрахује) појаву од њених својстава (обележја), тј. разликује оно што је представљено од онога што га представља, Фрејденбергова сагледава кроз однос слике и појма. Дакле, тек када се митским (с)сликовним промишљањем настала представа подвргне појмовном промишљању (апстрактном мишљењу) укида се „разнолика једнозначност“ митске слике. Конкретно и апстрактно мишљење аутор види као два начина *опажања* свијета, а слику и појам „као различита средства спознања свијета, која су у извесној историјској етапи била узајамно условљена“. Налази да се садржина старих митолошких слика претворила у ткиво новонасталих појмова, односно да су рани антички појмови заправо слике, које су промијениле своју основну функцију (стр. 225).

⁴⁸ Такви закључци „не укидају“ митски или митолики наратив. Словесна разрјешења су у основи далеко пропадљивија од митских изазова којима су посвећена, јер логичко закључивање укључује континуирано преиспитивање и (само)побијање, док митско казивање које налазимо код Хелена постоји на начин да је у нуклеусу конзистентно а гаји безбој варијација које не разарају то препознатљиво језгро. Шијаковић, Б. (2002: 82-110) разрађује закључке истраживача духовне историје који су утврдили да у тзв. примитивним заједницама логичко (умно) мишљење (*λόγος*) сапостоји са митотворним мишљењем (*μῦθος*), да *λόγος* није у стању да захвати стварност „без остатка“ и укине *μῦθος*, те да митотворно мишљење не ишчезава ни у савременој свијести. Он говори о *таутегоричности* мита, односно митотворном мишљењу које је „затворено у себе и схватљиво само изнутра“ (стр. 84.). Ослањајући се на Лотмана и Успенског (LOTMAN/USPENSKI 1979) митотворно и логичко мишљење сагледава као двије хетерогене структуре људске свијести које нису узајамно преводиве, али могу комуницирати јер „располажу извјесним изоморфним слојевима“ (стр. 85). У свјетлу реченог, могло би се примијетити да је алегореза мртворођени превод митског на логичко. Оно што је далекосежно битније, а слиједи из истог, јесте то да је *алегоријско* у хеленској егзегези изворно особина смисла који настаје као посљедица међусобног саобраћања двије хетерогене структуре свијести у коме логичка структура настоји себи да саобрази митотворну.

⁴⁹ Грчки термини *ἐξήγησις*, *ἐξηγεῖσθαι*, *ἐξηγητής* (в. II 3) донекле одговарају латински *interpretatio*, *interpretari*, *interpretare*, међутим семантичка неподударност је очигледна већ и због тога што у латинском знатан дио отпада на значење ‘превода’. Етимолошко поријекло латинског *interpretare* упућује на посредовање, довођење једног и другог у неки однос (можда *pretium*, в. WALDE 1910: 390) и стога садржи у себи алузију другости. DE VAAN 2008: 307 даје предност Нусбаумовој етимологији **enter-pore-t-* ‘who goes between’. Интерпретација као ‘објашњења’ и ‘тумачења’ доводи се у вези са активношћу аугура и тумача снова, односно оних који су божанску вољу саопштавали разумљиво људима. У том смислу, *таутегоријско* постаје *алегоријско* када се са матерњег „језика“

1.2.2 Етимологија

Међу најраније посвједочене облике егзегетских напора код Хелена спадају етимолошка објашњења имена⁵⁰. Хипотезу да се тачност имена огледа у његовој подобности ствари коју именује, први пут експлицитно изложено видимо у Платоновом *Кратилу*. Пракса демонстрирана ту и другдје⁵¹ показује да није посриједи еволутивно свођење ријечи⁵² на праријеч, налик настојању модерне етимологије, већ поглавито о извођењу предметног исказа из ријечи, о објашњавању на који начин ријеч *описује* природу предмета на који се односи. У расправи се разматрају имена као показатељ (δῆλωμα τοῦ πράγματος) и одраз (μίμημα τοῦ πράγματος) стварности, образ истине (εἰκὼν τῆς ἀληθείας). Однос имена и именованог пореди се са односом сликовног портрета (ζωγράφημα) и особе коју

преведе на „језик“ туђе му структуре и логике (гдје је језик резултанта укупног духовног и физичког обзорја; уп. Филон – језик Бога није језик именица и глагола).

⁵⁰ В. нпр. разрјешења имена Астијанакта и Одисеја у *Илијади* (Z 403; X 506-7), Одисејевог имена у *Одисеји* (τ 407-9, уп. и остале примјере у студији која се бави етимологијама и сродним феноменима код Хомера RANK 1953), Кроновог код Ферекида (DK 7 A9), Хераклитово етимолошко саображавање живота и смрти (DK 22 B48), Анаксагорино тумачење термина αἰθήρ (Александар из Афродизије, *In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria*, 8.20-27), низ примјера у Платоновом *Кратилу* и *Федру* итд. Значајну егзегетску улогу етимолошко поимање имена има и у спису са папируса из Девенија (в. II 2.9), гдје се подразумева да је Орфеј познавао исправну етимологију имена богова која одражава исправан поредак ствари у свијету. Разумијевање тог поретка о коме у ствари Орфеј по овом тумачењу (алегоријски) пјева нераздвојиво је од разумијевања на који начин имена описују оно на шта се односе. Са стоицима почиње систематична примјена етимологије на божанска имена и епитете; то је метод који је био ослонац њихових опсежних истраживања старине, при чему треба имати у виду да они показују свијест о непоузданости етимолошких разрјешења, којима настоје да реконструишу увиде првих људи о свијету (в. II 2.13). Међу перипатетичарима срећемо етимолошка објашњења у њиховим природњачким списима гдје се установљава дескриптивност назива неке животињске врсте. Често се наводи и примјер код позноантичког Аристотеловог коментатора Александра из Афродизије (II-III в.), који етимологијом ријечи θεωρεῖν аргументује тврдњу да философија нија расправа о било каквом предмету него о божанском (*In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium*, 17-23). Код Плутарха имамо примјере грчких етимолошких објашњења египатских ријечи (в. II 2.18), а код Филона јеврејских (в. II 2.16). Значај који се етимологији придавао унутар одређених школа мишљења зависио је и од погледа на историју језика и од процјене о поузданости и сврсисходности методе. Ознака „етимологија“ је знатно млађа од саме праксе, најраније је посвједочена тек код Хрисипа (в. NP 'Etymologica').

⁵¹ Као што поменути први почеци указују, етимолошка тумачења су била широко распрострањена, толико да су учењаци који етимолошки мудрују били предмет подсмјеха у позоришту, нпр. в. Еурипидове *Баханткиње*, 292-297 или Аристофанове *Облакиње*.

⁵² У *Кратилу* се тумаче ὀνόματα (ὀῦμα и λόγος се појављују као ознаке ријечи или фраза које су етимолошко разрјешење ὀνόματα). Она подразумевају и лична имена и опште именице и придејве, а кључ је у конотацији „именовања“, односно проблемском аспекту везаном за именованца и процес надјевања имена. Исправност имена везује се за именованца које познаје суштину ствари и сходно томе додјељује имена. Парадигма именованца води у коначни закључак (439) да је δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μανθάνειν смјер супротан исправном. Треба поћи од саме истине и тако утврдити и шта је истина и да ли је она подобно осликана у имену (ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτὴν τε αὐτὴν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴρωσται, 439b).

он представља. Потребна сличност између објекта и његовог акустичног⁵³ односно сликарског одраза није равна истовјетности, али је несумњиво препознатљива. Првобитна имена (τὰ πρῶτα ὀνόματα) се разрјешавају у слова чија фонетска вриједност има експресивну вриједност боје на портрету⁵⁴, а ријечи сложене из првобитних (τὰ ἐκ προτέρων συγκείμενα)⁵⁵ бивају етимолошки објашњене својеврсном (пара)фразом, која се конструише ослушкивањем фонетских особина и референтног поља⁵⁶ испитиваног имена⁵⁷. Тачна имена показују каква је природа именованог⁵⁸. Име је у том смислу шифриран исказ о својствима именованог, чија вриједност зависи од исправности увида именованог, а етимолошко објашњење тај исказ дешифрује.

Етимолошка схватања су примјењивана у различитим контекстима и сходно њима развијала извјесне особености⁵⁹, но чини се да основне поставке скициране овдје на основу Платоновог дијалога⁶⁰ ни касније нису битно измијењене. Циљ

⁵³ Уп. Ранк (RANK 1953: 9-10), који прилагођава Варбургову дефиницију (WARBURG, Max, *Zwei Fragen zum "Kratylos"*, Berlin, 1929: 66) замјењујући придјев „оптички“ са „акустички“: *Etymologie bedeutet also nicht Erkenntnis der Wahrheit eines Wortes, sondern Erkenntnis der Wahrheit durch das akoustische Medium eines Wortes.*

⁵⁴ И гласови и боје захваљујући којима се та сличност дочарава, постоје као такви у природи (434a-b).

⁵⁵ У том смислу су све ријечи осим првобитних (простих) имена „сложенице“.

⁵⁶ Ако је то име човјека онда су то његов карактер и поступци (нпр. 397b), ако је име или епитет бога онда су то његови домени, моћи и догађаји који се везују за њега (нпр. 405a-406b), дакле оно што појам обиљежава скупа са оним шта се о њему мисли и за њега везује. Етимологија дефинише везу између имена и именованог, она обоје има пред собом, нпр. име човјека и човјека чије је то име, њено је да открије шта то име говори о том човјеку.

⁵⁷ При чему та фраза може бити предикативни исказ или сложенија реченица, код Платона ῥῆμα (421e) и λόγος (410d). В. SEDLEY 2013 за прегледну анализу дијалога са библиографијом.

⁵⁸ Уп. τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος (391a); ἀλλὰ μὴν ὧν γε συνδῆ διεληλύθαμεν τῶν ὀνομάτων ἢ ὀρθότης τοιαύτη τις ἐβούλετο εἶναι, οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων (422d).

⁵⁹ Постоји низ разлика у базичним теоретским поставкама везаних за историју језика, начин на који имена изражавају или заступају објекат на који се односе, да ли су природног или конвенционалног постанка, но оне се не очитују у *методи* етимолошких разрјешења колико у значају којој се тој методи придаје. Неки истраживачи настоје да покажу разлику у етимолошкој методи између граматичара и филозофа (и ваљда оних који су под већим утицајем једних или других), међутим нама се чини да се аргументи свде на дефинисање разлике у инструментализацији етимолошких објашњења односно ширем егзегетском приступу, а не у самој етимолошкој методи. Разлике које се могу уочити по разним линијама груписања аутора показатељ су да дати метод, остављен на милост и немилост личних асоцијација тумача и његових егзегетских мотива, „трпи“ све. В. нпр. BROGGIATO 2003 која пореди етимологије код Аристарха и Кратеса из Малоса сачуване у схолијама, долазећи до закључка да *методолошких* разлика у етимолошким објашњењима нема, те рад SCHIRONI 2003, из истог зборника, који постулира разлику у методу премда заправо говори о разлици у (потенцијалној) контекстуализацији објашњења (егзегетској сврси).

⁶⁰ Примјери етимолошких објашњења у *Кратилу* доживљени су од многих истраживача као изругивање с таквом етимологијом, која са позиција историјске лингвистике дјелује смјешно. Други су указивали на то да се не може рећи да би Платон некако изневјерио своју репутацију ако праксу „асоцијативне етимологије“ из свог вијека није држао за потпуну спрдњу. Како год се тумачио Сократов хумор у овом дијалогу (поводом етимологија у *Федру* у чланку HEITSCH 1990 примјећује се

такве потраге, дакле, није да се пронађу праријечи⁶¹ и ранија значења ријечи, него права, истинита⁶², значења ријечи, оно што ће се означити са τὸ ἔτυμον. То *право* значење ријечи које се открива у етимолошком подухвату је *логицом именованја* ствари прво⁶³. Отуд постоји свијест о хронологији, али не и дијахронијска анализа у строгом смислу. Такав приступ треба разумјети и у свјетлу тенденције опште „синхронизације“ језика, у смислу да језикословље, које из окриља философије и реторике издваја граматику као аутономну вјештину, не узима за предмет „говорни“ језик, него свој задатак види у опирању спонтаним језичким промјенама и чува ἑλληνισμός, који се огледа у канонској књижевној прошлости⁶⁴.

Етимологија се као таква уградила у граматику. У првом хеленском аутономном⁶⁵ граматичком приручнику који је сачуван⁶⁶, Дионисије Трачанин из II

да Платон има наклоност ка етимолошким разматрањима при чему не разликује увијек шалу од збиље), па с њим и Платонов приступ етимологији, треба имати у виду да ту разлог за релативизацију етимологије у крајњој инстанци не лежи у вредновању саме праксе (или бар не зависи од ње). Као и у случају бављења хипонојом (в. II 2.10), разлог за отклон лежи у вредновању објекта таквих напора, који се не сматра поузданим огледалом истине. У том смислу, етимологија је као и одгонетање хипоноје, разбијање шифре којом се само потенцијално откључава истина, при чему се о истинитости дешифрованог мимо онога на шта се односи не може донијети никакав суд, а шифрантима се не може вјеровати (436b-437d, 439c; у случају хипоноје позива на начелно неповјерење према пјесницима). Уп. пак Платонова етимолошка разматрања уз ψυχή и ἀλήθεια, анализирана у кратком чланку RANKIN 1963.

⁶¹ Многи су примијетили да етимологије које видимо код Корнута не покушавају да допру до првобитних недјелјивих рјечничких јединица које би биле онај нуклеус из кога се развија рјечник по стоичкој теорији и то разматрали као неочекивани куриозитет.

⁶² Схолија уз *Граматику* Дионисија Трачанина (*ad 1*) етимологију појашњава као алетологију (ἀληθολογία), NILGARD (ed.) 1901: 14.26; уп. Цицеронов *verbum ex verbo* превод *veriloquium* (*Topica*, 8.35). У корпусу коментара уз Дионисијев приручник уобичајена је идентификација τὸ ἔτυμον са τὸ ἀληθές.

⁶³ Савремена етимологија и њена историјски недисциплинована претеча најближе су у тачки занимања за поријекло ријечи и за својеврсни језички нуклеус, попут савремених покушаја реконструкције индоевропског рјечника. То мјесто сусрета код NIFADOPOULOS 2002: 16 описује се као „ивица митологије“.

⁶⁴ Уп. биљешку о граматичким почецима међу схолијама уз *Граматику* Дионисија Трачанина: ἡ γραμματικὴ... ἡ περὶ τὸν ἑλληνισμὸν... ἀρξαμένη ἀπὸ Θεαγένους..., NILGARD (ed.) 1901 1901: 164.26, те дефиницију у самој *Граматици*: Γραμματικὴ ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων (1). Диоген Лаертије у сегменту посвећеном стоичком изучавању језика пише: Ἑλληνισμὸς μὲν οὖν ἐστὶ φράσις ἀδιάπτωτος ἐν τῇ τεχνικῇ καὶ μὴ εἰκαίᾳ συνηθείᾳ (7.59), в. разматрање импликација таквог става у FREDE 1987, 310-312, те 333-334 за објашњење улоге етимологије као критеријума за ἑλληνισμός.

⁶⁵ Аутономном у односу на философију и реторику у склопу којих су обично било обрађиване теме које ће се издвојити као граматике техне. Сматра се да је њена формализација завршена до првог вијека пр. Хр. и да је обиљежена стоичким доприносом и граматичким радом александринаца и реторског курикулума.

⁶⁶ Спорна је интегралност списка и старина појединих његових дијелова, в. LALLOT 1998: 20-26 за преглед дискусије. Аутентичност првог поглавља је због одјека код других писаца неупитна.

в. пр. Хр., међу шест дијелова⁶⁷ τέχνη γραμματικὴ уврштава и ἐτυμολογίας εὔρεσις. Схолија појашњава то мјесто на следећи начин:

Ἐτυμολογία ἐστὶν ἡ ἀνάπτυξις⁶⁸ τῶν λέξεων, δι' ἧς τὸ ἀληθὲς σαφηνίζεται.⁶⁹

Етимологија је размотавање ријечи, кроз које се очитује истинити [смисао]...

Размотавање ријечи честа је дефиниција етимологије у егзегетским коментарима⁷⁰ и видимо да се и у граматичком домену подразумијева да клупко значења ријечи које се одмотава не предвиђа ниску значења него истинити смисао. Тај смисао (νοῦς), како смо изложили и како исти схолијаст мало касније биљежи, открива *због чега је нешто именовано тако како је именовано* (14.28)⁷¹. Овдје треба запазити да се подразумијева да је референт познат⁷², дакле да се зна чега је то назив, али не и зашто то нешто носи тај назив, односно како се та ријеч односи према ономе што означава, које *својство* ствари изражава и на који начин. Та чињеница се често превиђа, а у том аспекту постоји континуитет од пјесничких етимолошких поигравања, преко Платоновог етимолошког играказа и потоњег философског удомљавања етимологије до њеног инструментализовања у реторици и уврштавања у домен граматике. Такво схватање етимологије не укључује у њене задатке *идентификацију именованог* и управо то је кључно за нашу проблематику.

Узмимо за примјер етимологије Посејдона (Ποσειδῶν). Код Платона (402e) се наводе три могућа објашњења за именовање, уз одговарајуће фонетске примједбе. Наиме, именодавац је упутио на бога окованог морем, па отуд „онај с оковима на ногама“ (ποσίδεσμον) или је хтио да каже да је то „бог који много зна“ (πολλὰ εἰδῶς ὁ θεός) или „онај који тресе“ (ὁ σείων). Дакле, сва Сократова разрјешења у *Кратилу*, подразумијевају да је именован (ὠνομάσθαι τοῦ πρώτου ὀνομάσαντος) бог чији су

⁶⁷ Μέρη δὲ αὐτῆς ἐστὶν ἕξι· πρῶτον ἀνάγνωσις ἐντριβῆς κατὰ προσωδίαν, δεῦτερον ἐξήγησις κατὰ τοὺς ἐνυπάρχοντας ποιητικοὺς τρόπους, τρίτον γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις, τέταρτον ἐτυμολογίας εὔρεσις, πέμπτον ἀναλογίας ἐκλογισμὸς, ἕκτον κρίσις ποιημάτων, ὃ δὴ κάλλιστόν ἐστι πάντων τῶν ἐν τῇ τέχνῃ.(1)

⁶⁸ У једној схолији се уз ἀνάπτυξις додаје ограда „колико је могуће“, у другој „у складу са гласовима“.

⁶⁹ HILGARD (ed.) 1901: 14.23.

⁷⁰ Штајнтал (STEINTHAL 1890) мисли да долази од стоика.

⁷¹ Уп. *Дервенски папирус* XVII, 3-4: δι' ὃ τι δὲ ἀήρ ἐκλήθη δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις.

⁷² Предмет на који се односи ријеч је код стоика τυγχάνων, Секст Емпирик, *Adversus Mathematicos*, VIII, 11-12. Уп. Варон, *De lingua Latina* V 2: Cum unius cuiusque verbi naturae sint duae, **a qua re et in qua re** vocabulum sit impositum, priorem illam partem, ubi cur et unde sint verba scrutantur, Graeci vocant ἐτυμολογίαν, illam alteram περὶ σημαίνωμένων.

домени традиционално познати, који управља силом мора, ἄρχων τῆς δυνάμεως ταύτης [τῆς θαλάττης]. С друге стране, на примјер, стоик Корнут (*De natura deorum*, 4)⁷³ Посејдона идентификује као силу која ствара влагу на земљи и око ње, ἡ ἀπεργαστικὴ τοῦ ἐν τῇ γῆ καὶ περὶ τὴν γῆν ὑγροῦ δύναις, па сходно томе његова етимологија одговара на питање због чега је сила која ствара влагу тако названа. Могући одговори гласе зато што омогућава „пијење“ (πόσις), зато што је она „начин на који се природа зноји“ (λόγος καθ' ὃν ἰδίει ἡ φύσις па отуд φυσιδίων) или зато што је „земљотресна“ (πεδοσειών). И у једном и у другом случају видимо да идентификација именованог није у домену етимологије, то је ствар коју предефинише шири егзегетски приступ, а етимологија је „потврђује“ или „расвјетљава“⁷⁴. Тако Корнут (35-36) Атenu идентификује као Зевсову⁷⁵ интелигенцију (σύνεσις), као провиђење (πρόνοια), а затим каже да је тешко етимолошки размотати (δυσετυμολόγητον) њено име због његове старине⁷⁶.

Дакле, управо је чињеница да идентификација не произлази из етимологије, већ обрнуто, идентификација бива поткријепљена етимологијом (ту је етимологија секундарна), од прворазредног значаја за сагледавање односа етимологије и алегорезе. У савременом истраживању се оне махом копулативно здружују без нарочитог објашњења или се објашњавају разликом њихових модерних корелата, при чему се занемарују оvdје истакнуте крупне неподударности. Идентификација референта је кључна за алегорезу. Нестандардном идентификацијом једног или више конституената неке приповједне цјелине дати наратив се преноси у другу семантичку раван. Етимологија ту може да игра улогу у аргументацији, било у случају када се та идентификација сагледава као једина права, она за коју је ријеч првобитно намијењена, било у случајевима када је тај спој ствари и имена тренутан (тј. у случајевима преспајања, фигуративне употребе ријечи специфичне за конкретни контекст), поткрепљујући слично својство именоване ствари са неименованом на коју се име у конкретном случају односи. Дакле, осим евидентне разлике у предметима ових егзегетских поступака, појединачних ријечи које

⁷³ В. II 2.15.

⁷⁴ У том смислу стоичка етимологија рачуна са алегоријским концептом, што се превиђа код оних истраживача који држе да су се стоици бавили искључиво етимолошким истраживањима, в. II 2.13.

⁷⁵ Који је сам ψυχή τοῦ κόσμου, в. *De natura deorum*, 3.

⁷⁶ 36.1-2: τὸ δὲ ὄνομα τῆς Ἀθηνᾶς δυσετυμολόγητον διὰ ἀρχαιότητά ἐστι...

етимологија тумачи, односно приповједних цјелина, епизода, слика или ликова које тумачи алегореза, ту је и разлика у задацима. Етимологија поткрепљује идентификацију именованог, односно *образлаже* повезаности имена и ствари, а алегореза је одговорна и за *повезивање* имена и ствари, односно за *идентификацију* и за *образложење идентификације*. При овом другом алегоријски тумач се, у одређеним случајевима, може ослонити на етимологију. Асоцијативност као темељ хеуристичке блискости етимолошке и алегоријске егзегезе разлог је због којег су обје наилазиле на амбивалентне реакције, бивале парадигма и оштроумља и безумља, час подругливо, час похвално представљане као ствар надахнућа.

1.2.3 Еухемеризам и палефатизам

Еухемеризам је термин изведен из имена грчког писца Еухемера са краја IV в. пр. Хр. који је тврдио да се иза имена грчких божанстава заправо крију владари из древне историје. Позивао се на споменик са убиљеженим годинама њиховог владања који је наводно открио на једном острву приликом пловидбе Црвеним морем. Постоје основе да се од еухемеризма разликује палефатизам, односно тумачење које се традиционално везује за извјесног Палефата, а он за перипатетичку школу, чију главну активност истраживачи смјештају у трећу четвртину IV вијека (STERN 1996). О самим писцима или ономе што персонификују биће више ријечи у историјском прегледу алегорезе, но за сада је битан однос таквих тумачења мита, такозване *рационализације* мита, према алегорези. Наиме, оба приступа миту, еухемеристички и палефатовски, заснивају се на деконструкцији мита до неког иницијалног историјског језгра на основу којег је надоградњом, преувеличавањем или неразумијевањем настала фантастична, „невјероватна“ (ἄπιστον) прича. Разлика, коју особито подвлачи Стерн, односи се на то што насупрот еухемеризму у коме се пориче постојање традиционалних богова, Палефат избјегава интерпретацију која би негирала постојање (главних) богова. Он настоји да размонтира све неприкладно што им се приписује, па у том смислу ће име бога који се појављује у неприкладном контексту разјаснити метонимијском или метафоричном употребом, али баш зато да би „сачувао“ богове, да не би допали у ἄπιστον корпус. Ограничавајући се на деконструкцију фантастичних чудовишта, мањих божанстава, догађаја и херојских пустоловина, палефатовски опус, чини се, настоји управо супротно од Еухемера, да подстакне вјеру у богове. Сводећи све оно

око њих што је за његово доба било неујерљиво на неспоразум, Палефат показује како је, углавном нехотично, дошло до „корумпирања“ вјерске традиције. Исти циљ, спашавања традиције, стоји и иза тумачења митова о херојима којима се одузимају фантастични подвизи и мегдани, не да би јунаци били одбачени као лажни, него махом да се покаже да су то стварни историјски преци, који су се истакли својим дјелима, значајним и када се разгрне измаштани и лажни слој.

Ту треба запазити да еухемеризам и палефатизам не истражују значење мита, него настоје да виде како је мит настао, шта га је подстакло његов настанак и на који начин је дошло до тога да се на некој стварној основи сазда таква прича. Дакле не ради се о скривеном значењу, нити о првобитном значењу тих прича него о настанку прича, о догађају који их је покренуо⁷⁷. Но деконструисање мита до историјског језгра⁷⁸ на тај начин заправо често укључује анализирање путева конструкције митске приче. Те путеве Палефат реконструираше аналогијама којима се објашњава како стварни и фантастични елемент кореспондирају, етимологијама којима се објашњава како је погрешно схваћена нека ријеч, упућивањима на злорабљене хомониме, пренесене изразе схваћене дословно и сличан арсенал који се упошљава и при успостављању веза између варљивог дословног и циљаног алегоријског смисла. За неке палефатовске деконструкције митских епизода *Одисеје* код Хераклита Парадоксографа (в. II 2.21) чини се да су предложак управо била алегоријска тумачења⁷⁹, док, у обрнутом смјеру, те деконструкције мита улазе у алегорезу на начин да се њима разголићена историјска праслика узима за значење Хомерове слике. Такве случајеве налазимо код извјесног другог Хераклита, који је посветио читаво дјело Хомеровим „алегоријама“, и византијског учењака Јована Цецеса. Они „реконструисану увјерљиву базу“ не узимају за

⁷⁷ В. Палефат, Р 7-9: ...πρότερον ἐγένετο τὰ ἔργα, εἴθ' οὕτως ὁ λόγος ὁ περὶ αὐτῶν. У извјесном смислу може се говорити о томе да је то једино значење који мит има да понуди, ту би значење било синоним за значај, а не „оно што прича казује“. До релевантног догађаја (значења) долази се одбацивањем фантастичног и неујерљивог из митске приче. Она се посматра као носилац лажног значења које је конструисано на основу неког стварног догађаја. За палефатизам та „конструкција“, била хотимична или не, не посједује *истинити смисао*, она је у најбољем случају полазиште за дедукцију. Тек у кључу позне алегорезе митска прича схваћена на палефатовски начин постаје носилац истинитог, реалистичног значења, које је намјерно обучено у фантастично рухо.

⁷⁸ Бројне примјере такве праксе налазимо већ код (прото)историчара и географа који настоје да екстрахују истину из мита: Хекатеј, Ферекид, Хеланик, Херодот итд. В. низ примјера у STERN 1996: 10-16.

⁷⁹ В. Стернову (STERN 2003) анализу већег присуства апстрактних и етичких термина у објашњењима митова везаних за Одисеја него што је то иначе у збирци случај.

полазиште или инспирацију пјесничке надоградње, него за значење које Хомер скривено преноси, за наличје његове слике на које упућује њено варљиво лице. Дакле, еухемеризам и чешће палефатизам налазимо инструментализоване у алегорези која постулира да се неком нереалном сликом, разуму непријемчивом, упућује по одређеном логичком кључу на нешто реално, историји познато⁸⁰. Томе је вјероватно погодовала присутност палефатовског поступка и у наставном процесу, односно реторска вјежбања⁸¹ која су од ученика очекивала да аргументују зашто је нешто у миту ἄπιστον, а по могућности и да упуте на εἶκον, односно да покажу шта се вјероватно збило⁸². Та фамилијаризација са εἶκον свакако је повећавала круг оних који су га доживљавали као ἔτυμον мита, у смислу истините обавијести коју мит може о некој ствари (πρῶγμα) да пружи. Када се таква перцепција укрсти са пјесничким ауторитетом није далеко ни закључак да је и „мудри пјесник“ знао за то ἔτυμον и уствари управо то *имао на уму* и ето алегорезе. Тумачење палефатског типа у функцији тумачења Хомеровог νοούμενον, односно као ἀλληγορομένη ἀλήθεια (Хераклит 42), први пут експлицитно видимо у алегоријском тумачењу хомерских епизода код другопоменутог Хераклита, дјелу који је по свој прилици управо производ реторске средине.

⁸⁰ То се код Цецеса представља као својеврсни пјеснички изазов интелигенцији читаоца, позив на дуел умова, в. III 1.2.3.

⁸¹ В. LAUSBERG 2008: 'ἀνασκευή, *refutatio*' (§1122-1125). Код нас је преведен Афтонијев приручник реторских вјежбања, в. одговарајуће напомене у Јелић 1997.

⁸² То је захтијевало већи степен вјештине него само побијање, који није досежан многима, како читамо у најстаријем сачуваном приручнику реторских вјежбања александријског ретора Елија Теона, написаном вјероватно у I в. по Хр., *Progymnasmata*, 95: τὸ δὲ μὴ μόνον ἀνασκευάζειν τὰς τοιαύτας μυθολογίας, ἀλλὰ καὶ ὅθεν παρερρήκεν ὁ τοιοῦτος λόγος ἀποφαίνειν τελεωτέρας ἐστὶν ἕξως ἢ κατὰ τοὺς πολλούς... Обрађујући ту тему директно упућује на Палефатово дјело (96: καὶ Παλαιφάτω τῷ Περιπατητικῷ ἐστὶν ὄλον βιβλίον περὶ τῶν ἀπίστων ἐπιγραφόμενον, ἐν ᾧ τὰ τοιαῦτα ἐπιλύεται...) из кога потом наводи примјере.

1.2.4 Реторски описи „окретног“ смисла

Тропе као предмет изучавања у граматички срећемо у већ поменутој *Граматици* Дионисија Трачанина⁸³. Студије језика у стоичкој философији битно су утицале на формирање граматике у цјелини, па и на овај аспект анализе поетског стваралаштва, а неки у њима виде и исходште учења о тропима (τρόποι)⁸⁴. Стоици су тему обрађивали у склопу дијалектике (Диоген Лаертије, 7.43). Окрети смисла припадају дијелу истраживања мотивисаном тражењем одговора о настанку и развоју језика, који претпоставља неки првобитни нуклеус имена на основу кога се рјечник шири извођењем и сажимањем ријечи и исказа у нове ријечи. Увећавање се не дешава само линеарно, у смислу да свака ствар има своје име, односно свака ријеч само једно значење. Није јасно кад и зашто долази до удвојавања по стоицима, односно да ли је уопште икад било периода једнозначности, укључујући и сам почетак⁸⁵. По Барвику (BARWICK 1957: 91 и даље) до вишезначности ријечи, „окрета“ у смислу, долази практично на два начина, те је могуће говорити о двије групе тропа. У првој, чије би кровно име била катахреза, до обрта у смислу долази из језичке *нежности*, јер појава на коју се жели упутити нема име па се она означава именом друге појаве⁸⁶. Метафора је ознака за читаву другу групу тропа, гдје преношење имена једне појаве на другу ствар језичког *избора*. За разлику од метафоричне употребе ријечи, код катахресе прави супституент (κύριον ὄνομα) за катахретички употребљен појам у језику не постоји⁸⁷. Ту су дакле катахреза и метафора категорије у које се даље сврставају тропи (изузев оноματοпеје, која је практично пут природног настанка ријечи). Иста матрица језичке неизбјежности односно језичког избора примјенлива је и на принцип стварања вишесмислености у скупу реченица. Питање начина постанка језика, тј. узрока „окрета“ смисла, неопходно је имати на уму ради разумијевања алегорезе посвећене „нехотично“

⁸³ Према KENNEDY 1994: 91, најранији помен изучавања тропа међу граматичарима односи се на Кратесовог ученика Тауриска (II в. пр. Хр.), в. Секст Емпирик, *Adversus mathematicos*, 1.249.

⁸⁴ Теза да извор учења о тропима и фигурама треба тражити у стоичком истраживању широко је прихваћена. Основна студија за та питања је BARWICK 1957. Кенеди (KENNEDY 1994: 91) у свом прегледу историје реторике такође пише да су стоици „вјероватно створили теорију тропа“, док Хилгрубер (HILLGRUBER 1994: 68) доводи ту тезу у сумњу. Сматра да она нема чврст ослонац у изворима што показује релативизујући стоички карактер свједочанстава на која се Барвик ослања.

⁸⁵ В. крај разматрања у LONG 1997 и II 2.14.

⁸⁶ Уп. Квинтилијан, језичка *inopia*.

⁸⁷ Код Квинтилијана метафора као троп покрива и случај гдје не постоји супституент и гдје постоји, али је метафорични појам бољи: „...aut proprium deest aut translatum proprio melius est“ (8.6.5).

алегоријском тексту, односно наративу који је *неизбјежно* такав, а не због свјесног избора његовог аутора.

О живој полемици у погледу дефинисања и подјеле тропа свједочи Квинтилијан⁸⁸. У свом реторском уџбенику, гдје се тропи објашњавају као *verbi vel sermonis a propria significatione id aliam cum virtute mutatio*, одмах у уводу у то питање он истиче да ће материју изложити сходно реторском контексту, односно држећи се само онога што је релевантно за образовање говорника. То подразумијева да ће, како каже, оставити по страни како спорове које су на ту тему покретали *граматичари* између себе, тако и сукобе мишљења између *граматичара* и *философа* (8.6.1-2). Дакле, тропи онако како их налазимо дефинисане у *реторици* само су исјечак из богатог дијалога о механизмима (из)окретања смисла у језику, вођеног у различитим контекстима, подстакнутог различитим истраживачким интересовањима.

У реторици се тропи изучавају као језичка стратегија којом се остварују „врлине“⁸⁹ израза и постижу конкретни циљеви у говору, па посљедично кад она постаје залеђе читавом писаном стваралаштву, и у књижевном саставу. Та сазнања су, разумије се, производ тумачења узорних текстова, но тумачење је за реторску теорију само средство, предрадња. Тропи као свједочанство о мапирању познатих путева посредовања и преношења смисла битни су за тему алегорезе не само зато што су поникли из егзегезе текста, него и зато што су реторски термини потом постали дијелом егзегетског вокабулара. Релевантни су у првом реду метафора, металепса, метонимија⁹⁰, синегдоха, катахреза⁹¹, просопоја (персонификација), емфаза⁹². Побројано, разумије се, не исцрпљује све окрете и скокове смисла са којима рачуна алегореза, нити је ријеч о некаквим конституентима алегорије, која је и сама у истом појмовном систему троп. Посриједи су заправо описи добро

⁸⁸ 8.6.1: quae sint genera, quae species, qui numerus, quis cuique subiiciatur.

⁸⁹ В. KENNEDY 1994: 6 и даље.

⁹⁰ Најчешћи примјер који се држао за опште познат обрт смисла је име бога као ознака за ствар која се налази у његовом домену, попут Хефест за ватру или нпр. Дионис за вино код Еурипида гдје се Полифемово дивљаштво у сатирској игри *Киклоп* огледа и у чињеници да је *τροπικῶς εἰρημένα* буквално схватио.

⁹¹ Уп. Порфирије о Стиги, код Стобеја, II, I, 32: Πάντες μὲν γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν καὶ δαιμόνων δι' αἰνιγμῶν ἐσήμαναν, Ὅμηρος δὲ καὶ μᾶλλον τὰ περὶ τούτων ἀπέκρυψε, τῷ μὴ προηγουμένως περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι, καταχρῆσθαι δὲ τοῖς λεγομένοις εἰς παράστασιν ἄλλων.

⁹² Уп. Трифон, *Περὶ τρόπων*: "Ἐμφασίς ἐστὶ λέξις δι' ὑπονοίας ἀξάνουσα τὸ δηλούμενον..."; Псеудо-Плутарх 26; Плутарх, *De Iside* 372E5; Хераклит 39.12.

познатих начина којима се од примарног долази до секундарног значења. Под одређеним условима ти преокрети смисла могу да учествују у „изокретању“ читаве приповијести.

1.2.5 Алегореза и алегористика

„...лотос, као биљка која има магичну моћ да потисне жељу за повратком кући, симбол је несигурности људске егзистенције која се колеба између сфера емпиријске стварности и митске нестварности.“

Наведено је фрагмент Хојбековог тумачења епизоде код Лотофага, у Оксфордском коментару уз *Одисеју* (НЕУВЕСК 1989: 18⁹³). Када се она сагледа у контексту, постаје јасно да, шта год Хојбек тачно мислио, то се не односи на симболику коју је Хомер уметнуо у пјесму. Говор о *симболу код Хомера* заправо је дио тумачења које се бави начином на који се (кроз истраживање реконструисана) старија грађа рефлектује код Хомера и у том контексту се уствари каже да је *рефлекс лотоса*, онако како га налазимо код Хомера, извјестан симболични показатељ. Хомеров еп се ту посматра као носилац грађе која, по тумачу, свједочи о одређеној фази поимања древног мотива и бајковитог наратива. Тумач препознаје у тој епизоди митски концепт магичне хране с којом се људи срећу иступајући из за њих одређених сфера и закључује да је ова хомерска приповијест настала „рационализовањем“ бајке. У том егзегетском контексту лотос, обична биљка необичног дејства код Хомера, задобија за истраживача другачију вриједност и посредно му казује више него што је Хомер имао на уму.

Хојбеково тумачење нико није и тешко да би назвао алегоријским. Тако се данас натуралистичка школа мита ситуира у контекст научног истраживања мита, а не алегоријске егзегезе мита. Када је пак ријеч о сродним праксама у антици, оне се убрајају у корпус алегорезе, чак бивајући и њена дефиниција⁹⁴. То је сигурно и дијелом због тога што су свједочанства о таквим тумачењима фрагментарна, а колико је проблематично изводити закључке у недостатку интегралних тумачења

⁹³ ...the plant *λωτός*, with its magical properties of suppressing the desire to return home, is symbolic of the insecurity of human existence poised precariously between the spheres of empirical reality and mythical unreality.

⁹⁴ В. II 2.13.

показује примјер овдје из контекста „истргнуте“ Хојбекове реченице⁹⁵. Лонг (LONG 1992) је предложио да се егзегеза попут ране стоичке „разведе“ од појма алегоријског тумачења, будући да се алегореза данас не повезује са пољима научног дјеловања попут истраживања историје религије и мита или студија антропологије којима би њихови напори били суштински блиски. Знатно пак мањег одјека имао је старији Хајнеманов (HEINEMANN 1949) предлог у погледу алегоријских тумачења. Премда та два случаја, колико је нама познато, нису доведена у везу, Хајнеман је заправо одговарао на сличан проблем у ширем контексту хеленске и јеврејске алегорезе, само опречним одговором. Док Лонг покушава да са извјесне праксе скине етикету алегорезе у настојању да њене ауторе ослободи од подсмјеха и приговора да су таленте траћили на неозбиљне теорије (и тако прикаже циљеве стоичких студија митске и пјесничке грађе као посве трезвене, а њихов метод као здраворазумски скептичан и достојан озбиљних научника и филозофа), дотле је Хајнеман покушао да алегоријска тумачења спасе од приговора за ненаучност и неразумност, постулирајући *алегористику* као научни метод. Он додуше прописује као нужан услов примјене метода ствараоца који свјесно алегоријски ствара⁹⁶ када каже да је то „метод тумачења текстова, митова, слика на основу претпоставке да се приповједач или сликар послужио алегоријом у данашњем смислу ријечи, то јест да под ликовима о којима прича подразумијева групе, апстрактне или природне појаве“ (1949: 5)⁹⁷. Видјећемо

⁹⁵ То запажање је данашњем читаоцу разумљиво јер му класичну епизоду реактуелизује дилемом која је за његове уши привлачна и стоји у контексту који је близак једној линији данашњих професионалних читалаца *Одисеје*. Но контексти се смјењују и том смјеном „рјешење“ које се некад чинило самонаметљивим, постаје тешко повезиво са задатком због кога је предложено. Без контекста као одговарајућег стакла које је нашем далекомзору неопходно да би могао да види о чему се „тамо“, у том од нас удаљеном тумачењу, заправо ради, често није могуће видјети ништа осим насумичних конјектура и својевољних читања који се мање или више виолентно опходе према тексту.

⁹⁶ Будући да оперише са термином алегорија и као објектом и као инструментом тумачења, Лонг (LONG 1992) се опредјељује, под утицајем радова који разликују алегорију од алегорезе (како сам истиче у напомени 3, стр. 60), да разликује „текст који се може назвати алегоријским у јаком смислу“ од онога који је алегоријски у „слабом смислу“, гдје би први подразумијевао текст чији аутор намјерно користи алегорију (један од наведених примјера је Дантеова *Божанствена комедија*), а други текст који се тумачи као алегоријски без обзира на интенције његовог аутора (наводи као примјере причу о Пандориној кутији и библијску причу о Адаму и Еви). Осим код њега подјела алегорије на „јаку“ и „слабу“ нашла је одјека у пар радова, поглавито, како се чини, са циљем да се избјегне у енглеском говорном подручју неодомаћен термин алегорезе. Нама се та дистинкција чини сасвим незахвалном са аналитичког гледишта јер пријети да уплете у ионако замршен проблем и питање о „ауторовој намјери“, и то махом у односу на наративе чији је аутор познат колико и непознат.

⁹⁷ Он даље критикује дефинисање алегорезе кроз апологетске мотиве и, осврћући се на митове којима се бавила хеленска алегореза, закључује да су њихови тумачи мотивисани апологијом толико

међутим у историјском прегледу (II 2) битне примјере гдје *алегоријско* није нужно везано за ауторову намјеру, већ може бити ствар природе језика или природе садржаја који се уноси у језик, гдје оно није ствар избора или ауторове свијести, него неизбјежности. Осим тога, постоји и питање аутора, чију намјеру тумач настоји да открије. Намјеру (митског) пјесника или неког оригиналног приповједача митске (пра)приче? Да ли је до алегоријског смисла дошло одмах на извору казивања или негдје у ланцу казивања? Све и када би било могуће направити рез у антици између алегоријске егзегезе која постулира намјеру аутора као одговорну за алегоријски садржај и оне егзегезе која аутора види као нехотичног (пре)носиоца таквог садржаја, већ у следећем кораку бисмо се сусрели са резултатима тумачења ове друге врсте код тумача који стоји на становишту прве врсте (нпр. Клеантове интерпретације код Хераклита).

Друга битна особина Хајнеманове алегористике је укључивање сликарских дјела у објекте егзегезе. Извори пак свједоче не само о сликама, него о томе да су алегоријска тумачења текстова често ишла руку под руку са алегоријским објашњењима обреда, култне пластике и других споменика. Релевантни митски наратив се тумачи уз помоћ свих медијума који га на неки начин рефлектују, као што се и оно шта стоји иза божанства или његовог епитета разјашњава и уз помоћ његовог култа. То је у сваком случају метод широко заступљен у два за алегорезу гласовито везана интелектуална круга, стоичком⁹⁸ и позном платонистичком.

Немогуће је уредити живицу античке алегоријске традиције тумачења тако да она одговара укусу и подјели савремених научних дисциплина, но поједини њени облици посве су блиски савременим историјским истраживањима која сежу ка почецима људске мисли и стоје запитани над истим изворима. Кључна разлика, као и у случају античке и модерне етимологије, проистиче из савремене оријентисаности на разликовања историјских слојева и интересовања за развојне

колико и савремени истраживачи који се питају шта је смисао мита о Крону који једе своју дјецу (1949: 10).

⁹⁸ Њихов главни и неспорни допринос на пољу алегорезе лежи у систематизацији (попут Корнутове) етимолошких разрешења имена богова и божанских епитета, односно систематском евидентирању и изналагању еквиваленција између божанстава и елемената космичког и људског устројства, које су раширене у супститутивној алегорези.

фазе, што је у античкој алегорези само (евентуални) нуспроизвод у потрази за прото-фазом и свевременом истином.

1.2.6 Алегореза у општем егзегетском току

Често се код савремених истраживача налазе оцјене да је алегореза (а) произвољно тумачење текста којим се (б) текст уподобљава неким новим вриједносним судовима или друштвеним очекивањима. Пођимо од проказане сврхе таквих тумачења (б). Постулирајући неку уобичајену сврху којој служе сва алегоријска тумачења, алегорези се приписују безмало задње намјере за разлику од „легитимног“ тумачења које се не дефинише унапријед задатим циљем него просто настојањем да нешто појасни и учини разумљивијим. Проблем је, међутим, тај што је свако тумачење текста својеврсно уподобљавање текста читаоцима, зависно од вриједносних судова и друштвених очекивања, те то не може бити спецификум алегоријских тумачења ма колико често се помињао као такав⁹⁹. Текстови се у начелу тумачењима осавремењују, преводе на језик новонасталих времена, додјељује им се жељена улога у друштву. Уопште узевши, текст се тумачењима одржава у животу и као и све што живи и он се мора адаптирати на средину. Тако он живи на један начин у школској учионици, на други у научним студијама, на трећи у цркви, на збору, при ратном логору, у позоришту, на тргу или приватним сусретима опет другачије, и тако редом. У свим тим различитим срединама тумачење није само подсјећање на текст или разрјешење неких њиме подстакнутих недоумица, него сам живот текста који се на особит начин оприсутњује тиме што се у одређеном контексту и кругу људи промишља. Тај спољни контекст у садејству са личним хоризонтима слушалаца или читалаца утиче на схватање текста, на оно што текст значи и говори присутнима. Тумачећи тумачење Симонидове пјесме у Платоновом *Протагори* Форд (FORD 2005: 28) налази да се може рећи да је тумачење у функционалном смислу *метонимија* за дјело, јер се само тумачење процењује призивајући ријечи дјела која су га подстакле. Том приликом он целокупну књижевну критику оцјењује као *реизведбу дјела (reperformance of the work)* на

⁹⁹ Нпр. за Аристотела у *Поетици*, Аристархов рад и Плутархов педагошки приступ може се примјетити да тумачењем начина на који је код пјесника приказан неморал настоје да покажу како пјесник одговара публику од таквих посрнућа, односно уподобљавају пјесника сопственим моралним назорима и учењима о сврси пјесништва.

контексту примјерен начин (FORD 2005: 29). Контекст реизведбе је увијек друштвени контекст и тумачење које очекује неку публику рачуна и са њеним предиспозицијама и карактером којем уподобљава своју изведбу на начин који држи за исправан и примјерен. У најмању руку прилагођава га оном нивоу на којем претпоставља да ће публика уопште хтјети да га саслуша. То само по себи не значи (свјесну и намјерну) корупцију тумаченог текста, али значи, између осталог, да тумачење свјесно изналази начин да неки текст одржи у одређеној средини и кад се појаве приговори да му ту више није мјесто, на примјер Хомеру међу школарцима. По гласовитом Плутарховом дјелу упућеном омладини која се удубљује у пјесништво, јасно је да то „тумачење за младе“ не мора да иде путем алегорезе. Порфиријеви *Хомерски проблеми* показују да један исти виртуоз може да приступи Хомеру осим у алегоријском и у Аристотеловом кључу. Алегоријска тумачења Хомерових спјегова међу новоплатоничарима који су их усвојили чине се више изазвана општим погледом на оку доступне ствари, него мотивом виндикације Хомера, који је ипак маргинална тема новоплатонистичких егзегетских списа. У хришћанском периоду Хомер као изазов за хришћанске вриједности превазилази се првенствено приступом налик Плутарховом, а не некаквом хришћанском алегорезом¹⁰⁰. С разлога што је могла да послужи „искупљењу“ паганских богова, паганска алегореза Хомера била је у првим вијековима хришћанства изазов сама по себи, но временом су њени богати налази архивирани као дубљи или виши слојеви значења. Постулирајући тобожњи општи циљ алегоријских тумачења заглушују се непосредни контексти у којима су настала, специфична интересовања средине која их је породила, из чије визуре она изгледају бар толико природно, колико су ван ње потпуно неприродна и необјашњива мимо неке специјалне, „регуларном“ тумачењу тобоже несвојствене, намјене. Стога мислимо да се алегореза не може издвојити у односу на другачија тумачења специфичном сврхом. Сврха свих тумачења, па и алегоријског, у начелу је иста, са низом разлика у појединостима.

Што се тиче произвољности метода алегоријског тумачења (а), сама оцјена нужно мора бити донијета помало произвољно, будући да у антици, како је више

¹⁰⁰ В. II 2.25 за алегорезу, за превазилажење Хомера као изазова у ширем смислу в. SANDNES 2009.

пута запажено¹⁰¹, срећемо тумачења само у пракси, не и теоријска промишљања или настојање да се изнађу херменеутичка начела. Алегоријско значење се чини слободни(ји)м од језичких закона. Утисак је да се до „другосмисла“ или „подсмисла“ долази или интуитивним путем или с предумишљајем и да се онда такав смисао накнадно аналитички аргуентује. Значење се „укаже“ или „одреди“ па се онда разумом сагледава како се оно односи према језичким нормама и закључује на који типичан или атипичан начин га оне каналишу. Према томе, алегоријска егзегеза не би била примарно ствар вјештине, односно била би то тек у другом кораку. Од убједљивости тог другог корака зависи и рецепција тумачења, односно да ли ће оно бити прихваћено као исказ о ћуди тумача или тумаченог текста.

Наведено, међутим, не треба да буде повезано са сликом неког тумача који слуша Хомерове стихове, сједи задубљен над својим размотаним свитком или отвореним кодексом или премотава стихове у глави, чекајући на инспирацију и прилику да извали нешто нечувено, мада наравно није искључено да је таквих било. Нити је то нужно тумачење с алегоријским предумишљајем, које има за узрок а не за посљедицу негирање дословног смисла, мада знамо да је таквих било. Нама се чини да тумачење алегоријског смисла примарно треба повезивати са сликом попут поменуते¹⁰² хомерске у којој Патрокло тумачи Ахилову немилосрдност (П 30-35):

μη ἐμέ γ' οὖν οὗτός γε λάβοι χόλος, ὃν σὺ φυλάσσεις
 αἰναρέτη: τί σευ ἄλλος ὄνησεται ὀψίγονός περ
 αἴ κε μη Ἀργείοισιν ἀεικέα λοιγὸν ἀμύνης;
 νηλεές, οὐκ ἄρα σοί γε πατήρ ἦν ἱππότα Πηλεῦς,
 οὐδὲ θετίς μήτηρ: γλαυκὴ δέ σ' ἔτικτε θάλασσα
 πέτραι τ' ἠλίβατοι, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηνής.

Такав мене гњев не снашао каквим ти пламтиш,
 несрећни јуначе! Како потомку ћеш користит' неком
 ако од аргејске војске не уклониш срамотну пропаст?
 Није ти витешки Пелеј, о свирепи човече, отац,
 Тетида није ти мати, – но сиње те родило море
 и стрмените стене, јер немаш милосрдно срце!¹⁰³

¹⁰¹ В. РЕРИН 1994, MOST 1998. НОСЕ 1998 наводи упутство за тумачења сна код Артемидора које с обзиром на праксу тумачења текстова дјелује као сажета литерарна херменеутичка теорија. Но за разлику од ониричких, литерарна теоријска разматрања у антици проблематизују стварање а не тумачење. Реторски уџбеници и теоријска дјела попут Аристотелове *Поетике* или Псеудо-Лонгиновог списка *О узвишеном* не садрже тумачења усмјерена на читаоца и његов приступ тексту, него на ствараоца и оно шта он треба да постигне. Загонетно је за многе и како то да александријски филолози суочени са низом херменеутичких проблема у својој пракси нису дали општа правила која би усмјеравала такву праксу. Чак се ни принцип "Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, који познајемо преко Порфирија, не може ни са каквом сигурношћу приписати Аристарху, већ се у најбољем случају допушта да је нешто попут тога могао рећи.

¹⁰² У II 1.2.1.

¹⁰³ Препјев Милоша Ђурића.

Разрјешење долази спонтано. Сви знају да су Пелеј и Тетида Ахилови родитељи, али Патрокло у једном моменту, кад му се очи отворе за сву Ахилуову окрутност, суочен с непојмљивим степеном његове индиферентности, закључује да му родитељи нису морска богиња и јунак уско повезан с брдом Пелион, него сиње море (θάλασσα) и стрмените стијене (πέτραι). То није вјештачки закључак, асоцијативна мисао која настаје из обијесне доколице. Ако парадигму примијенимо на хомерску алегорезу, то није некаква смишљена акција редефинисања Хомера или спашавања угроженог пјесника који се утапа у мору критике, него животном ситуацијом проузрокован крик спознаје оног чије виђење ствари је измијењено, који помишља да објашњење за оно што не може да као такво појми лежи у томе што то није оно што *се мисли* да јесте. Усљед измјене околности које окружују тумача и предмет његовог тумачења долази до измјене тумачења (била она исправна или не). При томе самом тумачу у датом моменту може бити једино чудно то што је тек тад постао свјестан како ствари „заиста“ стоје. Друго је питање да ли је тумач у праву, али оно што је битно за сам процес јесте да он није изазван вољом тумача већ његовом невољом. Па у том смислу ни произвољност можда није најсретнији термин.

Постоји међутим и другачији приступ у алегорези, у коме се испитује симболичност казаног кроз одређена правила. Такав приступ обично почива на развијеној метафизичкој концепцији, која видиљиви свијет објашњава исхођењем из невидљиве, божанске стварности и начин на који се невидљиво огледа у видљивом одређује правила тумачења, која важе како за видљиви космос тако и за одређене врсте текста и друге људске творевине које су усмјерене ка божанском.

Како и друге врсте тумачења могу да почивају на „откривењу“ а алегоријски тумачи умију да инсистирају на „правилима и законима алегорије“, заправо је мјерљиви дио тог процеса онај који се своди на аргументовање изнађеног значења. Ту је битно питање ситуирања тога што се тумачи, односно унутрашњег и спољашњег контекста. Под унутрашњим мисли се на контекст дјела чији се дио тумачи, на начин на који се тај дио уклапа у цјелину којој припада. Спољашњи контекст одређен је примарно аутором и временом настанка. Када се примјери алегоријске егзегезе оцјењује по освртању на један и други контекст, треба имати на уму да контекстуална анализа није константа античке егзегезе. Протагорин приступ Симонидовој пјесми приказан код Платона занемарује оба контекста.

Мартин Хозе (НОСЕ 1998) је показао низ сродних случајева идући унатраг: Аристофан који у том „егзегетском духу“ цитира Еурипида, Хераклит Хомера, Солон Мимнерма, Хесиод који у *Пословима и Данима* оповргава Ериду опјевану у *Теогонији*. Посматрајући те и потоње случајеве Хозе закључује да је то једна од двије традиционалне линије античке егзегезе. У таквој деконтекстуализацији сваки стих може бити позван да одговара сам за себе и за своју истинитост. Друга линија, оличена у Сократовом поступку, тумачи пјесму базирајући се на унутрашњи контекст и настојећи да реконструише спољашњи. Код Хераклита¹⁰⁴ и Порфирија¹⁰⁵ налазимо примјере посезања за унутрашњом контекстуализацијом као аргументом за алегоријски истумачено које се тим путем приказује као смисао који мотивише ширу структуру епа. Такви и слични случајеви нису добили заслужену пажњу. Међутим, упркос појединим особеним примјерима, античка алегореза Хомера остаје у бити *онирокритичка*¹⁰⁶. Наиме, она не показује настојање да изнађе алегоријске корелативе за сваки елемент алегоријског сегмента, већ углавном издваја поједине тачке ослоња, бира одређени аспект кроз који сагледава смисао, занемарујући друге аспекте који се намећу. То што тај смисао прави проблем некохерентности ако би се растегнуо на све елементе епизоде или шире цјелине чији је дио, није у пољу античке егзегезе било необично. Чини се да је поимање алегоријски (при)казаног уједно подразумијевало да постоји и неухватљиви дио садржаја, налик оном у сновима, који измиче рашчлањењу и опире се логици сижеа¹⁰⁷.

Спољашња, историјска контекстуализација споредна је за многа алегоријска тумачења (из перспективе тумача) зато што смисао који она откривају садржи *истину* која је у начелу доступна сваком истинском мудрацу независно од историјске тачке с које јој приступа. Када се Порфирије директно преиспитује да ли је Хомер одиста могао из свог времена рећи то што његова алегореза открива у пјесниковим стиховима, он закључује да је мудрост ванвремена или боље рећи свевремена. У том смислу, примарни спољни оквир за алегоријске тумаче Хомера је

¹⁰⁴ В. II 2.20, III 1.2.1.

¹⁰⁵ В. III 1.2.2.

¹⁰⁶ Уп. II 1.2.1 самотумачећи Пенелопин сан.

¹⁰⁷ Што је уједно и главна разлика између *алегоријског* које се манифестује у алегорези и апсолутно одређене и рашчлањиве *алегорије* као тропа у реторској концепцији.

изграђена биографија мудрог¹⁰⁸ Хомера. То не значи да они не размишљају о конкретним путевима којима је пјесник могао нешто дознати¹⁰⁹, али значи да су били увјерени да је он могао много тога *исправно* да докучи, особито у домену који се тиче чисте контемплације. То што алегореза открива начин на који је пјесник био у праву с аспекта тумача, има дубоке коријене у општем духу хеленске егзегезе која од успјешне пјесме очекује да пјева καλῶς καὶ ὀρθῶς. Да је зацртана димензија ὀρθότης често ометала доживљај поезије свједоче и бројне егзегетске интервенције које поправљају пјесничку обраду догађаја и упоређују верзије митова из других извора са оним код Хомера¹¹⁰. То је посебан и широк проблем везан за поимање фикције, но битно је имати на уму да је испитивање ὀρθότης обиљежје укупне хеленске егзегезе¹¹¹ и да питање да ли дјело исправно одражава устројство ствари (које је неизбежно тумачево виђење ствари) никад није постало споредно. Рано је истакнуто да такву исправност не треба очекивати, па и да њено одсуство нужно не урушава пјесничко дјело¹¹², али то њу није учинило мањим трном у оку античког и византијског читаоца.

1.3 Закључак

Због свега наведеног сматрамо да је у сагледавању историје алегорезе најсврсисходније *дефинисати кључна питања*, која допуштају оквирну систематизацију могућих одговора, па тиме и јаснију слику ове богате, сложене и разнородне егзегетске традиције. Питања која скупа са низом потенцијалних одговора предлажемо овдје намјесто дефиниције воде рачуна како о оним особинама које су претходне дефиниције, по нама, оправдано издвојиле као одређујуће, тако и о другим особинама чија важност није сразмјерно препозната.

¹⁰⁸ Мудар није исто што и многоучен и у том смислу није проблем да мудрац гријеши у стварима конкретних струка.

¹⁰⁹ Порфирије на примјер излажући алегоријско тумачење пећине нимфи у *Одисеји* размишља о периегетама које је Хомер могао познавати и о томе шта је пјесник сопственом истрагом могао закључити, в. III 1.2.2.

¹¹⁰ По свему судећи, управо су таквим егзегетама, а не алегоријским тумачима, упућене Аристархове примједбе да се држе казаног, в. NÜNLIST 2011.

¹¹¹ В. SCHRECKENBERG 1966.

¹¹² Аристотел, *Поетика* 1460b, о пјесничкој ὀρθότης која не одговара мјерилима која важе у другим вјештинама, о пригодности немогућег под одређеним условима, итд.

- а) Шта се тумачи и која је јединица анализе: мит, пјесништво, артефакт, свештена приповијест?
- б) Ко је аутор тога што се тумачи и да ли је он истовремено и творац алегоријске равни значења: први философи, први примитивни људи, инспирисан или неинспирисан пјесник, несвјесни преносилац или мудрац?
- в) Како тумач схвата објекат тумачења и његовог аутора?
- г) Како се перципира дословно значење и да ли се оно укида? Долази ли до супституције или рашчлањења значења?
- д) Чег се тиче садржај који тумачење открива: космичко-физикалног (устројство свијета), психолошко-етичког (устројство човјека), духовног (виша/божанска/умствена стварност) или историјског (догађаји из живота) домена?
- ђ) Које је становиште условило алегоријски садржај: реторско, мистичко, педагошко, етимолошко и(ли) структурно?

Последње питање је најчешће занемарено, а нама се чини пресудним. Тако смо уочили неколико становишта у тумачењима, која нису нужно раздвојена: (1) *реторско* становиште – алегоријско је ту просто језичко-стилски маневар у циљу произвођења одређеног убједљивог утиска; (2) *мистичко* становиште – по том становишту ријеч је о начину на који се одређено знање сакрива од оних који не испуњавају услове да га приме, било због недостатка предзнања и припреме или урођених способности¹¹³, било због намјере аутора алегоријског исказа да приступ том смислу имају само по неком кључу одабрани; (3) *педагошко* становиште – алегоријски исказ се ту перципира као „заслађено поучавање“; док је мистичко становиште својеврсна стратегија одбијања недораслих или неподобних од одређених знања, педагошко становиште у алегоријском изразу препознаје оруђе за привлачење незналица, који ће се уз помоћ шарених слика радије отиснути у мисаону одисеју и с временом бити у стању да плове озбиљним мисаоним водама¹¹⁴; (4) *етимолошко* становиште – постулира „искварени“ или слојевити

¹¹³ Одређена сазнања се не могу просто *добити* или *примити* као обавештење, него се *стичу* личним прегнућем, морају да се *освоје*. Базично су налик математичком задатку, који за онога коме је резултат саопштен а да он не разумије логику која стоји иза тог резултата, остаје неријешен.

¹¹⁴ Алегоријски исказ ту има пропедеутичку улогу својеврсне поучне сликовнице која развија љубав према књизи и учењу, да би их млади читалац на опште задовољство прерастао и потом прешао на савладавање озбиљне литературе, без слика, нпр. мит као пропедеутика за философију.

наратив, настао различитим историјским наносима, који је нехотично постао алегоријски и који треба рестаурисати алегорезом; (5) *структурно* становиште подразумијева да је говор о одређеним структурама неумитно алегоријски, било зато што су оне одраз других структура, па је говор о њима сам по себи вишезначан, било зато што постоји непремостива дискрепанција између језика и онога што се језиком настоји изразити, па не постоје праве ријечи (κύρια όνόματα) којима се предмет може обухватити; у том другом случају тамо гдје стиже мисао или дух, језик не може да их прати, те мисао или дух похрањују алегоријско у језик, симболе као путоказ.

У појединим случајевима мистичког (2) и структурног (5) становишта „схватање алегоријског“ мора бити *опитно*, мора тећи кроз искуство и промишљање алегоријског и није замјењиво промишљањем дословног разрјешења чак ни толико колико је оригинал доступан путем превода или експланаторног коментара. Наведена четири становишта су појавна, но генеалогски посматрано проистичу или из (перципираних) особина *језика* с једне или из (перципиране) структуре *стварности* са друге стране. У том смислу могло би се говорити о *негативно алегоријском*, које проистиче из недостатака људског језика, било да су се имена, која су с почетка недвосмислено заступала ствари, искварила скупа са потомцима именодаваца, било да су имена од почетка била функционално недостатна да означе ствари. С друге стране било би *позитивно алегоријско*, које не проистиче из стања у језику него из стања стварности у којој су саме ствари вишесмислене, односно која је сама вишестепена. Ту алегоријско произлази из постојања *више сфере* стварности, *несагледивог* или чак *непојмљивог*, које се пројављује у нижој сфери, у сагледивом односно појмљивом.

Овдје дефинисана питања и потенцијалне одговоре треба схватити као оквир наше анализе, с тим да није нужно уклопити свако тумачење у њега. Напротив, смисао датог оквира је да омогући да боље сагледамо и оно што му одговара у потпуности и оно што се не уклапа сасвим.

2. Историјски преглед

2.1 Уводне напомене

Ово поглавље посвећено је представљању историјске путање која је резултовала скупом алегоријских концепција и приступа који су се слили у *хеленску егзегезу текста* и постали њеним саставним дијелом. У том смислу је за наш преглед¹¹⁵ од примарног интереса егзегеза текста Хомерових спјегова, не само због централне теме ове студије, него и због тога што је хомерска егзегеза централна формативна нит грчке текстуалне егзегезе уопште. Хомерски спјегови су први текст који нам је као предмет алегоријских тумачења познат и који при том остаје објекат посебне интерпретативне пажње у времену које пратимо. Хомерска алегореза доспијева и у поље интереса јеврејских и хришћанских заједница, које су у свом духовном средишту имале други канонски текст, али које су се својим школовањем добро упознале са хомерском егзегезом. Заједно са философским и филолошким наслеђем и грчка паганска алегореза узима утицаја на њихову баштину, а уплива има и у обрнутом смјеру. Овдје, разумије се, није могуће испратити јеврејски алегоријски приступ Мојсијевом *Петокњижју* у Александрији или улогу алегорезе у библијској егзегези међу хришћанима. Преглед укључује осврт само на одређене димензије тих пракси, које се у свјетлу преплитања са хомерском алегорезом чине важним. Мишљења смо да се оне не могу уклопити у често прихваћену схему историје алегорезе по којој је ријеч о грчком проналаску изнађеном као лијек за

¹¹⁵ Досад најкомплетнији историјски преглед дао је Жан Пепен (Jean RÉPIN 1976², прво издање 1958) у дјелу *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, гдје је теми пришао с аспекта истраживања мита. Различити приступи, нове студије и налази у међувремену су показали да би закључке по појединим поглављима ваљало мање или више ревидирати. Најновији општи осврт на област даје се у италијанском историјском прегледу алегорије, *Allegoria*, у тому посвећеном „класичном добу“, RAMELLI/LUCCHETTI 2004. Преглед међутим није исцрпан и није сасвим поуздан када је ријеч о приказу нових налаза и отворених расправа. Још увијек су вриједне консултације и пионирске краће студије алегоријског тумачења код Хелена: дисертација Херсманове (HERSMAN 1906), која је добрим дијелом посвећена Плутарховој алегорези и инаугурална дисертација Верлија (WENRLI 1928), која прати трагове хомерске алегорезе кроз историју од Псеуда-Плутарха унатраг, до „предстоичког“ алегоријског тумачења Хомера. Капитална је студија Феликса Бифјера (BUFFIÈRE 1956) *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* која прати како хомерски митови фигурирају у грчкој мисли, па сходно томе захвата и њихов алегоријски третман. За истраживање хомерске егзегезе непроцјењива је исцрпна студија Понтанија (PONTANI 2005*) *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'Odisea*, која документује све ауторе којима се приписује егзегетско бављење Хомером од античких почетака преко византијске традиције до хуманизма и савремених критичких издања. Урађена је као пропратна студија ауторовом издању схолија уз *Oduseju*, од којих су до сада изашла два тома (*Scholia graeca in Odysseam, ad libros α-β*, ed. PONTANI 2007; *ad libros γ-δ*, ed. PONTANI 2010), односно схолије уз прва четири пјевања. Студије консултоване поводом појединачних проблема и представника алегорезе биће напоменуте у даљем излагању.

њихово главно формативно штиво, који онда друге заједнице од њих преузимају, видјевши да се рањива мјеста њиховог канонског текста истим лијеком могу залијечити. Таква механичка путања превиђа чињеницу да је алегоријско тумачење природан и нужан облик разумијевања¹¹⁶, па тако опште сличности у разним таквим праксама могу бити условљене сличном природом самих пракси, а не нужно посљедица директне међузависности. У том приступу се често превиђа и то да усвајање одређених образаца неке τέχνη развијених у другачијем контексту не значи да у контексту у који се они „увозе“ томе није претходило мање или више развијено занимање за оно на шта је та вјештина усмјерена, сходно чему то претходно занимање потом усвојене обрасце мање или више битно одређује, баш као што их и нови контекст на другачији начин осмишљава. Укратко, раширена бољка у пољу истраживања историје алегорезе састоји се у томе што се формалне сличности често представљају као мисаоне сродности, а мисаоне сродности као исход међусобних утицаја.

У поглављу о дефинисању *алегоријског* истакли смо да алегорезу треба сагледати и сходно укупном искуству тумачења. Прожимање интерпретативних пракси у антици отима се разграничавању на бази јасних савремених граница међу књижевним и интерпретацијама у другим доменима. Токове тумачења онога што данас убрајамо у књижевну заоставштину антике у изворима често налазимо сливене са тумачењима митова и старина, обичаја и обреда, слика и скулптура, а у контексту поука које сежу од разматрања о непатвореном искуству свијета и мисли *старих* (οἱ παλαιοί), преко савјета за пригодан израз, до тога како спасити душу. То је битно имати на уму и с тог разлога што овдје није могуће испратити алегоријско тумачење у свим доменима. Такође је ограничење и то што следећа историјска скица *издваја* одређена свједочанства која по свом карактеру припадају или битно одређују традицију алегоријског тумачења *Илијаде* и *Одисеје* и није у могућности да испрати укупни егзегетски ток. Аналитички мотивисано издвајање, у циљу сагледавања историјске присутности алегоријских тумачења, не треба да

¹¹⁶ Стиче се утисак да је дословно разумијевање природно, а алегоријско вјештачко, накнадно измишљено на једном одређеном мјесту одакле се на све стране свијета проширило. Оно што се рефлектује као заједничко у хеленској паганској алегорези, јеврејској у Александрији и потом хришћанској, а бива често описано као „преузето“ од првих у том низу, заправо је „усвојено“ у школама које су фундаментално устројене активношћу првих, односно „укоријењено“ у школској и научној традицији која је својствена свим релевантним групацијама.

допринесе варљивом утиску да је таква традиција *као изолована* икад постојала у антици и византијском периоду. Напротив, чини се да не постоји такав *правац* који његује искључиво овакву врсту егзегезе, она се јавља у различитим контекстима и различитим школама, у различитом опсегу и на различит начин. Ријеч је о приступу који није одређен некаквим прогамским приклањањем тумача одређеном егзегетском правцу, него се јавља као конкретан и специфичан начин разумијевања одређеног дијела текста или одређеног типа материјала у тексту. Алгореза је дакле условљена самим мјестом у тексту или материјом коју њен тумач препознаје као унеколико алегоријску, док он истовремено друга мјеста у тексту неће препознати као таква или ће у истоме препознати више нивоа значења. Напоменимо и то да се по правилу ради о дијеловима текста, да алгореза не бива примијењена на цјелину текста у смислу да постоји низ кореспонденција које се систематски могу примијенити на читав текст, чиме се откључава његова складна „подструктура“ и право значење.¹¹⁷ Заправо грчка паганска алгореза углавном задржава описани (1.2.1) *онирокритички* карактер, уз пар знаменитих изузетака који ће бити истакнути а сугеришу неку врсту помака ка алгорези која рачуна са *архитектонски уређеним* кореспонденцијама (од којих међутим не треба очекивати потпуну композициону разраду и неку ондашњим читаоцима и тумачима туђу мјеру склада).

Теокосмогонија
и алгореза

Стање доказа упућује на то да је код Грка алгореза пјесништва примарно била оријентисана на митски материјал, односно на онај слој у пјесништву који моделује вајкадашњу грађу и дотиче се божанских појмова и централних увјерења

¹¹⁷ На начин како то први пут у потпуности захтијева средњовјековни алегоријски роман, што је у ствари посљедица егзегезе (поглавито библијске) која се до тад већ доминантно усмјерила са (микро)проблемске перспективе на посматрање цјелине дјела. Уп. Дантеова упутства у *Convivio* и *L'epistola a Cangrande* како треба тумачити његово пјесништво, гдје се види да је мјера склада која прожима цјеловиту подструктуру његовог текста плод до кога он долази желећи да одговори на захтјеве егзегезе с којима је упознат (в. прилог о Дантеу у *COPELAND/STRUCK 2010*). Ту је интересантно како све вријеме уствари егзегетски ток формира (реторску) алегорију и како непатворено искуство алегоријског, које алгореза настоји технички (вјештачки) да каналише и логички рашчлани и уреди, рађа из себе све развијенију и беспрекорно структурисану алегорију. Очигледно да формализовање алгорезе претходи формализовању алегорије. Изворно је *алгоријско* у вези са *другом* сфером или другачијом структуром свијести (в. II 1.2.1), док реторска алегорија опонаша ту везу, а суштински стоји у истој сфери као и њен (очекивани) тумач и говори *језиком исте логике*. Алегорија се управљала према егзегези, али кад је испунила њена највиша техничка очекивања егзегеза ју је презрела као јалову, лишену загонетне суштине. Била је то савршено препарирана Сфинга која више ни за кога није представљала истински изазов.

публике којој се пјесма обраћа. Како је општи закључак да се у грчким изворима не срећемо са изворним митом него са његовим стваралачким обрадама, намеће се питање колико су такве обраде митске наративе учиниле алегоријски потентнијима чак и нехотично. Одговор, који би се морао тражити у компаративном поређењу тумачења мита у традицији различитих народа, превазилази ову студију, али смисао отвореног питања је да потцрта исходиште онога што се примарно доживљавало као алегоријско код пјесника: говор о боговима, о општем поретку и његовом постанку. Тејт (Тате 1927) је оправдано истакао значај раних философа који митско-поетски садржај и језик настоје да прилагоде својим космолошким погледима и утицај таквог поступка на оно већ исказано тим језиком. Његов закључак је да су они, будући образовани на Хомеру прије него што су развили своју мисао, у „обрачуну“ са Хомером, реаговали против нечега што су већ били усвојили. Отуд јонски мислиоци остају у „матерњем“, хомерском језику, или, како то формулише Тејт, задржавају стил и рјечник традиције коју су на концу само дијелом одбацили. Њему је зато блиска претпоставка да су „први философи“ били и први који су пошли путем алегоријског тумачења Хомера. Рани философски мислиоци који су се користили митским изразом могли су велике пјеснике доживјети као себи сродне у смислу да су и они изражавали сопствена учења кроз митолошки наратив. Та теза стоји насупрот оне по којој су први алегористи били аполози Хомера, који га из својих „пјесничко-филолошких“ забрана бране од „философске“ критике. Њој у прилог иде неразграниченост тих домена у то доба и одсуство дефанзивне мотивације у примјерима алегорезе које Тејт анализира у својим чланцима. Осим тога, треба имати на уму да не трпи само Хомер нападе. Оспоравања претходника-великана општа су појава борбе за трон учитеља истине, истинске паидеје¹¹⁸ и не ради се о обрачунима „фахова“¹¹⁹ него претендената на престо паидеје. У том смислу битно

¹¹⁸ Мисли се да Хесиод индиректно оспорава Хомера инсистирајући на дидактичкој ноти која треба да подвуче разлику између њега и Хомера, коју касније генерације међутим читавају и у Хомера па их сучељавају у такмичењу. Ксенофан критикује Хомера и Хесиода (DK 21 B11), а анегдота о Питагори који је видио у Хаду на мукама Хесиода и Хомера (Диоген Лаертије VIII 21, гдје се каже да анегдоту преноси Хиероним са Родоса, III в. пр. Хр.) по свему судећи не свједочи о његовом правом односу према њима, али та традиција свједочи о увиђености идеје да су колосални мислиоци увијек у битном у дисконтинуитету са претходницима тј. да су они *први* учитељи (пуне) истине. Хераклит на примјер критикује све поменуте претходнике, Хомера, Хесиода, Ксенофана, Питагору (нпр. DK 22 B56; 40; 106; 129); итд.

¹¹⁹ В. Most 2011, гдје аутор показује да о сукобу пјесништва и философије нема трага прије Платона и сматра да је сукоб Платонова инвенција, уз оградом да то не значи да је Платон свјесно

је имати на уму да је и публика „првих философа“¹²⁰ била такође образована на пјесницима. Стога ма колико особен поглед на свијет хтјели да представе, посезање за увријеженим, савременицима блиским „митско-поетским језиком“, било је неизбјежно, па тако и уношење садржаја у њега. По свој прилици и повезивање метра са традиционалним медијумима истине широког ауторитета треба препознати као разлог што Ксенофан (570-540), Парменид и Емпедокле пишу у стиху, када се философија већ увелико одлучила за прозу¹²¹. Хераклитова ритмично и оракуларно исказана мисао пак једва да може да се означи као прозна¹²². Ту се дакле начин казивања, а не голи садржај, још увијек држи за битан извор ауторитета¹²³. Начином казивања, сугерише се или, у зависности од гледишта, остварује веза с исходиштем истинске спознаје¹²⁴. Хераклит из Ефеса се у папирусу из Дервенија помиње као пандан Орфеју, и по енигматичном изразу и по природи ствари о којој говори (IV). Код Диогена Лаертија се за Хесиода, Ксенофана, Парменида и Емпедокла каже да су философирали кроз поезију (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖν 9.22). Иста формулација се појављује и касније, у позној алегорези Хомера, која се приписује другом Хераклиту о коме не знамо безмало ништа. Он говори о Хомеру и свом имењаку Хераклиту Мрачном као једнако енигматичнима

лажно представљао материју, него је његово тумачење прошлости условљено његовим погледима на старије и савремено пјесништво и философију. Сам поступак којим Платон долази до тог тумачења Мост описује као својеврсну „философску алегорезу“, стр. 18.

¹²⁰ Палмер (PALMER 2000) објашњава да се разлика између οἱ ἀρχαῖοι/παλαιοί/θεολόγοι (гдје се осим Хомера, Хесиода, Орфеја, Ферекида и других убраја и Ксенофан; за употребу θεολογία и корелата код Аристотела в. JEGGER 2007: 7 и даље) и οἱ φυσιολόγοι код Аристотела састоји у томе што су ови други настојали да понуде разлоге или изнађу аргументе за сопствену теорију „постања ствари“. Дакле, учења физиолога се издвајају тиме што они настоје да образложе своје тезе, док је резонување иза теза *старих* или *теолога* непознато. Но унаточ тој кључној дистинкцији у начину на који излажу одговоре, сходно којој им се (не) посвећује озбиљнија пажња, држи се да су и једни и други релевантни за безмало *истородан корпус питања*.

¹²¹ В. Most 1999.

¹²² Уп. Плутарх, *De Pythiae oraculis* (394d–409d): οἴμαι δὲ <καὶ σὲ> γινώσκειν τὸ παρ’ Ἡρακλείτῳ (fr. 93) λεγόμενον ὡς «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει». Хераклитов поливалентни израз, доживљаван у антици као ἀσαφέστερον, Пепен (PÉPIN 1976) описује као мјесто својеврсног каљења алегорезе. Мада се не може рећи да тумачење Хераклита захтијева алегоријски приступ, његов стил писања, који *више указује него казује*, дражи и вјжба алегоријска чула код читаоца.

¹²³ Та међусобна условљеност форме и садржаја се у крајњој линији никад посве не губи, при чему форма не бива само средство којим се садржај изражава, већ може бити и средство његовог провјеравања, (пре)испитивања и самјеравања. Хераклитов говор, на примјер, истовремено дјелује и као метод утврђивања и обзнањивања истине. Да се „традиционални начин“ казивања истине не одбацује сасвим ни при инсистирању на дијалектичком провјеравању истине, имплицитна је тема и студија сабраних у зборнику о Платону и миту: COLLOBERT/DESTREÉ/GONZALEZ 2012. В. особито прву секцију, стр. 13-126, за разматрања улоге и резултата „пречишћене“ традиције митолошког казивања код Платона. Платонова митологија централна је тема и новије српске студије ДЕРЕТИЋ 2014.

¹²⁴ Уп. II 1.2.1.

када богословствују о природи ствари, те поводом Емпедоклових „коријена свих ствари“ закључује да се философ користио хомерским алегоријама (24)¹²⁵. Но та „родословна веза“ није видљива само у појединим језичким и формалним сегментима, који се истовремено и *усвајају* и *редефинишу*, већ и у садржају, како то показују сва разматрања историје философије од Аристотела до данас¹²⁶. Дакле, не само што јонски мислиоци дјелимично задржавају стил и рјечник пјесништва с којима се обрачунавају, него и поједина *увиђања* која потом мисаоно расплићу.

Стога може бити мало сумње да је милетска историја дала импетус за „дубље“ читање пјесника. Она је у најмању руку реинтерпретирала традиционални митски језик, па тако нужно и утицала на његове димензије код Хомера¹²⁷. Дословно пак изналажење првих алегоријских тумача Хомера је подухват перспективан колико и идентификација првог који је алегоријски схватио неку митску слику¹²⁸ а који мора бити старији од Хомера – кога можда није ни било. Но нису сви почети митски и неухватљиви. Треба примијетити да је замах прозе свакако погодовао развоју одређених врста тумачења. Усменост не искључује егзегезу која инсистира на непрозирном значењу ријечи и посредним наговјештајима, као што показују етимолошка и загонетна поигравања код Хомера¹²⁹. Међутим, писана проза расправа свакако погодује егзегези која се не предаје пјевачу, очаравајућем дејству слике и господарењу звука, него се по сопственом такту зауставља запитана над позадином стихова, усредсређујући се се на могући јаз између *очитог* и *нарочитог*

¹²⁵ Уп. PRIMAVESI 2005, гдје се говори о алегорији код Парменида и Емпедокла између осталог и као резултату утицаја алегорезе архајског епа.

¹²⁶ Уп. ШИЈАКОВИЋ, Б. 2002, стр. 328: „Ослањајући се на теокосмогонско пјесништво и истовремено му се супротстављајући, наступајућа философија тематизује цјелокупност оног Јесте, мисаоно га развијајући и конституишући помоћу отмице и неповратног присвајања оних заједничких атрибуција божанског које су биле теокосмогонско постигнуће: сфера онтичког се одређује као оно што је ‘вјечно’ (αἰδιον), ‘нерођено’ (ἀγένετον), ‘бесмртно’ (ἀθάνατον)... Сигурно и удобно мјесто за зачеће философије припремљено је у тамној, моћима онтологизовања обложеној утроби mythos-а, и то уз посредовање из mythos-а настале и од њега отуђене теокосмогоније, која уствари представља божанску историју природе (*historia naturalis*).“

¹²⁷ Тај поступак на дуже историјске стазе треба сагледати и у свјетлу „синхронизације“ грчког језика. Дјела уврштена у канон осим у матичном историјском контексту постоје и у врло утицајном контексту „лектире“. Хомер се са дистанце лакше слива са философима јер „лектирски“ завршавају у сличном корпусу, као што се чинило Максиму Тирском (IV 4).

¹²⁸ Што у основи значи, ослањајући се на формулацију Фрејденбергове (1.2.1 нап. 47), да митска слика није била доживљена као објашњење онога чега је одраз и да се могла самјерити уз неко *друговрно објашњење* истога. Тај процес самјеравања, који је на дјелу видљив већ и у Хомеровом и Хесиодовом третману митског материјала, с развојем појмовних објашњења постаје све раширенији и видљивији, јер сам развој увећава јаз између првобитне слике и њених могућих појмовних функција које се онда из те (последичне) перспективе доживљавају као алегоријски смисао слике.

¹²⁹ За примјере в. RANK 1951.

значења. Таква „истрага“ митско-пјесничких слика и „инспекција“ значења природно добија на интензитету у прози.

2.2 Ферекид са Сира

Ферекид са Сира, који се сматра „оцем“ прозе¹³⁰, повезује се са алегорезом Хомера. Процјењује се да његово зрело доба припада средини VI вијека¹³¹. Нагађа се¹³² да је избјегавајући стих он заправо настојао да дистанцира своје дјело од по тематици блиске Хесиодове *Теогоније*, као и од орфичке пјесме у хексаметру коју познајемо преко *Дервенског папируса*. Док одговори на питања колико је то заиста тако и шта би могли бити мотиви дистанцирања остају хипотетски, оно што дјелује извјесније у свјетлу фрагментарних свједочанстава којима располажемо јесте то да његова теогонија у главним улогама има час карактере попут Хесиодових божанских ликова, час беспочетне и непропадљиве субјекте стварности¹³³ и у том

Ферекид са
Сира
fl. 544.

¹³⁰ За средину шестог вијека везују се још прозна дјела Анаксимандра (610-546) и два архитектонска описа храмова – Хериног храма на Саму скулптора и архитекте Теодора и Артемидиног храма у Ефесу архитеката Херсифрона и Метагена. Кан (КАНН 2003), одступајући од општег мишљења, претпоставља да је прозни спис постојао и знатно раније као средство уско техничке комуникације у одређеним пољима активности попут архитектуре, скулптуре, геометрије и сл. Разлог зашто чујемо за прозу тек са Ферекидом и осталим писцима тог периода, по њему лежи у томе што се тек од тада проза пише *за ширу публику*, тј. специјалне теме се не обрађују више само за уски круг корисника и у том смислу добијају на „књижевном“ квалитету. Кан то назива преломним моментом и сматра да је у том свјетлу оправдано говорити о зачетку прозе у том периоду, јер се она од тада пише *за јавно читање*. У случају поменутих описа храмова, од којих је сваки на свој начин био прави драгуљ архитектуре, то би значило да је постојала намјера да се шира публика упозна са величином архитектонског постигнућа (те стога нису као претпостављени ранији, штуро технички, списи нестали без трага, већ су били познати још Витрувију у I в. пр. Хр.). Своју тезу Кан извлачи као закључак из Хераклитове оптужбе на рачун Питагоре да је овај поткрадао многе συγγραφαί. То би по Кану били различити „научни“ списи, односно различита уско стручна дјела која нису имала публику него мали број корисника. Осим оваквих списа, Кан истиче да наступајућа проза има важног претка у дидактичкој хексаметарској поезији и практичним приручницима за пољопривреду и пловидбу (гдје је хексаметар и у служби мнемотехнике), чију улогу постепено преузима. Тезу критикује Jason G. Hawk, у приказу зборника чији је дио и Канова студија, *Bryn Mawr Classical Review* 2003.07.12.

¹³¹ По најбољој традицији fl. 544-541 пр. Хр. В. SCHUBLI 1990.

¹³² Под божанским именима која се указују као метонимија кроз етимолошке алузије и експлицитна разрјешења. В. КАНН 2003, 143-144.

¹³³ Из мисли Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη произлази не само то да јунаци његове прозе немају исти животни ток као јунаци Хесиодовог дидактичког епа, него и да то нису јунаци истог типа. Говорећи о ономе што је одувијек постојало за разлику од Хесиодових богова који се рађају, Ферекид озбиљно приближава митски језик милетској ἱστορίη (Аристотел за њега у *Μεταφυσίци*, 1091b, каже: μὴ μωτικῶς πάντα λέγειν). Кан (КАНН 2003) његову *Теогонију* описује као „више алегоријску и симболичну од Хесиодове“. М. R. WRIGHT, у приказу Шиблијевог (SCHUBLI 1990) настојања да „реконструира“ Ферекидово дјело (*The Classical Review*, 42/1, 1992: 66-67), говори о „ембрионским филозофским концептима“ који се називају код Ферекида попут: бога демијурга, времена, простора, елемената и еквилибријума. У сваком случају он би био „модел“ једне од карика у ланцу који показује како новија теокосмогонјска мисао „разгибава“ митски језик и познате митске слике и прилике, прилагођавајући их другачијој врсти објашњења стварности.

отклону, који проистиче из *другачијег осмишљавања* митских јунака теокосмогоније, она је сама по себи блиска алегоријском схватању митског. Но питање колико је Ферекид алегоријски разумио Хомера наметнуо је један Оригенов исказ о Келсу у којем се наводи како је Келс тумачио Ферекидово тумачење Хомера. Узме ли се у обзир и то да је исказ дио полемичког списа гдје се Ориген обрачунава са Келсовом критиком хришћанства, јасно је да је често цитирано свједочанство дио поприлично сложеног контекста и да не пружа чврст ослонац за одговор на то питање. Наиме, Келс, према Оригену, тумачи Хомера као да је говорио слично ономе што су говорили Ферекид и Хераклит, па тако мисли да се у епизоди са кивним Зевсом који је Херу везао златним ланцем (δεσμὸν χρύσειον)¹³⁴ ради о богу који рјешава свој сукоб са материјом и приступа њеном уређењу по законима који одговарају слици везивања, с тим што она божанства која се томе противе баца у подземље¹³⁵. Ту се даље наводи и Келсова тврдња да је и Ферекид то под истим Хомеровим стиховима подразумевао, VI 42 (DK 7 B5): *Таῦτα δὲ τὰ Ὀμήρου ἔπη οὕτω νοήσαντα τὸν Φερεκίδην* (φησὶν Κέλσος) *εἰρηκέναι τό· «Κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστὶν ἡ ταρταρὴ μοῖρα· φυλάσσουσι δ' αὐτὴν θυγατέρες Βορέου Ἄρπυιαί τε καὶ Θύελλα, ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ.»* Дакле, фрагмент повезује Ферекидово објашњење локације Тартара и ко доспијева у њега са алегоријским тумачењем везивања Хере. Дилс предлаже да намјесто νοέω треба да стоји ὑπονοέω (DIELS/KRANZ 1960: 49). Но осим чињенице да је Келс сматрао да и Ферекид пише о истом обрачуну као и Хомер, на основу овог свједочанства мало се шта може утврдити о евентуалном Ферекидовом тумачењу Хомерових примисли. Да се, с обзиром на тематику о којој је писао и начин на који је обрађује, Ферекид узгредно освртао на Хомерове стихове или их имплицитно третирао није пак немогуће. Но без обзира на његов однос према Хомеру, извјесно је да његово дјело укључује алегоријско схватање мита као дио развијања сопственог објашњења о постању свијета.

Алегоријска схватања, о чијем присуству свједоче и прво метричко и прво прозно дјело хеленског стваралаштва, морала су имати нарочитог одјека у VI вијеку

¹³⁴ За та тумачења в. LÉVÈQUE 1959.

¹³⁵ θεοῦ πρὸς τὴν ὕλην τοὺς λόγους τοῦ Διὸς πρὸς τὴν Ἥραν, τοὺς δὲ πρὸς τὴν ὕλην λόγους αἰνίττεσθαι ὡς ἄρα ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν πλημμελῶς ἔχουσαν διαλαβῶν ἀναλογίαις τισὶ συνέδησε καὶ ἐκόσμησεν ὁ θεός, καὶ ὅτι τοὺς περὶ αὐτὴν δαίμονας, ὅσοι ὑβρίσταί, τούτους ἀπορριπτεῖ κολάζων αὐτοὺς τῇ δεῦρο ὁδῶ (Ad O 18-24). Уп. σειρὴν χρυσεῖην, Θ 19-27.

с обзиром на општу интелектуалну климу, одређену снажним јонским вјетровима. Она је погодовала учовању важности алегоријских ниша у архитектури митског наратива, захваљујући којима је увријежени митско-пјеснички језик¹³⁶ проговорио на другачији начин о стварности и био у стању да пренесе „потиснуту истину“. Уколико бисмо хтјели да проширимо перспективу и осмотримо карактер и приступ истраживања која добијају замаха у том периоду, могли бисмо рећи да милетска историја полази од тога да физичка стварност није само оно што голо око може да појми, да треба проникнути у оно *иза* појава, у оно што одређује све ствари у њиховој суштини која се открива кроз *поријекло и развој* (φύσις) ствари. У том смислу алегореза Хомера иде у корак са истраживањем свога времена¹³⁷, које настоји да проникне у природу ствари чији одраз на површини хомерског океана није довољно тога откривао.

2.3 Теаген из Регија

Схолија уз теомахију у *Илијади* (Υ 67-75¹³⁸), која се приписује Порфирију¹³⁹, тврди да је алегоријско тумачење одређених неприкладних приказа богова код Хомера било саставни дио већ *првог* дјела написаног о пјеснику, чији је аутор био Теаген из Регија:

τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησὶν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην *κατηγορίαν* οἱ μὲν **ἀπὸ τῆς λέξεως** ἐπιλύουσιν, ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρήσθαι νομίζοντες **ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως**, οἷον ἐν ταῖς ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός,

¹³⁶ Из каснијег развоја се види колико су се мислиоци тешко растајали од њега. На основу радова у COLLOBERT/DESTREE/GONZALES 2012 стиче се утисак да се митолоким казивањем код Платона постиже својеврсно *освештавање* (утврђивање традицијом) „логичног језика“. Отуд потреба за „философским митом“. „Исправни (истинити, философски) мит“ је начин да се докучено и преиспитано представи на општеприступачан начин, на „језику“ који доспијева и до оних сфера човјековог бића које логос не може да ангажује и дотакне.

¹³⁷ Уп. Јегеров опис Анаксимандрових напора (JEGER 2007: 27): „Анаксимандар настоји да нађе кључ за скривену структуру стварности, истражујући начин на који је она постала то што јесте. Ово прегнуће можемо да видимо у ревности којом он тежи да открије математичку пропорцију и хармонију у односима света као целине и његових делова. (...) ако ту схематизацију света осмотримо као уметничко дело, оно је снажан израз уверења којим он приступа свету као целини и тврдње да универзум мора имати рационалан смисао.“

¹³⁸ Коментар се пак односи и на друге сукобе међу боговима, а поглавито на теомахију у Φ 383-513.

¹³⁹ Дио његових Ὀμηρικὰ Ζητήματα, чија је само прва књига сачувана а остатак је познат преко извода из дјела у виду коментара и напомена (схолије) на маргинама рукописа Хомерових спјегова (в. MACPHAIL JR. 2011: 3-10). Порфирија као аутора ове схолије препознаје први Херман Шрадер (Hermann SCHRADER).

τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχει ἡ ἐναντίωσις καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως. μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ **ταῖς διαθέσεσι** ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνην τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, καὶ προσοικειοῦσι τούτοις· οὗτος μὲν οὖν **τρόπος ἀπολογίας** ἀρχαῖος ὧν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως.¹⁴⁰

Излагање о боговима је у цјелини прожето неподобним и исто тако недоличним; наима он казује приче о боговима које им не доликују. *Оптужбе* те врсте неки разрјешују **на основу дикције** (ἀπὸ τῆς λέξεως), сматрајући да се све речено на алегоријски начин односи на природу *елемената* (τῆς τῶν στοιχείων φύσεως), као у случају супротстављености богова. Наима кажу да суво бије битку са влажним, топло са хладним и лако са тешким. Поред тога, вода има својство да гаси ватру, а ватра да исуши воду. Исто тако свим *елементима*, из којих се све састоји, својствен је опонент те је могуће да у једном моменту у дијелу наступи пропадање¹⁴¹, док цјелина (τὰ πάντα) опстаје вјечно. (Кажу да) он приказује битке тако што ватру именује Аполоном, Хелијем или Хефестом, воду Посејдоном или Скамандром, а мјесец опет Артемидом, зрак Хером и тако даље. Слично томе је и када *својствима* (ταῖς διαθέσεσι) додјељује имена богова, разборитости име Атена, неразборитости Ареј, путености Афродита, *логосу* Хермес¹⁴², и поистовјећује их¹⁴³. Дакле такав **начин одбране**, који је пак врло стар и сеже још до Теагена из Регија, првог који је писао о Хомеру, јесте та врста [разрјешења] *на основу дикције*.¹⁴⁴

Након тога иста схолија наводи још двије врсте разрјешења оптужби за неподобно и недолично представљање богова, *на основу обичаја* (ἀπὸ ἔθους) и *на основу ондашњих прилика* (ἀπὸ τοῦ καιροῦ τοῦ τότε). Приступ „на основу обичаја“ подразумијева одбрану (ἀπολογέομαι) практично путем историјске контекстуализације, у којој се узима у обзир да су то биле важеће представе о боговима за то вријеме и да су подударне са представама на завјетним даровима или у мистеријским обредима. Приступ „на основу ондашњих прилика“ проблематичне представе оправдава (παράμυθέομαι) као одраз доба у Хеллади у којој су владали краљеви, па измишљене приповијести о боговима уствари одговарају људској природи краљевског рода који је у то вријеме оснажио.

¹⁴⁰ Грчки текст према издању ΜΑCΡΗΑΙΛ JR. 2011.

¹⁴¹ Борба богова као борба елемената и код Хекатеја из Милета DK 8 A2.

¹⁴² Нека издања додају у низ и Лето, која се у потпунијим тумачењима јавља као име за заборав (τῇ λήθη δὲ τὴν Λητώ), те се *логос* оvdје обично тумачи као *говор*.

¹⁴³ Буквално: и са тим [sc. боговима] повезују [диспозиције].

¹⁴⁴ Ако није другачије напоменуто, изворни текст преводио је аутор ове дисертације.

„Оптужба“ (κατηγορία) је ту општи израз за разноврсне приговоре на дјело, који се не тичу само подобности садржине, а који се као проблеми рјешавају у егзегези¹⁴⁵ и у том смислу укупни карактер античке егзегезе је апологетски¹⁴⁶. Испоставља се проблем на основу кога се пјесми спочитава мањкавост, а онда егзегета налази рјешење, које оповргава „кривицу“ пјесме, доказујући да је проблем у кривом тумачењу (које је само погрешно или инсистира на за успјелост пјесме небитним погрешкама), односно да рјешење лежи у бољем читању. Тако, на примјер, већ у следећем питању које Порфирије обрађује (*ad Y 232-235*) стоји да неки пјесника оптужују за противрјечност, па Порфирије на основу ближе анализе пјесникове дикције, односно пажљивијег поређења два стиха по разним основама, указује да не постоји противрјечност. Тај општи тон укупног егзегетског контекста често се превиђа када се цитира ова схолија. Добар дио егзегезе конституишу заправо разни τρόποι ἀπολογίας и отуд рећи за алегорезу да је апологетски метод не значи и указати на неку њену специфичност, напротив. Због хронолошке блискости са Ксенофаном из Колофона (565–473. г. пр. Хр.) често се свједочанство о Теагеновој алегорези узима као директна потврда да је ту заправо посриједи дефанзивна досјетка, „филолошки“ одговор на „философске“ насртаје на Хомера, о чему је већ било ријечи. Но осим претходно реченог, треба примјетити да, према садржају оvdје наведене схолије, која је крунски доказ таквог апологетског исходишта алегорезе, исти мотиви стоје и иза егзегезе која почива на историјској контекстуализацији пјесме. Чињеница да је идентификовање проблема у пјесми имало инкриминишућу ноту, а изналажење рјешења ослобађајућу, свједочи прије свега о полемичкој позадини егзегезе и не значи нужно да рјешење није старије од проблема, односно да се тумачење дато у рјешењу измишља тек пошто је одређено мјесто (од неког) проблематизовано. Поред тога, дефанзивност рјешења сама по себи не чини дубиозним и неискреним покушаје да се пјесма исправно схвати, већ

¹⁴⁵ Доминирају дјела под називом Проблеми (Προβλήματα), Питања (Ζητήματα), Апорије (Απορήματα) гдје се дају λύσεις – рјешења или објашњења поводом одређених проблема или потешкоћа везаних за текст (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). Оvdје ће бити упућивано на дјела тог корпуса као на „проблемску литературу“, „проблемски жанр“ и сл.

¹⁴⁶ Уп. офанзивни подтекст проблема и дефанзивни карактер рјешења у излагању у XXV глави Аристотелове *Поетике*, које се може посматрати као сума дотадашњег егзегетског дискурса по „тачкама оптужнице“ или τὰ ἐπιτιμήματα (ἢ γὰρ ὡς ἀδύνατα ἢ ὡς ἄλογα ἢ ὡς βλαβερά ἢ ὡς ὑπεναντία ἢ ὡς παρὰ τὴν ὀρθότητα τὴν κατὰ τέχνην).

свједочи о томе да у проблемској литератури имамо трагове некад врло живе и усијале расправе. Ствараоци, особито велики и утицајни, традиционално су извођени пред оштар¹⁴⁷ суд. Тон пледирања једнако је присутан и код Аристотела или код Аристарха, но њихова рјешења се по правилу не држе за обешчашћена „ниским побудама“ одбране. Глас да од Теагена, оца хомерске егзегезе и хеленског језикословља уопште, потиче и алегореза, убједљиво свједочи да то чедо античке егзегезе не треба доживљати као њено несретно копице, настало усљед велике невоље, када је, растресена због осуда Хомера као недостојног, у мраку очајања пристала на све само да пјесника спаси.

Ламбертон (LAMBERTON 2002: 189) је подвукао важност сврставања алегорезе у приступ на основу дикције. Како год ἀπό τῆς λέξεως треба ближе одредити¹⁴⁸, остаје да је то тумачење које полази од језика и приступа проблему испитујући начин изражавања, што значи да је по аутору схолије у питању разоткривање онога што је инхерентно тексту, а не онога што га споља одређује. Са схолијама постоји општи проблем датовања информација које налазимо у њима; тако је и извор Порфиријеве схолије непознат. Код Татијана налазимо податак, који потиче из јонске логографије, да је Теаген живио у доба краља Камбиса (580–559. г. пр. Хр.), односно девет вијекова прије Порфирија. Изузев ова два сачувана су још два кратка свједочанства о њему. У оба, као и код Татијана, за њега се каже да је писао о Хомеру¹⁴⁹, при чему се не прецизира ништа о начину на који је то чинио. Такво стање свједочанстава побуђивало је сумњу да је у наведеној схолији можда посриједи анахронизам. Из досад изложеног слиједи да се оно што нам она казује о Теагеновом дјелу заправо добро уклапа у то вријеме и истраживачи су данас углавном сагласни да је то случај.

¹⁴⁷ При том неријетко и немилосрдан, хировит, неправедан, произвољан, каприциозан итд.

¹⁴⁸ Не укључује само избор ријечи и начин изражавања. Приступ се у схолијама демонстрира различитим тумачењима семантичког домета ријечи и исказа, укључујући на примјер логику реченог и прећутаног.

¹⁴⁹ Татијан наводи Теагена као првог у низу раних писаца који су истраживали о Хомеровој поезији, његовом поријеклу и времену његовог процвата (*Oratio ad Graecos* 31.16: περὶ γὰρ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου καθ' ὃν ἦκμασεν προηρεύνησαν πρεσβύτατοι μὲν Θεαγένης τε ὁ Ῥηγῖνος κατὰ Καμβύσην γεγονώς καὶ Στησίμβροτος ὁ Θάσιος...). Биљешка уз *Граматику* Дионисија Трачанина именује Теагена као зачетника изучавања граматике у традицији (ἡ γραμματικὴ περὶ τὸν ἑλληνισμὸν) која досеже свој врхунац са Аристотелом и перипатетичарем Праксифаном (*Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam, Scholia Vaticana*, стр. 164, ред 26). У византијској Суди стоји само: ὁ περὶ Ὀμήρου γράψας. Помиње га још једна схолија уз Хомера (A 381) као извор за *varia lectio*.

2.4 Питагора

Различите тезе се сукобљавају око тога како Теагенову алегорезу треба замишљати и контекстуализовати, па су неки, понукани географском блискошћу, предложили да сачуваној слици недостају питагорејски кругови под чијим утицајем „*ῥαφιατικὸς*“ Теаген пише. Постоји школа мишљења која алегоријски приступ Хомеру приписује Питагори (570-549)¹⁵⁰. Директних свједочанстава о томе *немамо*, а ослонац за овакво мишљење тражи се у свједочанствима о праксама каснијих питагорејаца – о улози коју су избори из Хомерових стихова имали¹⁵¹, етичким тумачењима Хомера у склопу питагорејске паидеје¹⁵² и одјека питагорејских учења у касније забиљеженим алегоријским тумачењима¹⁵³. Колико је ипак све могуће приписати Питагори и раним сљедбеницима остаје спорно. Детјен (DÉTIENNE 1962) и француски истраживачи који му претходе показују да је Хомер уживао позитивну рецепцију у питагорејским дружинама, *θίασοι*, VI вијека, но веза између неке ране егзегезе¹⁵⁴ тог периода, која се покушава реконструисати,

Питагора
570-549

¹⁵⁰ В. DÉTIENNE 1962: 61-81, те сличне закључке који му претходе: DELATTE 1915: 109-136 и BOYANCE 1936: 121-131. WENRLI 1928: 94 такође мисли да је алегореза код Теагена вјероватно плод питагорејског утицаја. BUFFIÈRE 1956 не придаје значај питагорејцима, признајући њихов утицај у алегорези тек од Плутарховог времена, и представља дисонантни глас у француском хору. Детјен у поменутој студији мисли да је „мистичка“ алегореза, коју Бифјер вреднује суштински као тековину новоплатонизма, присутна већ од VI вијека и да има питагорејски коријен. И у овом случају важи проблем уопште везан за истраживања о Питагори – могуће му је приписати све, то јест препознати га као оца свега. Ширење питагорејства на југу Италије последице Питагориног доласка у Кротон око 530. и дјеловање Теагена из Регија из, како се чини, двадесетих година истог вијека примамљиво је повезати; Детјен чак покушава да докаже да је Питагора проналазач алегоријске егзегезе у цјелини. В. критику на релевантне тезе: THESLEFF 1963 и BARON 1964 (који предлаже разматрање везе Теагена из Регија с орфичарима у Кротону, што је такође магловита тема, која обилује спорним питањима, међу којима је и њихов однос са питагорејцима).

¹⁵¹ Према новоплатоничарским изворима (Порфирије, *Vita Pythagorae*, 32; Јамблих, *De vita Pythagorica* 111.113), они су били саставни дио химни које су пјевали ради умирења (*καθημεροῦν*) душе.

¹⁵² По питању моралисања уз Хомера треба бити опрезан, јер чини се да постоји општа тенденција да се коришћење Хомерових јунака у моралним парадигмама поистовјети са тумачењем Хомерових епова, па се тако и морална поука која се на ту парадигму надограђује посматра као оно што Хомер, према том аутору, каже. Међутим, често те намјере да се заиста да тумачење уопште нема, него се просто користи хомерска слика да би се илустровало неко мишљење које је сагласно са (претпостављеним) Хомеровим погледима, али их нужно не изражава.

¹⁵³ Код Хомера тако „питагорејска“ интерпретација препознаје учење о небеској музици у звуку стрела, *ad A 46*, (Хераклит, 12.2-13.1; уп. примјер који помиње THESLEFF 1963: 561, *Scholia in Hesiodum, Ad Theogoniam* 275: *ἴν' Ἑσπερίδες λυγύφωνοι: διὰ τοῦτο τ<οι>αύτας καλεῖ, διότι κατὰ μουσικὴν ἄρμονίαν οἱ ἄστέρεις κινουῦνται*), кружни ток свемира у обраћањима код Кирке (Псеудо-Плутарх 126); монаду кроз наротив о Протеју (Јамблих, *Theologoumena arithmeticae*, 7.20-23) итд.

¹⁵⁴ Каснији *Питагорини симболи* (Πυθαγόρεια σύμβολα) заправо су збирке најприје усмено преносених изрека и поука сматраних за Питагорине. Представљају најранију записану форму Питагориних учења, која се код Аристотела (и у списима исте традиције) називају *ἀκοῦσματα*, а *σύμβολα* другдје (BURKERT 1972: 166). У тој употреби *симбол* има значење знамења по коме се неко препознаје. Ријечи учитеља су тако знамење по коме се познају његови ученици (в. поглавље II 3.1.3

и каснијих питагорејских интерпретација артикулисаних прије свега у платоничарским круговима јесте нит заплетена са многим другима. У недостатку писаних свједочанстава није могуће поуздано установити хијерархију релевантних утицаја. Раној фази питагорејства приписује се увјерење о смисленој (суштинској) вези између ствари и назива, односно мисао да је од свих бића по мудрости одмах иза броја онај који је надјенуо стварима име¹⁵⁵. Такав однос према језику, скупа са тајновитошћу која је пратила Питагорино учење, свакако чине питагорејску дружину „повољним утицајем“ на мистички доживљај језика и интерпретативну „иницијацију“¹⁵⁶. Међутим, још значајнији би био њихов однос према броју, односно начину на који број заступа собом означено,¹⁵⁷ у чему се можда крије заматка једног по својој природи другачијег алегоријског схватања у односу на просто *супститутивно* које видимо у Порфиријевој схолији и које подразумијева да конкретна представа стоји умјесто апстрактне (идеје). Бернард (BERNARD 1990) питагорејство разматра као погодно тле за развој посебне врсте алегорезе, коју назива *дијеретичком*¹⁵⁸ (διαίρεσις). У таквој егзегези конкретни лик у причи се не

за генезу и питагорејско значење термина). Символи нису изворно алегоријски, колико су енигматични за непућене који не познају контекст и предмет исказа. Корисне назнаке о томе садрже Аристотелови фрагменти из списка о Питагори, а каснија традиција се већином ослања на несачувани спис извјесног Андрокида који се помиње од I вијека пр. Хр. Ту се о Питагориним симболима говори као о ἀνίγμματα, о загонеткама које крију мудрост језиком неразумљивим за неинициране (BURKERT 1972: 174). За нас је занимљиво прво свједочанство о њима, изгубљени егзегетски спис који се датира око 400. пр. Хр. Συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησις, за чијег се аутора Анаксимандра из Милета у Ксенофонтској *Гозби* каже да је алегоријски тумачио Хомера. Он стоји на зачелу богате традиције тумачења Питагориних симбола, која је мјестимично садржала и алегоријску интерпретацију Питагориних исказа, која, чини се, произлази из превођења тих учења из религијско-ритуалне сфере у опште-назорни контекст, у етички наук. При томе је бивало гласова који су инсистирали да се ти искази имају и дословно поштовати. За садржински преглед тих изрека и историју интерпретације у антици са библиографским напоменама в. BURKERT 1972: 166-192. Случајеве алегоријског „задебљања“ код првобитно дословних ритуалних изрека издваја RICHARDSON 1975. На том примјеру се види колико је несигурно претпостављати неки континуитет у егзегетском приступу чак и када се ради о истој школи мишљења. Осим тога, ваља имати на уму да се нешто што је у првом кораку само поредба са хомерском сликом у неком следећем кораку може изметнути у алегоријско тумачење.

¹⁵⁵ Према симболу који налазимо код Прокла, *In Cratylem*, 16, 5.27-62: ἐρωτηθεῖς γοῦν Πυθαγόρας, τί σοφώτατον τῶν ὄντων· ἀριθμὸς ἔφη· τί δὲ δεύτερον εἰς σοφίαν, ὁ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος.

¹⁵⁶ Налик посвећеницима у мистерије и они су изгледа вјеровали у кључ (бројеви) у који се посвећеници упућују да би разумјели оно што им се одиграва пред очима, у њиховом случају и ушима (музика). Уп. Порфиријев исказ о два начина Питагориног казивања, *Vita Pythagorae* 37: ὅσα γὰρ μὴν τοῖς προσίοῦσι διελέγεται, ἢ διεξοδικῶς ἢ συμβολικῶς παρῆναι.

¹⁵⁷ Уп. Димон (1990: 16): „... питагорејска наука има за циљ да открије својства предмета који не припада чулном искуству, али се јавља као модел на основу којег је могуће објаснити постојеће појединачне примјере, или конструисати нове. Овај архетип, који филозофи називају суштином или предметом по себи, постаће предмет платоничарских и аристотеловских разматрања.“

¹⁵⁸ Донекле се формално преклапа са старијим појмом „мистичке“ алегорезе, но разлика је значајна. Док је „мистичка“ категорија која се односи на садржај који се у тумачењу открива

укида, већ се у њему по аналогији препознаје одраз идеје од које он зависи и због које има својства каква има¹⁵⁹. Предмети у митској причи такође могу бити протумачени као одрази идеје. Аутор сматра да се дијеретички методолошки образац не може посматрати као постао из супститутивног, него као независна грана алегоријског поимања чији извор не утврђује. Ипак изражава слутњу да би извор требало тражити у питагорејском окриљу, но вјероватно тек у конјункцији са Платоновом мишљу која је пресудна за поимање структуре у којој оно што постоји на једном нивоу на одређен начин заступа оно што постоји на вишем нивоу.

Кога год убрајали у алегоријске тумаче Хомера током VI вијека, Теаген из Регија се не мора разјашњавати у свјетлу једног посебног утицаја. С обзиром на изворе који га не повезују са одређеном школом или учењем, природнија је претпоставка да он биљежи интерпретације поријеклом из различитих мисаоно-религијских окриља. С обзиром на историју прозних списа, одиста је могуће да је прво дјело посвећено искључиво тумачењу Хомера Теагеново и по логици ствари такво дјело, као и сами хомерски спјевови који су резултат богатог епског искуства, морало је бити резултат претходног егзегетског искуства. Но битно је запазити да, овако како је формулисана, Порфиријева напомена о Теагену *не тврди* да су се конкретни наведени примјери алегорезе налазили код Теагена, већ само да је сам *начин* (τρόπος) тумачења био у употреби (к)од Теагена. То се често превиђа. Стога мора остати отворено питање, колико је развијено било алегоријско тумачење које му је претходило и на који начин га је он у својој и, по свему судећи, првој хомеролошкој студији заступао.

Наведена схолија садржи, дакле, тумачење теомахије, гдје су неки од богова „који се окупљају у трвењу“ (θεῶν ἕριδι ξυνιόντων, Υ 66) уствари *елементи* (*састојци*) од којих је све састављено и који су по природи међусобно

(физикални, етички, мистички тј. метафизички), дијеретичку алегорезу Бернард одређује методом, односно начином на који тумач садржај доводи у везу са текстом који тумачи. Садржај који она открива може да се тиче и физике и метафизике и етике. Детјен и та линија која постулира Питагору као оца свеколике алегорезе, почевши од супститутивне, нису помирљиви са Бернардовом теоријом. Бифјер, који мисли да питагорејци нису оци чак ни „само“ мистичке алегорезе (BUFFIÈRE 1956: 520), доноси тај закључак на основу истих примјера које разматра и Бернард кад помишља да би у њима могло бити коријенитог питагорејског доприноса. Но први их посматра само са становишта садржаја, а не и начина везивања садржаја за тумачени текст, те се њихови закључци у суштини не искључују међусобно.

¹⁵⁹ Ближе о дијеретичкој алегорези и основу према супститутивној в. II 2.17.

супротстављени. Тумачење одражава теме и становишта присутна у *Περὶ φύσεως*¹⁶⁰ разматрањима. Осим на начин на који је свијет устројен, који би илустровали Аполон, Хелије, Хефест, Посејдон, Скамандар, Артемида, Хера, дио приказаног сукоба односио би се и на поједине међусобно супротстављене диспозиције, односно на људско устројство које је такође обиљежено опонентним дејствима¹⁶¹. Разборитост (Атена¹⁶²) се бори против неразборитости (Ареј) и савладава жудњу (Афродита¹⁶³). У схолији, као и у потпунијем тумачењу теомахије у том духу код Хераклита (54-58), тзв. природњачка и етичка алегореза нису паралелне интерпретативне опције (односе се на различите сцене/богове), него комплементарне. Метонимијски употребљено име бога налазимо већ код Хомера¹⁶⁴. С краја петог вијека у Еурипидовом¹⁶⁵ сатиричном *Κικλόπυ* (520-525), чији насловни јунак мисли да је у мјешини збиља главом и брадом бог Дионис, видимо да већ само дивљи простак, који својом вољом стоји ван свих људских токова, може да не препозна такву употребу божанског имена.

2.5 Метродор из Лампсака

У прву половину V вијека пада активност Метродора из Лампсака¹⁶⁶, који је иза себе оставио репутацију да је све код Хомера претворио у алегорију (*πάντα εἰς*

Метродор из
Лампсака
†464.

¹⁶⁰ B. DIELS/KRANZ 1956 (III, Worteindex): 90, 243-244 (βαρύς-κοῦφος); 209-210, 484-485 (θερμός-ψυχρός); 300, 441-442 (ξηρός-ὕγρός). Уп. дијеретичку алегорезу теомахије код Прокла (*In Platonis rem publicam*, I 87-95) скупа са анализом Бернарда (BERNARD 1990: 79-91).

¹⁶¹ Код Хераклита (54) се говори о пороцима (κακία) и врлинама (ἀρεταί).

¹⁶² Зна се за изгубљено дјело Демокрита из Абдере (460-370) под насловом *Тритогенеја*. Није извјесно шта је тема дјела, али чини се да је ту Атена фигурирала као име за разборитост (φρόνησις) а њен епитет τριτογένεια везивао се за узорно мишљење, говорење и дјеловање (појављује се на више мјеста, в. нпр. DK 68 B 2= Орион, *Etymologicum*, 153.5: βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως, καὶ πράττειν ἃ δεῖ.; код Евстатија ad II, II 521: τὸ λέγειν καλῶς τὸ νοηθέν, καὶ τὸ ὀρθῶς πράττειν αὐτό). За алегоријску перцепцију Атениног рођења в. LEITAO 2012: 108-117.

¹⁶³ Уп. игру ријечи Ἀφροδίτη и ἀφροσύνη код Еурипида у *Тројанкама* (983-992).

¹⁶⁴ Име бога стоји за област његовог дјеловања, нпр. В 426 Хефест као ватра, Афродита као љубав(ни чин) χ 444 итд., в. LATACZ 2010: 127 (BK II 2, ad В 426). О архајском поимању бога као антропоморфне личности, с једне стране, и чврстог повезивања богова са функцијама и областима у којима се њихов утицај очекивао, с друге в. BURKERT 2011²: 280-290.

¹⁶⁵ Уп. Зевс као αἰθήρ у Еурипидовим фрагментима (ed. NAUCK) 941-943. Код њега су препознати многи алегоретски одјеци, у смислу да се поиграва са неким алегоријским схватањима мита гдје у ствари богови фигурирају као физички елементи, неки концепт или психолошка одлика, нпр. у *Тројанкама*: Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν 886, ὁ σὸς δ' ἰδῶν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις 988.

¹⁶⁶ В. најновији Калифов осврт на ову тему (CALIFF 2003) који надограђује старије „реконструктивне“ предлоге (Nestle, Reinhardt, Buffière). О вриједности самих свједочанстава у изворима в. HAMMERSTAEDT 1998 гдје се износе тезе против приписивања свих у изворима наведених идентификација Метродору као што се то иначе чини, па и у чланку ЈАНКО 1997 на који се Калифов надовезује. Да су постојали они који су се бавили сличним тумачењима (Филодемови ἔνιοι) и да је

ἀλληγορίαν μετάγων¹⁶⁷). По Диогену Лаертију (2.11), он би био први који се позабавио „природњачком материјом“ код пјесника, но на вриједност придјева πρῶτος код Диогена се не може пуно полагаати. Ако се његовом исказу смије допустити релативна вриједност неке новине, он би у сваком случају упућивао на то да је алегореза у VI вијеку код Теагена или карактером или опсегом била тек скроман плод у односу на изданке егзегезе међу Анаксагориним ученицима. Метродор је био Анаксагорин ученик и по Диогену Лаертију превазишао је у тумачењу Хомера свог учитеља, за кога се ту каже да је (n.b.) *први* који је показао да се Хомерова поезија тиче врлине и правде¹⁶⁸. Исказ је често цитиран као аргумент да се Анаксагори (500–428. пр. Хр.) треба приписати етичка алегореза, но ово свједочанство је заиста слабашан ослонац за такву тезу. Етичка егзегеза мита и Хомера, која се базира на извођењу узоритих поука, могућа је и без алегорезе¹⁶⁹. Једино што се може поуздано закључити јесте то да је Анаксагора имао позитиван однос према Хомеру и да није држао да су хомерски спјевови косе са његовим погледом на свијет. Могуће је да је афирмативан однос Анаксагоре према Хомеру, који је дозвољавао да пјесник задржи ауторитет, утицао на то да Анаксагорини ученици „потпуније“ усагласе учење свог и „народног“ учитеља, тако да они дословно говоре о истом само на другачији начин. Из византијског извора сазнајемо да су анаксагоровци тумачили (ἐρμηνεύουσι) богове који се појављују у митским наративима (τοὺς μυθῶδεις θεούς), Зевса као ум (νοῦς), Атenu као вјештину (τέχνη)¹⁷⁰. Према Филодему из Гадаре, који пише у I в. пр. Хр., Диоген из Аполоније (fl. 425), који је сматрао да Анаксименов ваздух као извор свега посједује и интелигенцију (својеврсно укрштање Анаксименовог и Анаксагориног учења), препознао је у Зевсу ваздух „јер он све зна“. Такво препознавање „истинитог а не лажног, *митског*, казивања о (једном) богу“, како је тај поступак описан код Филодема, тешко је оквалификовати без контекста¹⁷¹. Такви и многи слични

Метродор еминентни представник такве алегорезе није спорно, но колико су сачувани примјери заиста само његова заоставштина или у којој мјери, није неспорно.

¹⁶⁷ Татијан, *Ad Graecos* 21 (DK 61 A 3)

¹⁶⁸ Δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβῳρῖνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὀμήρου ποίησιν ἀποφῆνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης: ἐπὶ πλεῖον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνόν, γνῶριμον ὄντα αὐτοῦ, ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν.

¹⁶⁹ В. нпр. MONTIGLIO 2011, која даје преглед философске рецепције Одисеја и једва да се дотиче оне алегоријског карактера.

¹⁷⁰ В. Георгије Синкел, *Chronographia* (ed. DINDORF 1829), 149c (стр.282).

¹⁷¹ DK 64 A 8: Δ. ἐπαινεῖ τὸν Ὀμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διειλεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομιζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἶδέναι τὸν Δία λέγει.

примјери свакако упућују на алегоријско схватање мита (што не имплицира нужно егзегезу Хомера, особито ако се мит узгредно тумачи у склопу излагања сопствене „приповијести“), додуше само у мјери у којој се у њему препознаје нека истина, у којој он није „само мит“, што је у то вријеме већ синоним за лаж. Но чини се да се „митско“ у значењу „лажно“ не схвата толико као ознака за одсуство истине у садржају колико као атрибут начина исказивања тог садржаја који доводи до заблуда у његовом разумијевању. Присуство истине, поред и испод свих заблуда, јесте оно што изазива алегорезу.

И док је могуће да су у другим случајевима посриједи спорадични осврти на митско-пјеснички материјал или суптилнија излагања која раскривају драгоцену у њему¹⁷², Метродор из Лампсака је изричито упамћен по егзегетском дјелу посвећеном Хомеру и чини се да његов алегоретски подухват није добио конкурента у укупној традицији хеленске алегоријске егзегезе. Иако је у питању магловита фигура, његови обриси су најјаснији међу именима из тог периода којима се приписује откривање „примисли“ код Хомера. Осим наведених мјеста код Татијана (II в. по Хр.) и Диогена Лаертија, Метродор се помиње као алегоријски егзегета и у Платоновом *Ијону* (530c), а на основу одреднице о Агамемнону код Хесихија (299) мисли се да Филодем из Гадаре такође говори о њему (DK 61 A 4¹⁷³). Док је свједочанство о њему код Платона у најбољем случају амбивалентно, код Филодема и Татијана се таква егзегеза доживљава негативно. Управо због тога није лако разлучити колико је заиста у питању озбиљно преношење конкретног Метродоровог приступа, а у којој мјери је приказ карикатуралан или просто произлази из низа сличних примјера те врсте интерпретације која се подвргава порузи¹⁷⁴. Шта год била пуна истина, *новина* која му се приписује укључује алегоријско тумачење јунака. Тако се у Татијановом коментару каже да код Метродора (вјероватно у дјелу Περὶ Ὀμῆρου које се у изворима помиње) богови нису оно за шта их држе људи који им подижу светилишта него су то ипостаси природе

¹⁷² Уп. Шијаковић, Б. 2002: 268-269 гдје се при разматрању о Емпедокловим коријенима који носе имена богова напомиње да код предсократоваца није толико ријеч о идентификацији τὸ θεῖον са ἡ φύσις, колико о „онтолошком претакању“; уп. и тумачења појма *божанског* на стр. 158-159.

¹⁷³ Περὶ ποιημάτων, 2 = P. Herc. 1676 fr. 2.20 sqq.; I в. пр. Хр.

¹⁷⁴ Помиње се и у Порфиријевим *Хомерским питањима*, ad K 252, у неалегоријском контексту појашњења Хомеровог πλεῖον.

(φύσεως ὑποστάσεις) и устројства¹⁷⁵ елемената (στοιχείων διακοσμήσεις), док хероји такође не постоје осим као дио те исте природе (τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντες). У фрагменту Филодемовог дјела наводи се тумачење „оних лудака“ које Ахила поистовјећује са сунцем (ἥλιος), Хектора са мјесецом (σελήνη), Хелену са земљом (γῆ), Париса са ваздухом (αἴρ), Агамемнона са етером (αἰθήρ), а одређене богове са дијеловима утробе – Аполон је жуч (χολή), Деметра јетра (ἥπαρ), Дионис слезина (σπλήν). ХАМЕРШТЕТ (Hammerstaedt 1998) остаје усамљен у скептичном ставу да наведене идентификације не треба приписати Метродору, јер сумња да мотив није да се представи Метродорово тумачење, него да се тумачења тог типа обесмисле па је по њему дати низ насумичан, мада прихвата да је код Метродора морало бити ново то што је алегоријски тумачио јунаке¹⁷⁶. Калиф с друге стране, прихватајући дато код Филодема као Метродорову егзегезу, настоји да за сваку појединачну идентификацију нађе оправдање у тексту епова. Како аргументација не може бити, као што је то често случај, етимолошка, могла јој је дати повода нека поредба у тексту. Како би различите поредбе дале различите резултате, Калифов закључак је да до утврђивања ко је шта долази секундарно. Имајући у виду учење о начину на који функционишу јединице у космосу и људском организму, Метродор, по тој претпоставци, бира за њих адекватне еквиваленте у Хомеровим ликовима, с обзиром на њихову улогу у наративу, њихов опис и међусобне односе. Тако у наведеном видимо јунаке као елементе космоса и богове као елементе људског тијела, односно елементе структуре макрокосмоса и микрокосмоса¹⁷⁷. Закључке старијих истраживача, поглавито Ричардсона и Бифјера, Калиф употпуњава и реконструише потенцијални интерпретативни контекст у коме су те идентификације функционисале. По тој реконструкцији, однос Хектора и Ахила одговарао би односу мјесеца (Хектор попут мјесеца: Θ 555) и сунца (Ахил у сјају оружја као сунце на изласку: X 134-135), не зато што не би могло да се нађе повода и за обрнуто (Ахилово оружје као мјесец T 374) одређење него зато што Хектор задобија славу скинувши Ахилово оружје са мртвог Патрокла, што би изражавало

¹⁷⁵ Именица διακόσμησις се обично преводи као *поредак*, али због множине овдје се вјероватно мисли на групације састојака, уређене структуре различитих „једињења елемената“.

¹⁷⁶ Он је такође мишљења и да је други дио Татијановог свједочанства *reductio ad absurdum* која се изводи из Метродоровог начина тумачења богова, а не одраз стварног познавања Метродорових интерпретација.

¹⁷⁷ Што се доводи у везу са Анаксагориним учењем у којем се рефлектују извјесне аналогije између (организма) свијета (као макрокосмоса) и (организма) бића које постоји у том свијету (као микрокосмоса), уп. DK 59 A 43-48.

Анаксагорино учење да мјесец добија свјетлост од сунца. Исто тако, кад Ахил убије Хектора и скине са њега оружје, то изражава способност сунца да помрачи мјесец. Хелена је центар радње у *Илијади* па је отуд изједначена са земљом јер се све око ње врти (тако већ RICHARDSON 1975), *ваздух* који грли земљу у Анаксагориној философији има одговарајући корелат у Парису. Агамемнон је најмање убједљив дио те слике, но као хијерархијски начелствујући, он се као *етер* надвисује над свима. По Ричардсону, етер ужиже сунце и чини да оно кружи, као што Агамемнон покреће рат и управља њиме. Питање изједначавања богова у *Илијади* са дијеловима људског тијела доста је сложено и понуђени одговори настоје да повежу улогу коју је античка медицина приписивала тим органима са функционалним сферама богова¹⁷⁸.

Оваква тумачења фрагментарних тумачења су добрим дијелом спекулативна, но није од пресудне важности да ли су она у појединостима тачна, колико је битно учити да постоји могућа контекстуализација у којој дате подударности имају смисла и одражавају у одређеној мјери радњу епа. За оног који потпуније познаје контекст релевантних учења, оне су утолико смисленије, мада не нужно и убједљивије. Данас кад је тај контекст могуће само блиједо реконструисати, кроз њега изнуђени смисао може бити само нејасан обрис правога смисла овакве алегорезе. Но он и такав неизоштрен свједочи о једном интересантном хоризонту Хомерових читалаца, на коме се помаља Анаксагорино тумачење свијета пресликано у Хомера. Треба ипак са резервом прихватити закључке на основу тих фрагмената, јер се не може узети да је такво тумачење епа систематски елиминисало дословну раван и разрађивало све појединости његове радње тако да се хармонично уклапају у алегоријски садржај¹⁷⁹. Већ и по напору потребном да се изгради референцијална раван у којој функционишу „суштински“ односи, јасно је да је она крајње крхка и да не може изнијети радњу и догађаје епа у цјелини. Утврдити да је то просто грешка (која би се некако и свим алегоријским тумачима непримјетно поткрала) значи превидјети евентуалне разлике у перспективи односно претензијама тумача. У недостатку контекста ми не можемо

¹⁷⁸ Тако NESTLE 1907, в. CALIFF 2003: 32-33. Аполон би се као онај који доноси кугу везивао за жуч, као одговорну за акутне болести. Тумачење Деметре и Диониса се доводи у везу са сјеменом и вином, као најважнијим формама Сувог и Мокрог и као такве сматране су темељним за људски опстанак.

¹⁷⁹ Уп. како то Калиф неосјетно анахронистички чини (CALIFF 2003: 30): *whenever the poet mentions the name Achilles...*

знати да ли је за Метродора било довољно да уочи да је нешто одређено унутар епа (крупна слика односа, издвојене сцене, неко од њега издвојено „срце“ наратива) подобно да уоквири неку суштину. Нама је неопходна чврста референцијална раван у којој ће сваки стих имати задовољавајући одраз, али у античкој егзегези уопште узевши постоји тенденција селективног усмјеравања интерпретативне пажње: проблем на конкретном мјесту – рјешење конкретног мјеста. Чак и када се испостављени проблем рјешава на бази сазнања получених из других мјеста у тексту или путем контекстуализације, ријетко се срећемо са проблематизованом *цјелином текста*. У том смислу не мислимо да је Метродор изашао на особито заоглас због тога што његово тумачење, као и сва друга, није било функционално за сваки појединачни стих. За оптужбу и поругу да је он „све претворио“ у алегорију довољно је било то што је алегоријски истумачио и све главне људске јунаке *Илијаде* а не само богове. Но још битније је то што он људе идентификује са традиционално божанским доменима, а богове са дијеловима људске утробе. По нама је то оно што је било довољно нечувено, културно шокантно или неукусно да га упише у егзегетске „луђаке“.¹⁸⁰

2.6 Софисти

О Глаукону који се помиње уз Метродора у Платоновом *Ијону* не знамо ништа експлицитније¹⁸¹. Ту поменути Стесимброт из Таса и Анаксимандар из Милета припадају софистима у Атини на прелазу између V и IV вијека. По Фајферу (PFEIFFER 1968), софисти се нису користили алегорезом пјесника¹⁸², али је Ричардсон тај став

Софисти
V-VI в.

¹⁸⁰ С тим да је тешко био толико луд да би помислио да ће Хомера од нечега „одбранили“ ако открије у његовом приказу богова слику људске утробе. Уп. и лошу репутацију Продика због свођења богова на ствари од којих су људи имали значајну корист, па су их зато обожили. В. о Плутарховом ставу према сличним тумачењима у II 2.18.

¹⁸¹ В. RICHARDSON 1975: 76-77.

¹⁸² Пепен (PÉPIN 1976) и они који говоре неупитно о алегорези код софиста заправо се ослањају на фрагменте Продика са Кеја (465-415): причу о Хераклу, која садржи персонификацију *Κακία* и *Ἀρετή* (Ксенофонт, *Memorabilia* II 1,21-34 = DK 84 B 2) и његова објашњења да су људи све оно што им је корисно, попут ријека, мјесеца, сунца, претворили у богове (DK 84 B 5). Прича о Хераклу је сасвим транспарентна, дословно разумљива. Порочност и Врлина се самопредстављају и уопште не постоји ништа енигматично што би изискивало алегорезу. Фрагменти који се тичу тога да су стари вреднијући високо вино, хљеб, воду и ватру, створили Диониса, Деметру, Посејдона, Хефеста не говоре о тумачењу митских прича него о тумачењу постанка представа о боговима и побожности. На тој линији су генерацију млађа Еухемерова (крај V, умро на почетку IV) објашњења у изгубљеном дјелу *Ἱερά ἀναγραφή*, гдје је тврдио да је на својим путовањима нашао споменик краљевима који су носили имена грчких божанстава, односно да су богови уствари деификовани владари (уп. Евсевије, *Praeparatio evangelica*, II 2 55, Секст Емпирик IX, 17-18; 51). Како њихову праксу представљају помени у каснијим изворима, ни Продик ни Еухемер нису (алегоријски) тумачили мит, али је могуће да су

подвргао ревизији и закључио да постоји основана сумња да су то они ипак чинили. У Ксенофонтској *Гозби* (III 5-6) Анаксимандар и Стесимброт се, на супрот рапсодима који нису познавали Хомерове ὑπόνοιαи¹⁸³, помињу као учитељи који су за новац могли да понуде озбиљнију поуку о пјеснику. Занимљивији је глас о Анаксимандровом несачуваном егзегетском спису Συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησις, који се датује око 400. пр. Хр. и стоји на почетку богате традиције тумачења Питагориних симбола, која је мјестимично садржала и алегоријску интерпретацију Питагориних исказа, како је већ поменуто. Посредни трагови могуће алегорезе пјесништва, које детаљно испитује Ричардсон (1975)¹⁸⁴, налазе се упоредо са различитим другим запажањима попут реда ријечи и просодије, епског рјечника, културних разлика и развоја, пјесникових техника увјеравања¹⁸⁵. У појединим случајевима наметало би се питање колико је евентуална алегореза плод намјере да се „горњи“ смисао укине или прошири, открије Хомерова „примисао“, а колико резултат спонтаног саображавања старих приповијести логици савремене перцепције стварности.

2.7 Антистен

Спор око тога да ли су киничари алегоријски приступали пјесништву је такође неријешен, премда се често то питање не манифестује као спорно, односно многи аутори ће представити једно или друго као неупитну чињеницу. Евентуална пресуда у овом спору, било позитивна било негативна, у свјетлу недостатка таквих њихових тумачења не чини се међутим нарочито пресудном. Оно што је битно јесте

Антистен
445-360.

нашли подстицај у алегорези мита, односно да је она широко отворила врата деконструкцији митских представа о боговима. Извори свједоче да је њихова „деконструкција“, скупа са Палефатовом, дјелимично инструментализована у алегорези за својеврсну реконструкцију мита, о чему је већ било ријечи.

¹⁸³ Што само по себи може да подразумева и различита деликатна питања или минуциозно тумачење, а не само „алегијски смисао“, в. II 3.2.

¹⁸⁴ Пошто је претресао одјеке њиховог бављења Хомером, закључује да је „врло могуће“ (*very probably*) да Анаксимандар није презао од алегорезе, а да је Стесимброт упражњавао многе методе међу којима је „поприлично вјероватно“ (*quite likely*) била и алегореза. Ови коначни судови су (самосвјесно) условни, како и показује начин на који су исказани и, с обзиром на расположиве доказе, у великој мјери зависе од „личног укуса“, али анализа која им претходи је детаљна и критична.

¹⁸⁵ Постојало је увријезано гледиште у литератури да „озбиљно граматичко“ коментарисање и алегоријско тумачење не иду скупа (оно још увијек одјекује неким радовима), па би се тамо гдје фрагменти сугеришу да су обоје ишли руку под руку обавезно препознавала погрешна атрибуција, нпр. Порфиријева схолија уз К 252 која се позива на Метродора из Лампсака, в. нап. 174. Међутим од почетка па до „конзервираних“ издавана алегорезе у Византији налазимо је неријетко напоредо са различитим другим проблемским рјешењима.

да чак и ако је алегореза била присутна, она је морала бити далеко суптилнија од Метродорове и тек мјестимично кориштена у њиховим етичким тумачењима. Прича о киничарима отвара се обично Антистеном¹⁸⁶. Судећи по насловима његових изгубљених дјела код Диогена Лаертија (6.17-18),¹⁸⁷ хомерске теме су му биле изразито блиске. У његовим бесједама јунака¹⁸⁸ нема ничег алегоријског, епски јунак постаје парадигма одређених врлина на основу неке особине или поступка који се издваја и наглашава у таквој рецепцији. Постоји тенденција да се свако етичко, позитивно тумачење које извлачи неки општи принцип или поуку на основу неке поетско-митске приповијести назове алегоријским, упркос томе што се оно ослања на дословну раван приче¹⁸⁹. Тако се, на примјер, из наслова *О Полифему или пијанству* напречац извуче закључак да је ријеч о алегоријском тумачењу. Такви скокови у закључивању нису ријеткост. Ријечи ὅτι τὰ μὲν δόξη, τὰ δὲ ἀληθεία εἴρηται τῷ ποιητῇ¹⁹⁰ дуго су биле тумачене као показатељ алегоријског приступа пјесништву и главни аргумент да је то била окосница Антистеновог тумачења Хомера¹⁹¹. За тај његов став чујемо у бесједи Диона Хрисостома и на том мјесту се

¹⁸⁶ B. HERSMAN 1906: 16; WEHRLI 1928: 64-65; HÖISTAD 1951 ('Was Antisthenes an allegorist?', *Eranos* 49); TATE 1953 ('Antisthenes was not an allegorist', *Eranos* 51); (нама недоступан) LAURENTI, Renato, 'L'iponoia di Antistene', *Rivista critica di storia della filosofia*, 17, 1962: 123-132; PFEIFFER 1968: 36-37; RICHARDSON 1975: 77-81, PÉPIN 1976: 106-109; HILLGRUBER 1989; (нама недоступан) PÉPIN, Jean, 'Aspects de la lecture antisthénienne d' Homère', in: M.-O. Goulet-Cazé/ R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993: 1-13.

¹⁸⁷ Περὶ ἐξηγητῶν, Περὶ Ὁμήρου, Περὶ Ὀδυσσεύς, Περὶ τῆς ῥάβδου, Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου, Περὶ Ἑλένης καὶ Πηνελόπης, Περὶ Πρωτέως, Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεύς, Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος, Περὶ Κίρκης, Περὶ Ἀμφιαράου, Περὶ τοῦ Ὀδυσσεύς καὶ Πηνελόπης καὶ περὶ τοῦ κυνός.

¹⁸⁸ Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος и Ὀδυσσεύς ἢ Ὀδυσσεύς λόγος (Caizzi, F.D., *Antisthenis fragmenta*, Milan 1966: 24-28= Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1990: V-A, 53; V-A,54). Изражена је сумња да су заиста његове, в. Goulet-Cazé, 'L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthè', у: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (eds.), *Σοφίης μαϊήτορες „Chercheurs de sagesse“*. *Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, 5-36.

¹⁸⁹ Тако на већ помињаном мјесту у HERSMAN 1906: 16. Херсман у продужетку упућује на мјесто код Јулијана (Πρὸς Ἡράκλειον κυνικὸν περὶ τοῦ πῶς κυνιστέον καὶ εἰ πρέπει τῷ κυνὶ μύθους πλάττειν, 4.34-36) за потврду да је Антистен практиковао алегорезу. Но Јулијан ту заправо каже да је Антистен саопштавао своја учења уз помоћ митова (διὰ τῶν μύθων ἀπήγγελλε), попут Ксенофонта и многих других којима, нешто ниже, Јулијан прибраја и Платона (10.11 и даље). Сам пак Јулијан стоји под утицајем новоплатоничарске употребе мита, коју наводи међу примјерима добре праксе и види је као истоврсну изворној Платоновој.

¹⁹⁰ Дион Хрисостом, *Orationes* 53.4 = ed. CAZZI 58 = SVF I 274

¹⁹¹ Чини се да ово постаје опште мјесто од Зенгебуша (SENGBUSCH 1861: 106) и задражава се упркос приговорима који се чују већ од објаве његове *Homeric dissertatio prior*. За историју дебате и списак пасивних и активних учесника види HILLGRUBER 1989: 15-16. Хилгрубер сам покушава да докаже да мјесто код Диона ипак упућује да се Зенон бавио алегорезом пјесништва, иако сам Антистен није. Тврдња да је пјесник у појединим дијеловима говорио у складу с истином не значи нужно да се до те истине долазило алегоријски. Друга рецепција максиме разумије да је посриједи дистинкција између дословног саопштавања истине и прикривеног – кад пјесник говори по мњењу (κατὰ δόξαν) а заправо саопштава истину само на алегоријски начин. Тејт (TATE 1930: 8-10) пише да потврда за такву употребу δόξα која би упућивала на алегоријски смисао недостаје, док истиче случајеве гдје се тако објашњава одређена неистина код Хомера, која се „не преправља тумачењем“.

каже да је ту тезу разрадио Зенон. Чини се да је свака веза са стоичком праксом на том пољу аутоматски уносила конотацију алегоријског приступа пјесништву, иако докази о улози алегорезе у стоичкој школи, поготово за прве стоичаре, ни издалека нису тако недвосмислени како је то безрезервно узимано, о чему ће бити ријечи ниже (II 2.13). Тумачење тог мјеста код Диона је преиспитано и данас су истраживачи углавном сагласни да ту није ријеч о алегорези. Чак допуштају да је ријеч о својеврсној антиципацији касније развијених приступа у духу Аристотелове препоруке у *Поетици*, попут узимања у обзир увјерења која су била на снази у доба аутора (1460b35).¹⁹² Нама се чини битним запазити и то да је *природно* и чак *нежно* да приступ Хомеру попут Антистеновог, који има за циљ *етичке* поуке, ставља себи у задатак да разликује оно што је код пјесника у складу с истином и оно што није, полазећи од схватања која су била на снази у његовом времену. Ту кључ није у алегорези, него управо у слободи да се такво етичко тумачење одређеним стиховима код пјесника не мора уопште бавити ако они не нуде подобне обрасце и узоре¹⁹³. Просто речено, нешто код пјесника је свевремено а нешто савремено и сходно томе ваља очекивати да се узор и ослонци у расуђивању траже у ономе првом а свједочанство о конкретном историјском контексту у овоме другом. Издвајање онога што је (по сопственом суду издвојитеља) κατὰ ἀλήθειαν дио је природног и опште посвједоченог настојања да се позивањем на прошлост одржава континуитет у истини.

Дакле, до нас доспјело свједочанство о Антистеновом приступу Хомеру нема ослонца у алегорези. Трагови који потенцијално упућују на алегоријско схватање неких богова општа су појава код разних писаца¹⁹⁴ и не сугеришу сами по себи

В. и сам контекст, односно претходни пасус, у коме је Дион Хрисостом овлаш дотакао питање алегорезе у виду својеврсног екскурса да би напоменуо да није лако судити о таквим тумачењима, што сугерише да у даљем излагању није о томе ријеч. Слично BUFFIÈRE 1956: 146-149, 205. HILLGRUBER 1989 оспорава Тејтово појашњење мјеста које је у међувремену превагнуло, но он се притом ослања на тумачење Зенона по угледу на Хераклита као стоика, што је оповргнуто (BUFFIÈRE 1962, xxxi-xxxix, Хилгрубер то не помиње), и приказ стоичког приступа пјесништву код Цицерона (*De natura deorum*), чија вриједност је озбиљно релативизирана (LONG 1992).

¹⁹² У том погледу је интересантно и да му се у схолијама приписују и објашњења која се ослањају на контекст и полазе од околности у којима се нешто исказује и које лице даје исказ (λύσις ἐκ προσώπου). Нпр. у вези противрјечности између приказа киклопског живота као слике златног доба и стихова који казују о непоштовању људских и божанских закона, Антистен мисли да је Полифем био једини неправедан међу Киклопима.

¹⁹³ Уп. Плутарх, *Quomodo adolescens*, 20f: αὐτὰ γὰρ εἰσὶν ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι καὶ ἀληθεῖς, ἐκεῖνα δὲ πέπλαστοι πρὸς ἐκπληξιν ἀνθρώπων.

¹⁹⁴ На основу схолије уз стихове О 121 (fr. 56, ed. Caizzi) говори се о потенцијалном идентификовању Атене са мудрошћу. Уп. изјаву Сократа у *Кратилу* (407A-B), гдје стоји да у

алегорезу пјесништва као доминантно усмјерење већ просто прихватљиву могућност. Битније је пак учити да, у тумачењима која се тичу самог Одисеја, Антистенов приступ Хомеру јесте етичка егзегеза, али не алегоријским путем¹⁹⁵. Тако код њега јунакиња Калипсо¹⁹⁶ не постаје никакав апстрактан концепт задовољства, Одисеј одбија конкретну заводљиву богињу¹⁹⁷ која би му пружила задовољство. Таква тумачења, која одвајају физичко од духовног да би истакла предност коју по њима Одисеј даје духовном¹⁹⁸ (јер одбија прелијепу богињу зарад премудре Пенелопе), држе да је у *идеји* дјела, односно у идеји епизоде у спјеву, присутно оно што се у каснијем алегоријском окружењу доживљава као *садржај* дјела. Док је у алегоријским тумачењима, која су можда директан потомак дидактичко-етичког тумачења попут Антистеновог, Калипсо име за задовољство и искушење а не за непредвидиву хомерску љепотицу која не зазира ни од чега ради испуњења своје жеље, она то код Антистена недвосмислено још увијек јесте. Стога Антистенов *мудри Одисеј* и не поклања повјерење ријечима богиње.

2.8 Диоген Киничар

Свједочанства о Диогену из Синопе су још непоузданија него она о његовом, по неким, киничком „претечи“. Спорно је да ли је он икад ишта записао, но кинички материјал на коме се базира „конструкт“ Диогена поглавито припада

Диоген
из Синопе
412/404-
323

савременој хомерској егзегези већина тумача каже да је Хомер Атене представио као ум или разум (τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποικέναι), и њему се чини да су именовани имали исто на уму. Види и SCHWABL 1997, гдје се обрађује схватање Атене у дјелима Платона и алегоријској традицији. Осим наведеног, у расправама фигурира и фрагмент 109a (ed. Caizzi), који потиче из дјела Климента Александријског. Ту се помиње да је Антистен изјавио да би дошао Афродити главе да је икако могао, јер је упропастила многе честите жене и да је ерос (τὸν ἔρωτα) болест деификована од несрећника који су њоме били погођени. Они које држе Антистена *нужно* за алегоријског тумача Хомера чине то на основу његовог „монотеизма“ (sc. fr. 39a). Но из сачуваног видимо да постоје тумачења пјесничких сцена гдје он не „елиминира“ богове и да му није страшно да прихвати да се код Хомера огледају неисправна увјерења његових савременика. Друго је питање како је тумачио постанак тих вјеровања и какву важност је придавао концептима из тих „деификација“.

¹⁹⁵ За ширу слику Антистенових тумачења Одисеја, в. MONTIGLIO 2011: 20-37.

¹⁹⁶ V-A, 188 ed. GIANNANTONI = Порфирије, ψ 337, ε 211, η 257.

¹⁹⁷ τῆς θεοῦ ἐκείνης μὲν γὰρ ἐπὶ σώματος εὐμορφίᾳ καὶ μεγέθει μεγάλαυχούσης καὶ τὰ καθ' ἑαυτὴν προκρινούσης τῆς Πηνελόπης

¹⁹⁸ Према том одломку Одисеј одбија богињу која се поноси својим стасом и чезне (ζητεῖ) за својом женом јер њу надасве краси памет, она је περίφρων. Пенелопа не би била предмет његове оданости да је одликује само лијеп стас. Осим тога, он не вјерује Калипсином обећању да ће му дати бесмртност, јер као мудар човјек зна да љубавници често лажу да би освојили предмет своје жеље, а извјесно је једино да се бесмртност добија од Зевса и заслужује подвизима. Дакле, Пенелопа остаје жена, мудра жена а не мудрост, Калипсо је пожудна богиња а не пожуда. Од првог се у егзегези лако стиже или склизне у друго, што не значи да је у питању једно исто.

римском царском периоду¹⁹⁹. Оно што се препознаје као рецепција Одисеја од стране киника, који је уживао извјесну популарност код њих као и код стоика I и II в. нове ере, не почива на алегорези²⁰⁰. Два се свједочанства често наводе као примјер алегоријског тумачења. Једно је објашњење мита које преноси Стобеј (III 29. 92), које је заправо блиско палефатовском типу. Ту се каже да је Медеја гимнастиком од стараца направила младиће, тј. да је гимнастика њена враџбина. Други примјер је интересантнији и ријеч је о дијелу VIII бесједе (20-26) Диона Хрисостома, посвећеном илустрацији врлине путем приповијести о Диогену и ономе што је он тобоже казивао. Говорећи о изазовима за човјека, Дион пише да је Диоген задовољство држао за подмуклог непријатеља. Битка са задовољством, наглашава он, није отворена битка, попут битке бродова у рату. То није битка у којој се отворено користи сила на начин како то видимо на хомерским мегданима: οὐχ οὕτως ὁ τρόπος τῆς μάχης. Битка са задовољством подразумијева суочавање са претворном милином и чарима, она је као (ῥωπερ) сусрет Одисеја и другова са Кирком. Потом говорник развија слику гдје задовољство као такво објашњава Кирком, поистовјећујући их. Иако се то не узима у обзир при навођењу овог одјељка, очигледно је да посриједи није мотив да се протумачи Хомерова Кирка. Она заправо фигурира као илустрација да би се осликала ἡδονή, да би мисао о тој бици са задовољством била живље представљена. То није алегореза епизоде с Кирком, мада се врло лако претаче у једну такву, као што није искључено ни да рачуна са негдје другдје датом алегорезом. Но она би исто тако могла да се ослања и на етичко-дидактичку дословну егзегезу попут Антистенове²⁰¹. Треба разликовати, рјечником студија рецепције речено, репродуктивну и продуктивну рецепцију, па потом њихову интеракцију²⁰². Док је алегореза домен оне прве, ова друга хомерску слику узима као парадигму за разраду сопствене тезе. Други поступак гравитира алегорези, јер се ту излаже како и зашто су елементи тезе подударни са хомерском епизодом, али остаје та битна разлика што се ту тумачи

¹⁹⁹ Киничка писма која се лажно приписују Диогену и још једном киничару Кратесу из Тебе, Диоген Хрисостом и расути цитати.

²⁰⁰ За та тумачења в. MONTIGLIO 2011: 66 и даље.

²⁰¹ Уп. Ксенофонт, *Memorabilia*, 1.3.5-7.

²⁰² Упечатљив примјер интеракције продуктивне и репродуктивне рецепције је пут Сирена из експланаторно-компаративног оквира (ῥωπερ Σειρήνας) код Платона, у *Федру* 259АВ, до развијеног алегоријског тумачења код Хермије у коментару тог мјеста (*in Phaedrum* 259А). С друге стране, у коришћењу слике Сирена код Климентa Александријског, *Protrepticus*, 12.18.1-4 (цитирано у II 2.25), на примјер видимо како је репродуктивна (алегоријска) рецепција обојила продуктивну.

теза а не хомерска епизода, она је инструмент тумачења а не његов објекат. Чини се да је управо оваква употреба хомерских слика, парадигматично-експланаторна, и директно одговорна за поједине славне алегорезе. Слика или теза која је успјешно образложена уз помоћ поредбе са хомерском сликом дјеловала је толико саобразно хомерској парадигми да је од ње постала неодвојива. Реторички менталитет је повољно утицао на учвршћивање хомерских τόποι²⁰³, и ако се довољно често понови да је Кирка налик на задовољство, она лако од илустрације постаје задовољство само.

2.9 „Дервенски егзегета²⁰⁴“

Све досад изложено заправо се базира на узредним напоменама и свједочанствима млађих писаца о егзегетској пракси која им је претходила. Алегореза орфичких стихова са чувеног папируса из Дервенија, за коју се цијени да потиче с краја V вијека²⁰⁵, представља **најстарији аутономни егзегетски узорак** и први је примјерак интерпретације дјела уопште који има коментаторски карактер (у смислу навођења стихова који се онда тумаче) прије александријских коментара. Но, по свему судећи, иако садржи коментаре, спис није *коментар*. У основи је још увијек спорно како треба схватити улогу тумачења „Орфејеве поезије“²⁰⁶ у тексту који није посвећен само њој. Фрагментарно сачувани спис Бетег (BETEGH 2004) тумачи као дјело усмјерено на есхатолошка питања и држи да је његов смисао да растумачи неки обред, можда погребни. У првом дијелу се даје тумачење обредних радњи, у другом тумачење орфичке пјесме, те Бетег говори о њима као о

Орфичка егзегеза у спису са папируса из Дервенија крај V вијека?

²⁰³ В. анализу одисејских сцена као τόποι у KEISER 1964.

²⁰⁴ Ријеч *егзегета* се овдје употребљава у општем смислу и означава аутора (својеврсног) егзегетског дјела, а не професионалног тумача религијских закона, надлежног и за савјетовања о исправности одређених ритуала, попут жртвених или обреда очишћења којих је било (BETEGH 2004: 359). Аутор би могао бити неки посвећеник (τελεστής) или свештеник повезан са орфичким круговима (в. ОВВНИК 1997, BETEGH 2004), јер показује поштовање за Орфејеве стихове и критикује оне који не разумију ни њих ни ритуал коме приступају. С друге стране, Јанко (JANKO 1997) мисли да је у питању ὁ φυσικός и разматра у једном чланку (JANKO 2001) Дијагору са Мелоса као могућег аутора. В. критику његових теза у апендиксу Бетегове студије о папирусу, 2004: 373-380, те Јанкову критику те студије у VMCR, Јанко 2005.

²⁰⁵ Папирус, који се датира негдје између 340 и 320. г. пр. Хр., откривен је 1962. у Дервенију, на сјеверу Грчке, а званично објављен тек 2006 (Theokritos KOUREMENOS, George M. PARASSOGLU, Kyriakos TSANTSANOGLOU, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini"*, vol. 13, Firenze 2006). Измакао је потпуном уништењу на погребној ломачи карбонизацијом, а гробница у којој је нађен старија је од 300 г. пр. Хр.

²⁰⁶ πόησις VII 3,4; XIII 5. Орфејево излагање тумач још назива λόγος (XXV 11), Орфеј ιερ[ολογ]εῖται од прве до последње ријечи (VII 7), те, како се чини, [... ιερολογεῖ]το γὰρ [τῆ]ι ποιήσει (VII 2-3, Јанко: [... ιερολογεῖ]το).

комплементарним аспектима једног истог ритуала, односно први дио би по њему био егзегеза *dromena* а други егзегеза *legomena*. Јанко (ЈАНКО 2006) одбацује такву карактеризацију текста и сматра да је смисао списа заговарање нове вјере, која произлази из алегоријског тумачења традиционалних религијских ритуала и текстова у кључу „неке верзије Анаксагорине физике“, па би егзегеза Орфејеве пјесме била само илустрација да дословно схватање не води спасењу. Иако су бројна кључна питања још увијек нејасна, чини се да постоји сагласје око тога да је алегореза са папируса из Девенија усмјерена на уподобљавање религије и њено довођење у сагласје са погледом на свијет блиским јонским физичарима, у којем се највише препознају трагови Анаксагорине школе. Треба имати на уму да је то двосмјеран поступак: будући да тај поглед на свијет, обиљежен пресократовском мишљу, укључује бога, онда је посриједи и читавање „новог бога“ у старе наративе, тј. на снази је и прилагођавање новог теолошког погледа на свијет²⁰⁷ старим теолошким наративима, бар у језичком смислу ако не и у садржинском. Ком год конкретном контексту ово тумачење припадало, експлицитно видимо да је осим за Орфејеве стихове тумач заинтересован и за тумачење симболике обреда (VI) и да сматра да они који не разумију пророчанстава (μαντεῖον), снове (ἐνύπνια) и ствари (πράγματα) показују да немају ни вјере ни знања (ἀπιστίη κάμαθίη) (V). Што се тиче самих Орфејевих стихова, тумач експлицитно објашњава оно што је њима Орфеј хтио да каже, намјеру аутора²⁰⁸.

Откриће папируса унијело је и нову терминолошку величину у историју алегорезе: *енигму* са сродним терминима²⁰⁹, која се тиме наметнула за примарну ознаку алегоријског. Као што ће бити појашњено у одјељку о терминима (II 3.1),

²⁰⁷ Уп. JEGER 2007 и особито тезе Финкелберга (FINKELBERG, A. 1986, 2008) у погледу блискости учења орфичара и Милећана као двију верзија обраде архајских мистичко-катарзичних религијских идеја, при чему обе обраде имају и посљедице за есхатолошка питања. Финкелберг скреће пажњу да они космичку еволуцију замишљају по аналогији (која се рефлектује у језику) са биолошким постањем и створени свијет са живим бићем, па тако је и однос душе и тијела био подобан односу божанског конституента свијета (примарне твари) са свијетом у цјелини (FINKELBERG, A. 2008: 13). Његова језичка анализа свједочанстава о мисли предократоваца показује да треба бити опрезан када се спис са папируса из Девенија представља као „мирење науке и религије“ (такву паралелу најдрастичније заговара Мост у Most 1997, сматрајући да је аутор списа својеврсни „антички колега“ савременим америчким евангелистичким креационистима) или „научно тумачење религијских питања“. У таквим приказима често постоји проблем читавања модерних, културно-специфичних „свађа“ на тој релацији.

²⁰⁸ Нпр. XXIII 7: τὴν αὐτοῦ γνώμην, XXIV 6: ὁ δὲ οὐ τοῦτο λέγει.

²⁰⁹ ἀίνιγμα (VII 6), ἀίνιγματώδης (VII 5), ἀνίζομαι (X 11, XIII 6, XVII 13, IX 10). За *index verborum* в. ВЕТЕГН 2004: 396-421.

енигма је још мање маркиран термин од *хипоноје*, за коју се до тад мислило да је рана ознака за алегоријско, и подразумејива широк спектар индиректног казивања у чији начин наговјештавања треба проникнути да би се разумјело шта говор значи, на шта се указује или шта се њиме жели постићи.

Орфичке стихове теогонијског карактера²¹⁰ тумач представља као наратив о једном космичком богу (Νοῦς) који је једно исто са физичким елементом αἴρ и који уређује космос, при чему су остали богови његова имена или нису богови²¹¹. Различита имена, која многи разумију као различите богове, за референта имају једног бога, али она говоре о њему на различите начине. Бетег дата образложења сумира као аспект, функцију или радњу која се приписује богу и у том смислу идентификација није „један за један“ него „опис космичког бога qua-типа“ (204)²¹².

²¹⁰ Варијације у митским наративима се у контексту једног хеленског интелектуалног периода појављују као језик којим се може пренијети одређена порука. За разумијевање те поруке управо је битна варијација која се у наратив уноси или која се слиједи (нпр. у трагедији). Сматра се да је орфичка традиција преносила алтернативну грану митске теогоније, док се држи да је најауторитативнија била она Хесиодова, бар у V вијеку (в. ALGRA 2001). Но пјесма се по садашњој реконструкцији не уклапа посве у опис теогоније (за чију се главну особину држи то што говори о поријеклу богова и свијета и догађајима који су довели до постојећег свјетског поретка), понајприје због нехронолошког излагања. Привлачна је теза да је у питању ἱερὸς λόγος, мада спорна услед недостатка упоредног материјала. Бетег га ипак узима као такав. Чињеницу да коментатор у стиховима препозаје намјеру Орфеја да *поучи* о крупним стварима, Бетег повезује са τρόποι διδασκαλίας објашњеним у SLUJTER 1999, односно честом особином коментатора да своју улогу рефлектују на аутора списа који коментаришу, па отуд и систематизују начине или области у којима аутор поучава. Вјерује се да су систематизације поријеклом из философских кругова, а да потом бивају преузете од граматичара и реторичара који их разрађују у сопственим категоријама.

²¹¹ Тиме се рјешава проблем да биће које има најјачу моћ није на извору свих ствари, како то произлази из Хесиодове *Теогоније*. По Бетегу, главно обиљежје алтернативне гране теогоније, орфичке, јесте догађај гутања свијета и свега у њему, који омогућава да Зевс ипак понесе улогу онога који је дао живот свему. Он је прогутао свијет, па дао нови живот свијету. Створио га наново. Тиме се мири неслагање између хронолошког ауторитета и хијерархије коју одражава култ, тј. Бетег *то* препознаје као главни подстицај егзегезе са *Дервенског папируса*. Наиме, систем идентификације божанстава у егзегези заправо је елаборација тог „политеистичког и монистичког момената орфичког наратива (све је у Зевсу и Зевс је сам)“ којим Зевс постаје „временски приоритетан, стваралачки и уједуњујући“ (ВЕТЕГН 2004: 219-223). По његовом мишљењу, премда егзегеза изврће слово пјесме, она се много мање огрешује о њен дух, у смислу да не би било погрешно рећи да тумачење (унеколико насилно) развија оно што је у ембрионалној фази већ у самој пјесми присутно. Бетегов приступ је особито интересантан и у свјетлу његове напомене да би *исправна метода процјене* алегорезе са *Дервенског папируса* подразумејивала да се иста одмјери са *нашом алегорезом* Орфичке пјесме.

²¹² Бетег мисли да је старија алегореза Хомера попут Метродорове имала за циљ да укине Хомера као теолошки извор, па би Орфејев тумач стајао насупрот тој детеологизацији са својим покушајем да представи „тачну теологију“ Орфеја. Проблем је, како смо изложили, што ту хомерску алегорезу познајемо преко каснијих свједочанстава. То су углавном само помени идентификација којима не знамо контекст. Плутарх пак свједочи да је супститутивна алегореза, у коју по квалитету „укидања“ конкретних богова спадају без разлике и метродоровска и ова орфејска и стоичка, трпјела приговоре за дерогирање богова (в. II 2.18).

Буркертова запажања о космогонији као ономотогонији²¹³ подцртала су важност доживљаја језика у егзегези, који није просто средство саопштавања теокосмолошких збивања, него је и сам њихово попреште. Слобода са којом тумач повезује ријечи и саображава њихова значења у спису са папируса из Дервенија представља одраз увјерења о високом степену онтолошке увезаности природе ствари²¹⁴. Тумач каже да се Орфеј изразио најбоље како је могао познајући људску природу (γινώσκων τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, XII 1-2). Наиме, људска природа условљава људски језик, многа имена за једно исто посљедица су људске идиосинкразије²¹⁵, односно ствари добијају име у зависности од тога како их по сопственом духовном и менталном склопу људи виде. Тумач, на другом мјесту, такође каже да је Орфејева поезија *енигматична за људе* (ἀνθρώ[ποις] αἰν[ι]γμ[α]τώδης, VII 5) и некад је неопходно говорити о свакој (Орфејевој) ријечи појединачно (κ[α]θ' ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν, XIII 6). Слиједи да та врста језичке непровидности постоји само из људске перспективе и због људске перспективе. Аллегоричко се распршује из перспективе свезнања, а за човјека оно је изазов, али изазов који је он сам својом природом и (не)одњегованим потенцијалима условио. Наведени искази сугеришу да Орфејеве стихове није могуће схватити унутар чисто језичке логике, која би била независна од разумијевања ствари о којима се казује²¹⁶ јер је и она сама посљедица исправног или неисправног поимања свијета.

²¹³ BURKERT 1970.

²¹⁴ Вишеименост једног бога или више аспеката једног божанства који се чују као потенцијално различита божанства постоје у религијској сфери (уп. нпр. Ксенофан, *Symposium* 8.9) и у том смислу нису *ex nihilo* иновација неког мисаоног оквира који их је могао разрадити. Имајући на уму епikleze у орфичким химнама, Бетег чак разматра да тумач на сличан начин приступа теогонији као химни о једном богу (уп. XXII 7). Мисаони оквир у коме тумач замишља именовање обично се препознаје као анаксагоровски. Космогонијска теорија која боји егзегезу подразумијева да Нус као владајући принцип покреће ствари на раздвајање (διακρίνω XXI 14), но Бетег мисли да се у дервенској егзегези не може говорити о именовању ствари на основу доминантних *елемената* у њима (κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, XIX 1-2) као о општем принципу (303-305).

²¹⁵ Уп. XXII, 4-6: κρατιστεύοντες λέγουσι ὃ τι ἂν αὐτῶν ἐκάστωι ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, ἅπερ ἂν θέλοντες τυγχάνωσι, οὐδαμὰ ταῦτά, ὑπὸ πλεονεξίας, τὰ δὲ καὶ ὑπ' ἀμαθίας.

²¹⁶ Уп. казано у ступцу VII [κ]αὶ εἶπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε] τὴν τῶν ὀνομάτων [λύ]σιν καίτ[οι] ρηθέντα и у IX, за оне који су схватили мит дословно: οἱ δὲ οὐ γινώσκον[τες] τὰ λεγόμενα, односно није кључ у ријечима него у реченом. Тако се у XXIII тумач осврће на ἔπος πα[ρα]γωγὸν гдје, премда Орфеј упућује (σημαίνει) на то да је Океан ἀήρ-Зевс епитетом који у колоквијалној и уобичајеној употреби (ἐν τοῖς λεγόμενοις καὶ νομιζόμενοις ῥήμασι) стоји као опис утицајног човјека, *многима* је то остало нејасно, док је то савршено јасно оним који *исправно разумију* ствари (το[ῖς] μὲν πολλοῖς ἀδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὐδελον).

То би била, у смислу дате подјеле, тајинско-анагошка алегореза, која у алегоријском види тајну²¹⁷ која се ставља пред призваног да би он, настојећи да је разоткрије и појми, узрастао. Тајна није обиљежена само тајанственом формом, него је и њен предмет тајанствен по себи. Откривање тајанствене суштине свих ствари за резултат не може имати опште разоткривање суштине јер оно превазилази људске могућности, него вјеру у оно што се словесним искуствовањем тајне посвећенику открило.²¹⁸ Сам поступак разумијевања алегоријског иде руку под руку са разумијевањем поријекла свега, устројства свијета и сопствене улоге у њему, те на концу и са спасењем душе. БЕТЕГ даје одличан приказ одгонетања онога што се закрива енигматичним говором. Наиме, није ствар у томе да човјек мора унапријед знати одговоре на питања о космосу и природи онога што га окружује да би их потом препознао у Орфејевом логосу (у том случају би овај био готово излишан), него су запитаност над логосом и запитаност над космосом комплементарни. Као што се одговор пророчишта мора сагледавати спрам онога што се зна о природи ствари, ситуацији и учесницима који га изискују, тако се и Орфејев логос мора тумачити сходно видљивој и невидљивој реалности на коју се он односи. Он може бити *ἀδύνατος*, као пророчанство, али не и неистинит. Пошто је несумњиво да су Орфејеви²¹⁹ стихови, попут пророчанства, истинити, циљ је онда установити на који начин то јесу, на који начин саопштавају ту истину²²⁰. Кроз такав доживљај *алегоријског*, које је у овој најраније посвједоченој фази грчког израза заправо „енигматични говор о крупним стварима²²¹“ (*λέγειν [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν*

²¹⁷ Уп. VII, 8-11: ὤ[ς δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι [εὐκ]ρινήτω[ι] ἔπει· “θ]ύρας” γὰρ “ἐπιθέ[σθαι]” κε]λεύσας τοῖ[ς] [“ὠσι]ν” αὐτ[οὺς οὐτὶ νομο]θετεῖν φη[σιν τοῖς] πολλοῖς ____ τῆ]ν ἀκοῆν [ἀγνεύο]ντας κατ[ὰ] ____ ; XXV, 12-13: τὰ δ’ ἐπὶ τούτοις ἐπιπροσθε π[ο]ιεῖται ____ [οὐ β]ου[λό]μενο[ς] πάντας γιν[ώ]σκε[ι]ν.

²¹⁸ Уп. XX.

²¹⁹ Егзегеза очигледно подразумева да Орфеј има повлашћен епистемолошки статус у односу на обичну људску природу, но он не бива прецизиран. Орфичарима је кључно било то што је Орфеј походио загробни свијет гдје се упознао са судбином душа последије смрти. То његово мистичко искуство уродило је спознајом за коју се вјеровало да је очувана међу његовим посвећеницима. За етимологију имена и идејне импликације в. Лома 2002: 8 и даље.

²²⁰ Као пророчанство Атињанима у Персијском рату (Херодот, 1.141-3) када је требало да схвате да *ξύλονον τεῖχος* нису зидови око Атене него бродови. В. концизни Бетегов приказ овог херменеутичког преклапања, 2004: 364-370.

²²¹ Τὰ μέγала су устројство космоса, природа божанстава, начин успостављања постојећег поретка у свијету и поуке битне за судбину душе.

[μευ]άλα, VII 6-7²²²) односно „свештена повијест“²²³, животно схватање постаје дјелатно; то схватање може да се провјери и демонстрира *успјешним тумачењем* ауторитативног текста, јер за тумача није питање *да ли* се то двоје подудара, него *како се подудара*²²⁴. Онај ко уистину није схватио природу свијета, не може да схвати ни такав алегоријски исказ. Ова врста алегоријског подразумијева да ће τὰ μέγала истински чути и у истину повјеровати само онај ко је у *стању исправно да их схвати*²²⁵. У тим стварима видјети (ὀρᾶν) не значи и појмити (γινώσκειν)²²⁶. Алгореза управо инсистира на одрјешењу од онога што се голим оком пасивно прима ради онога што се активно (спознајом) задобија. То је уједно и први пут да чујемо тумача који експлицитно каже да се аутор стихова изражава на такав начин да очекује један активни херменеутички напор од реципијента својих стихова, и то од почетка до краја. Но и у тој начелно *in extenso* алгорези налазимо приступ „ријеч по ријеч“ а не ријеч у контексту, дакле без обзира на екстензивну примјену алгорезе кроз читав текст, она остаје онирокритичка.

2.10 Платон

Фрагментарни преглед алгорезе закључно с временом Платона (427–347. пр. Хр.), чији дијалози су још једно свједочанство о њеном свеприсуству, упућује на то да је она била широко распрострањена у тумачењу митско-пјесничког материјала, прије свега као прихваћен начин читања одређених одломака који су се, по тумачу, тицали крупних питања, τὰ μέγала, како то стоји у дервенској

²²² Насупрот Орфејевих „загонетки“ ставио је [ἐ]ρίστ' αίν[ιγμα]τα. Мјесто је изузетно занимљиво и можда би се могло читати и као врста јада над интерпретативном грозницом која се манифестовала кроз надигравања тумача, било чисто из жеље за доказивањем своје мудрости било због тога што је такво самодоказивање могло да привуче ученике, поклонике или клијентелу друге врсте. Неки су и самог аутора овог списка видјели као једног од таквих тумача, који дјелује у оштрој конкуренцији продаваца мудрости V вијека, међутим овај редак и критика продаваца и купаца такве мудрости у XX налажу опрез. Тумач, како се чини, на овом мјесту тврди да Орфеј није желио да саопштава (οὐκ ἤθελε λέγειν) енигме ради енигми, из хира или пјесничке ћуди, него с обзиром на природу саме своје теме и људске ријечи. [ἐ]ρίστ' αίν[ιγμα]τα могле би, рачунајући λύσις конотацију у претходној реченици (VII 3-4) [καὶ εἰπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε] τῶν ὀνομάτων [λύ]σιν καί[τοι] ρηθέντα], да садрже алузију на митске приповијести код пјесника које су у полемичној егзегези бивале оспораване, бивале порицане као исправне и истините или поправљане бољом верзијом митских догађаја. Дакле Орфејеве енигме према тумачу не треба да буду предмет спора и исправки, него пажљивог промишљања.

²²³ VII 7-8: ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ τοῦ] π[ρ]ώτου [ἀεὶ] μέχρι οὗ [τελε]υταίου ῥήματος.

²²⁴ Уп. ВЕТЕГН 2004, стр. 365: „The task does not consist in proving that the pronouncement is true, but in understanding how it is true.“

²²⁵ Уп. стубац V и међусобно условљавајући однос глагола πιστεύω, γινώσκω, μανθάνω.

²²⁶ V 11-12, XX 1-2.

егзегези. Отуд се ни у ком случају не може говорити о Платоновој критици која је дала импетус таквој егзегези, јер је она већ имала дуго и стабилно присуство прије њега, показујући тенденцију ка свеобухватности, која касније замире. Штавише, на Платонове приговоре се није могло одговорити алегорезом (*Respublica*, 378d):

Ἦρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὑέος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, **οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεπονημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν**. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν **ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή**, ἀλλ' ἅ ἄν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίνεσθαι· ὧν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἅ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

Хериним оковима наметнутим од сина и бацању Хефеста од стране оца, када је хтио да заштити нападнуту мајку, као ни теомахијама које је приказао Хомер, нема мјеста у држави, било да су приказане као рухо за прерушавање мисли или без прерушених мисли. Наиме, младић није у стању да просуди шта је прерушена мисао а шта није, већ оно шта у том узрасту од представа усвоји, неизбјежно остаје за сва времена и не може се измијенити.

Платон не одбацује могућност „подметнутог“ значења код Хомера, напротив. Он међутим проблематизује пробитачност одгонетања таквог значења у приповијестима које су у дословном слоју неприхватљиве, при чему није проблем што су „лажљиве“ него што су „ружне“²²⁷. Релевантни дио Платонове *Државе* (376-380) концизно је у свјетлу алегорезе анализирао ТЕЈТ (1929). Дистинкцију коју он подвлачи налазимо за корисну како за разумијевање Платонове критике тако и уопште за дискусију о алегорези: „(i) λόγος односно наратив у дословном смислу, (ii) νόμος, τύπος или δόξα односно начело које наратив подразумева или илуструје, наравоученије, (iii) ὑπόνοια или алегоријско значење наратива“ (Tate 1929: 145). Платон своје мишљење о томе да је за приче које у дословном слоју имају ружне конотације ирелевантно да ли су средство преношења исправних дубљих значења, износи у педагошком контексту. Наиме, млади ће та дубља значења појмити или не у зависности од појединачне успјешности, али ће у сваком случају на њих оставити неизбрисив утисак оно што имплицира дословни слој. Лажне приче могу и као лажне бити прикладне за поуку, али то нису ружне лажи попут оних код пјесника, него лијепе. Из тог разлога алегореза не може бити никаква одбрана пред Платоновим нападом, јер је небитно да ли ружне приче имају алегоријско значење:

²²⁷ В. 377d-e (μὴ καλῶς ψεύδεται).

оне су штетне јер је једино утицај дословног нивоа неупитан. Код Платона читаво пјесништво бива оцијењено као непоуздана адреса за одговоре на питања о истини, јер оно не може да говори недвосмислено (као ни *текст* као такав сам за себе) све и када би било пробитачно или вриједно повјерења то што пјесник има да каже²²⁸. У том смислу алегореза није неприхватљив приступ у односу на неки други, него је у низу приступа једини о коме се уопште расправља у контексту могућности да се у пјесништву „објелодани“ нека истина. Одатле слиједи да се, при укупном негативном вредновању пјесништва у *Држави*, о алегорези говори у извјесном смислу „позитивно“ (или бар с позитивном предрасудом) јер је она једини приступ који обећава то што се тражи, премда је закључак да она то обећање није у стању да испуни.

Потребно је тачније одмјерити улогу критике, и не само Платонове, у историји алегорезе. Наиме, критика коју налазимо не проблематизује врсту егзегезе као такву, него оно што одређена егзегеза издејствује из свог објекта или што приступајући му узима за своје полазиште. Алегореза која ће у Атени видјети принцип умности зачућујуће је версатилна и опште прихватљива. Тек читања која су обојена специфичностима које се везују за конкретну теорију или увјерења бивају оспорена од оних који са тим учењем нису сагласни, при чему је проблем спорно читање, било оно алегоријско или не²²⁹. Спор је примарно око протумаченог, а не начина тумачења. Када се испостави да је протумачено неподобно, онда се евентуално аргументује због чега је то тако, па ти аргументи могу посредно или непосредно докажити методу али не *per se*, него њену конкретну употребу. Разговор о методама тумачења је строго узевши непостојећи, тумачењу се приступа од стране резултата, а не са стране методских поставки које не налазимо нигдје артикулисане као предмет промишљања²³⁰.

2.11 Аристотел

Аристотел (384–322. пр. Хр.) након Платонове критике битно преусмјерава бављење поезијом са етичких проблема које носе прикази богова и јунака на

²²⁸ Теме се у широм контексту дотиче DERETIĆ 2011.

²²⁹ Као што видимо на примјеру Галенове критике стоичког дословног тумачења Хомера, в. нап. 265).

²³⁰ В. PÉPIN 1994, MOST 1998, HOSE 1998.

естетичке одлике којима поезија треба да одговара, које се одмјеравају по законима τέχνη. Аристотелове *Хомерске проблеме*²³¹, за које се претпоставља да су пружила збир и критичко просуђивање свега што је до њега та традиција изњедрила, свакако да треба посматрати и у свјетлу његових теоријских схватања изнесених у *Поетици*, гдје експлицитно каже да поезија није подложна истим критеријумима који важе за друге области (ἄλλην τέχνην, 1460b₁₃₋₁₅). У том погледу особито је битна XXV глава *Поетике* и класификација разних λύσεις, која је у склопу тог дјела гдје се расправља поглавито о вјештини пјесничког стварања издваја својом егзегетском перспективом²³². Наведено поглавље пружа значајну слику *проблемског* интерпретативног „жанра“, но не оставља много простора да се алегореза удоми међу рјешења. Штавише, Аристотел у *Поетици* инсистира на јасноћи стила и чак претјерану метафору држи непожељном у поезији, јер она твори енигму (αἴνιγμα), која је у контексту Аристотелових очекивања од поезије једнако рђава као варваризам (βαρβαρισμός 1458a₁₉₋₂₅). Отуд се смије закључити да би алегореза претпостављала за објекат свог тумачења нешто што по Аристотелу не испуњава стандарде ποιητικῆ τέχνη²³³. Насупрот пјесничкој јасноћи, захтјеву којем се по природи ствари морала подредити и употреба митског материјала у пјесништву, постоје трагови који сугеришу да је Аристотел допуштао *алегорезу мита*. Њу треба сагледавати у свјетлу Аристотеловог становишта о катаклизмама које се периодично понављају, а (неки) митови садрже трагове филозофске истине који потичу из препотопског времена²³⁴. Дакле, претпостављена истина у миту бива потиснута контаминацијом оригиналних фиософских спознаја. Аристотел је вјеровао да су преци у оквиру митске традиције оставили својим потомцима истинита сазнања о првим тварима и божанском које прожима свијет. Усљед неразумијевања и приповједног поигравања, преношење тих сазнања не остаје вјерно изворним увидима, на која налијезу лажни елементи и извитоперења. Такво увјерење бар у теорији оставља могућност да је код *неких* митова могуће издвојити истинску потку мита као жито из накнадно засијаног кукоља. У случају таквог мита

²³¹ Сачувани цитати за које се мисли да су били дио његових Ἀπορήματα Ὀμηρικὰ сабрани су у *Fragmenta* (ed. ROSE), 142-179.

²³² Та систематизација унеколико је и разрада стратегија тумачења, која је међутим примарно усмјерена на ефектно отклањање приговора на дјело, на доказивање да оно ипак постиже циљ или испуњава оно што се од њега очекује.

²³³ Што је подстакло слабо прихваћену Стракову тезу (STRUCK 1995) конкурентске и потиснуте поетике која је почивала на тим од Аристотела прогнаним особинама.

²³⁴ В. *Metaphysica* 1074b₁₋₁₄; *Fragmenta* 13, ed. ROSE. Уп. Платон, *Timaeus* 21d-25d.

који се базира на некој истинитој спознаји, не би сви његови дијелови имали корелат у истини, него само онај дио који се препознаје као рефлекс изворне философске мисли. Она, међутим, није предмет и садржина поезије, бар по ономе шта знамо о *Поетици*²³⁵. Чињеница да Аристотел понегдје говори о митском наративу као о одразу неког космичког догађаја или устројства (као и данашња наука) не значи да је он претпостављао свијест пјесника о томе, па ни да је поклањао особиту пажњу алегорези мита, како то мисли Брисон (BRISSON 2004), јер су његови осврти крајње узгредни и уздржани²³⁶ и у духу се не разликују много од Платонових²³⁷. До Аристотеловог времена *алегореза мита* је по миту већ толико роварила да су њени резултати одиста тешко могли бити занемарени. У контексту Аристотелових историјских разматрања философских учења, гдјекад видимо настојање да се реконструише мисаона позадина која се наводно рефлектује у миту. Ту је предмет његовог занимања резонување које се, по њему, назире као одсјај у неком дијелу мита или његовом слоју (оно што је φανερός од гледишта мудрих предака), надограђеном штокаквим измишљотинама које нису управљене на описивање стварности, него су подређене укусу шире публике или некој другој конкретној сврси приповједача. Та дистинкција митског слоја који вјерно одражава схватања предака у односу на остале изобличене слојеве, кључна је и за стоички приступ миту. Колико се описана „реконструкција становишта“²³⁸ приближава алегорези зависи од нарави самог слоја и природе конкретног објашњења. Брисонова тврдња да је Аристотел „бранио и практиковао“ алегорезу мита чини нам се претјераном²³⁹, али експлицитно изражена мисао о потенцијалној мудрости

²³⁵ Интересантно је да до времена Псеудо-Лонгина (I в. по Хр. или касније), који поезију доживљава у аристотеловском духу, алегоријски садржај космолошко-природњачке боје постаје украс и опека којом се изграђује узвишеност (9.4-5). Опште присуство алегорезе мита вјероватно је учинило одређене митове неодвојивим од њихове ванпоетске рецепције, а развијена позноантичка алегореза није никога остављала равнодушним.

²³⁶ Уп. *De motu animalium* 699b-700a (ad θ 18-27 sc. σειρήν χρυσεῖην; ... ἐξ ἀκινήτου ἤρτηται ἀρχῆς); *Fragments* 175 (ad μ 129 sc. ἡελίοιο βόες; ... δωδεκάδα τῶν σεληνιακῶν μηνῶν ἡμέρας).

²³⁷ Уп. *Timaeus* 22c (...Φαέθων Ἥλιου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἄρμα ζεύξα... τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι...), *Theaetetus* 153c (...τὴν χρυσεῖν σειρᾶν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει...). Но за однос алегорезе и Платона много су занимљивији „Платонов митови“ који је призивају, односно Платонове алегоријске митологеме које ће у очима позних платоничара бити саобразне хомерском миту.

²³⁸ Палмер (PALMER 2000) реконструкцију резонувања у исказима „старих“ или „теолога“ (οἱ ἀρχαίοι/οἱ παλαιοί/οἱ θεολόγοι), коју Аристотел понекад предузима, назива „археологијом“.

²³⁹ Брисон (BRISSON 2004) одскаче од већине убрајајући Аристотела међу истакнуте алегоријске тумаче. Ријетки случајеви када се Аристотел дотиче мита у алегоријском духу свједоче више о томе да он алегорези теоријски не затвара врата, него да јој је наклоњен. Примјери које аутор наводи одају и то да Брисон врло широко схвата алегоријско тумачење мита, поистовјећујући га безмало са

закукуљеној у миту²⁴⁰ код Аристотела свакако дјелује као утицај алегорезе, чији се увиди нису могли потпуно одбацити.

2.12 Палефат

Зрно истине у миту тражи и Палефат, кога извори везују за Аристотела и његову школу. Но он не трага за предкатаклизмичним философским увидима, већ за „вјероватним“, обичним догађајима који су у коријену мита. Такав приступ поједине митове своди на маштовито казивање о реално-историјским догађајима. Пракса разјашњења настанка невјероватног у миту и вјероватних коријена из којих је оно израсло, тзв. палефатовска традиција (по имену или псеудониму Палефата), била је веома популарна. Главна активност овог перипатетичара смјешта се у трећу четвртину четвртог вијека²⁴¹. Сама пракса је старија. Срећемо је, како је већ речено²⁴², код логографа, а Платонов Сократ у *Федру* (229b-230a) свједочи да су таква преиспитивања мита била популарна и раширена и у његово вријеме. Допринос Палефата највјероватније лежи у сакупљању и систематичној обради таквог материјала, изложеног у пет књига *О невјероватним причама* (Περὶ ἀπίστων)²⁴³. Ту се не тумаче пјесничке замисли. Када се писац дотиче пјесничке верзије мита, објекат његовог посматрања су мит и његове варијанте, а не пјесништво. Хомер се именом не помиње, постоји помен Хесиода. У обради мита, оно што је ἀπίστων супротставља се ономе што је εἰκός, дакле оно невјероватно ономе што је вјеродостојно, вјероватно, природно, разумно, ономе што се по свој прилици заиста збило²⁴⁴. У том поступку се отклањају сви фантастични и

сваким коментаром који у миту опажа неку поуку или приписује богу одређен домен (в. нпр. навод Аристотелове опаске о односу Атене према флаути на стр. 39).

²⁴⁰ У свјетлу таквог погледа на прошлост стоје и његова етимолошка разматрања, уп нпр. *Meteorologica* 339b16-30.

²⁴¹ За ово и друга питања в. STERN 1996.

²⁴² II 1.2.3.

²⁴³ Материјал из њих је у каснијем периоду компилован у епитому коју ми посједујемо данас и знамо за многа објашњења, тзв. рационализације, које се наводе као његове, а не налазе се у тексту који посједујемо. Стерн мисли да је „наша епитома“ компилација свих 5 књига, а не просто материјала из прве, а постоји и скептично гледиште према којем је то заправо компилација „палефатовског материјала“, дакле типског, гдје би Палефат био само славни компилатор тог типа тумачења а не и аутор самих тумачења, која су и из каснијег па и византијског периода (FESTA). У сваком случају, последњих седам уноса је додато и нису Палефатови, јер садрже само митски наратив без рационализације. Епитома није морала одмах потиснути дјело у потпуности, могли су упоредо колати једно вријеме; чини се да је св. Евстатије још увијек имао приступ потпуном дјелу. О свему детаљније в. у STERN 1996.

²⁴⁴ Насупрот онога што се разумије као ἀλήθεια, Нестле (NESTLE), према наводу код Стерна (STERN 1996: 17), издваја мноштво описа лажног: μυθώδες *митско*, ψευδές *лажно*, οὐκ εἰκός *невјеродостојно*,

непријемчиви елементи приповијести и разоткрива се како је дошло до грешке у поимању неког обичног и лако замисливог „стварног“ догађаја²⁴⁵. Посриједи бива углавном објашњење да је лажна приповијест настала због погрешне перцепције или недостатка разумијевања за неку новину, због дословног схватања неког метафоричног исказа или неспоразума друге врсте. Стерн (STERN 1996) напомиње да треба разликовати „палефатовски“ приступ од Еухемеровог или оног код Продика са Кеја, гдје је циљ, како се чини, порицање постојања богова као таквих, а код Палефата је управо обрнуто случај. Палефатова школа систематски избјегава велике богове, она се бави митовима о херојима и натприродним чудовиштима. То чини у настојању да одстрани саблажњиво и подстакне вјеру у легендарну прошлост. У осврту на карактер таквог приступа миту, Стерн истиче да оштрица онога што се обично назива Палефатовом рационализацијом није теолошка или философска него је историјска, брушена најприје од логографа и историчара, који су кроз мит покушавали да реконструишу људску прошлост. Отклањајући претјеривања и неприродно из приповијести о јунацима, таква рационализација премјешта их из волшебне приче у реалну историју.

Водиља палефатизма је мисао да се у миту не срећемо са измишљањем *ex nihilo*, већ са исквареном истином о неком стварном, историјском, догађају.²⁴⁶ Мотиви и циљеви те праксе нису егзегеза мита, него његова етиологија. Но како је већ истакнуто (II 1.2.3), етиолошки налази су у појединим случајевима упловили у путање тумачења митских наратива, јер оно што је омогућило њихову деконструкцију постаје садржина њихове нове алегоријске конструкције. С друге стране, популарност палефатовског објашњења мита вјероватно дугује притиску алегорезе на мит, која митску сликовитост лишава самодовољности и неповредивости и намеће јој неопходан словесни превод или коментар. Када је ријеч о приступу миту и од њега зависној егзегези пјесништва, поља етиолошких и интерпретативних напора јесу области узајамних утицаја.

δύπιστος за невјеровати, ἀπίθανον неубједљиво, αδύνατον немогуће, ἀμύχανον неизводљиво, εὐθηές блесаво, μάταιον бесмислено, γέλοιοι смијешно, οὐκ ἀνεκτὸς λόγος несношљива прича, φλυαρεῖν причати глупости.

²⁴⁵ В. STERN 1996: 10-16 за однос према сличној обради мита у логографији и историографији.

²⁴⁶ Њему није страна ни мисао да пјесници измишљају фантастичне догађаје, попут оног о Анакреонту, да би спријечили да људи гријеше против богова, али то и даље не значи да је све измишљено. Основица је истинита, био је једном један Анакреонт.

2.13 Стоици

За неспоразуме око палефатовских објашњења добрим дијелом је одговоран културни развој. Одређене новине код простог свијета одјекну као волшебне јер их он, за разлику од појединаца који су носиоци тог културног развоја и изумитељи новина, не схвата²⁴⁷. Тако виђен, мит настаје на основу неког догађаја у удаљеној прошлости, у којој неки од οἱ τότε ἄνθρωποι нешто нису добро разумјели. С друге стране, код стоика, вијек касније, мит такође отвара пут ка представама људи из удаљене прошлости, с том разликом што они не иду тим путем да би открили шта *стари* (οἱ παλαιοί) нису добро разумјели, него управо да открију шта јесу и како су они видјели ствари. Мит, а заправо дио митске грађе, који није искварен неразумијевањем каснијих људи (међу којима су и пјесници), у изворном облику, по првим стоицима, представља казивање првих људи који су, будући још увијек неискварени, исправно поимали стварност око себе. Како је вријеме протичало тако је гријех корумпирао људску спознају, последице чега људи нису могли да појме право значење наслијеђених митова, те и нису били у стању ништа друго него да их искварено пренесе, прекомпонују и надограђују сопственим мањкавим представама о стварности²⁴⁸. Бојз-Стонс (BOYS-STONES 2003) истиче да до промјене у вези са виђењем „дјетињства“ човјечанства долази са Посидонијем из Апамеје (135-51. пр. Хр.). Он и наредне генерације стоичара не стоје на становишту да је то златно доба било доба људи без гријеха, већ су људима, међу којима је од почетка било гријеха, тада владали философи, те би оно што је изворно у миту била уствари спознаја тих првих мудрих људи, а не просто било којих првих људи (οἱ τυχόντες код Корнута)²⁴⁹. Касније генерације стоичара који претпостављају философе за ауторе спознаја које се крију у миту, попут Корнута који слиједи Посидонија, недвосмислено сматрају да су те спознаје изворно алегоријски исказане: τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι (Корнут, 76.4-5). То питање, да ли су први

²⁴⁷ В. STERN 1996: 20-22.

²⁴⁸ Уп. Корнут 27.19-28.2 (први број односи се на страну, други на редак): Δεῖ δὲ μὴ συγχεῖν τοὺς μύθους μὴδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ' ἕτερον μεταφέρειν μὴδ' εἶ τι προσεπλάσθη ταῖς παραδεδομέναις κατ' αὐτοὺς γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνιέντων ἃ αἰνίττονται, κεχρημένων δ' αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.

²⁴⁹ И Аристотелова концепција претпоставља спознају философа која се уградила у мит, с том разликом што је он види као „претпотопску“ мудрост из претходног циклуса човјечанства прије катаклизме (катаκλυσμός, којом се завршава стари а отпочиње нови циклус), а код стоика су у питању мудри са почетка истог циклуса (јер код њих долази до општег уништења, из ватре назад у ватру).

људи спознају изворно саопштили алегоријски или је она задобила алегоријски карактер временом и нехотице, остаје спорно у оквирима раног стоицизма. Додатно, ако је исказ изворно био алегоријског карактера постављало би се питање да ли је то тако усљед намјере исказивача или усљед неизбјежности²⁵⁰.

У ономе што је преживјело од дјела Зенона, Клеанта и Хрисипа није нађено ништа што би свједочило о њиховом увјерењу да одгонетају алегоријски исказане увиде. Ако је судити по томе, онда је ту алегореза мита била својеврсна етимологеза, односно потрага за истинским значењем ненамјерно замагљеним и изгубљеним²⁵¹, а не разоткривање значења које је намјерно прикривано. Алегоријско значење као другачије од стандардног, дакле оног у складу с важећом и опште прихваћеном семантиком, заправо је ту етимолошко, изворно и право значење, оно које је у складу са изгубљеном семантичком перцепцијом првих људи коју ваља реконструисати. Лонгова студија (LONG 1992), осим што проблематизује колико се наведени приступ уопште може звати алегорезом²⁵², успијева да скрене и потребну пажњу на превиђену чињеницу да тумачење мита у раној стои не претпоставља да су пјесници били свјесни значења митског материјала који у пјесмама обрађују. Неразликовање тумачења Хомера од тумачења Посејдона као елемента космоса на основу имена и атрибута тог бога у Хомеровом стиху, довело

²⁵⁰ Лонг (LONG 1997: 210) говори о потенцијално ненамјерном амбигвитету, но оставља питање суштински отворено. Није јасно како би се тај амбигвитет слагао са стоичким погледима на историју језика. Уп. LONG 1992: 52-53, гдје се на основу одјелка код Цицерона, *De natura deorum* 2.63-72, говори о симболичком исказивању интуитивно спознатих истина које је довело до погрешних схватања када су искази протумачени дословно. Бојз-Стонс (BOYS-STONES 2003), насупрот томе, сматра да су то били дословни наративи који су прогресијом неразумијевања попримили алегоријски карактер, односно да су први стоичари то подразумијевали а да се тек с Посидонијем и теоријом о философима као ауторима „оригиналног мита“ развија мисао да су ти философи алегоријски саопштавали своје увиде.

²⁵¹ Уп. ниже цитат из дјела Диогена Лаертија (7.147).

²⁵² Примјере раног стоичког тумачења познајемо преко навода код других писаца. Негдје су ти наводи само етимолошка разјашњења теонима и пратећих атрибута којима се поткрепљују нетрадиционалне идентификације божанских имена, а рјеђе добијају обресе алегоријског тумачења читавих митских сцена и прича. Лонг је стога у више наврата инсистирао да се таква пракса стоичара не може звати алегорезом, да они примјењују само етимологију, међутим он обе праксе схвата у модерном духу а не у кључу античких извора. Његов протест против свеопштег узимања стоика као прекретнице или утемељитеља алегорезе јесте оправдан, али сам иде у другу крајност (LONG 1992, 1997). Осим што етимолошко објашњење није управљено на идентификацију ствари на коју се име односи, него на питање како то оно чини (в. II 1.2.2), па се стога за њихове етимологије може бар рећи да имају алегоријски референтни оквир, проблем је и што Лонг инсистира на томе да се алегоријским тумачењем може сматрати само оно које се односи на цјеловити дуги наратив. Такво схватање претпоставља (и по примјерима које Лонг даје) нешто што се у хеленској алегорези уопште тешко може наћи. Додатно уводи и присуство апологетске намјере као неопходно, што је још један услов који хеленска алегореза не испуњава по својој дефиницији, иако је таква крња дефиниција раширена. За критику претјеривања у његовој тези са другог аспекта види следећу нап.

је до искривљене перспективе и ситуирало њихово истраживање мита у погрешан контекст – наиме контекст тумачења пјесничке мисли. Занимања раних стоика за мит, о којима знамо путем свједочанстава код различитих каснијих аутора о стоичким етимологијама божанских имена и епитета, алегорези теогонијских односа и ријетких митских сцена, Лонг описује као својеврсна антрополошка истраживања²⁵³. Премда су се Зенон и Хрисип интересовали за хомерска питања која би потпадала у домен *проблемског* жанра, сачувани трагови алегорезе нису били дио тих њихових студија. Тамо гдје се она јавља, они не настоје, како се по сачуваном чини, да ријеше проблеме везане за Хомера, већ другу врсту проблема, везаних за изворне ауторе митских наратива који су старији од пјесника. Наиме, они прежу да на основу најконзервативнијих елемената мита (и друге предачке заоставштине) реконструишу представе првих људи о свијету. Стоичко увјерење о дегенерацији људске способности да појми свијет условљеној прогресијом гријеха, којем први људи нису били склони, придаје тим древним представама о свијету витални значај. Скупа са различитим материјалним и друштвеним остацима, они се користе и пјесничким текстовима као извором за њихову реконструкцију²⁵⁴. Поетски цитати, узети дословно или алегоријски, служе стоицима као *μαρτυρία* у склопу излагања њихових учења. Статуете и друга пластика, обреди, поетски наративи важни су због древности представа које удомљују независно од свијести

²⁵³ Готово опште мјесто секундарне литературе било је да су стоици алегоријски тумачили пјеснике, при чему су своје погледе на свијет приписивали пјесницима. Ревизија је у новијој расправи почела од питања како они третирају материјал који тумаче: STEINMETZ 1986, те реакције на тај чланак код HILLGRUBER 1989, те MOST 1989. До прекретнице се дошло са Лонговим чланком LONG 1992, гдје се аутор критички осврнуо на изворе на које се та крилатица секундарне литературе позива. Осим што у том чланку показује да рани стоици нису сматрали да су се пјесници алегоријски изражавали, сматра да у сачуваним тумачењима имамо заправо само низ етимологија. На исту тему се опет осврнуо у контексту јеврејске алегорезе и у том раду „упућује молбу“ (како сам формулише) да се престане са навођењем стоичког очинства у таквим интерпретацијама. На аспекте у којима Лонг претјерује указао је GOULET 2005, те убрзо потом и GOURINAT 2005. Они се не осврћу на чланак ALGRA 2001, неопходан за корекцију појединих њихових „прелиминарних закључака“, међу којима је постојање стоичког коментара уз Хесиода. Крупан дио проблема у овој расправи, која је далеко од краја, јесте магловити концепт „алегоријског“ који се код њених учесника углавном прећутно своди на ланац метафора и језичко-стилску раван. Наш је пак утисак да се управо таквих уских концептуалних оквира треба чувати и да одговоре о питању алегорезе код стоика треба тражити у контексту њихових схватања историје човјечанства, људског сазнања и његове артикулације у језику. Литература на тему стоика и алегорезе је обимна, добар преглед даје библиографија у RAMELLI 2003, 552-603.

²⁵⁴ Стоичар касније генерације Корнут, који се експлицитно ослања на своје претходнике, говори о контаминираности и мањкавости пјесничких дјела као извора, јер су пјесници митове преуређивали, укрштали различите традиције, мит мијењали уносећи у њега елементе из другог мита и сл. (в. II 2.15). Стога је и склон да изрази резерву према поузданости реконструкције која се постиже на основу тако непоузданог извора.

или намјере њихових непосредних аутора и могу да пруже доказ о постојању теолошког система за који ствараоци култног рељефа или пјесме нису ни знали²⁵⁵. Тај систем подразумијева, налик на закључке орфичке егзегезе са *Дервенског папируса*, једног у свему присутног бога који нема људски лик, гдје су други богови, који се као такви – засебни богови – представљају у обредима, пластичном стваралаштву и поезији, заправо његове епikleze и означавају или његове способности или елементе стварности којом он управља и коју испуњава²⁵⁶. Код стоика је то бог *λογος*, који се стара о космосу и свему у њему (Диоген Лаертије, 7.147):

εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γὰρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίος ἐστὶν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρὸν, καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν: ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοι τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν.

Он је творац васељене и, такорећи, отац свега и на општем и на конкретном плану кроз његов дио који прожима све, кога људи именују различитим називима сходно (његовим) моћима. Називају га Дивом (Δία) јер све почива на њему (δι' ὃν), ословљавају га Зевсом (Ζῆνα) стога што је узрок животу (τὸ ζῆν) или живот прожима, Атеном због протезања његовог владајућег дијела етром, Хером пак због протезања ваздухом, Хефестом због протезања стваралачком ватром, Посејдоном због протезања влагом, Деметром због протезања земљом: слично су људи надјенули и друге називе, држећи се нечега што им је било блиско (појмљиво).

Очигледна је блискост егзегезе орфичке теогоније као приповијести о нусу и „оном што постоји“ са *Дервенског папируса* и оваквог стоичког поимања теогоније

²⁵⁵ Уп. Most 2010: 29. Нама се не чини убједљивим теорија „лукаве тактике“, изнесена у том чланку, по којој стоици у сад космополитском свијету алегорезом универсализују локално наслеђе. Када се стоици упореде са својим претходницима, њихова пракса није по својој природи никаква новина, али јесте то по свом опсегу и својеврсном „дисциплинском“ карактеру. Њихов покушај да систематски истраже могућност разоткривања вриједних увида предака кроз мит, дјелује као потпуно природан наставак општеприсутних тенденција у хеленској мисли, јер упркос сумњи у поузданост резултата алегорезе, најбриткије израженој код Платона, потенцијално присуство *алегоријског* у грађи коју стоици испитују нико није начелно одрекао.

²⁵⁶ В. ALGRA 2003 за приказ стоичке теологије која је изучавана у склопу физике (у тродјелном курикулуму: логика, етика, физика) и према Хрисиповом мишљењу требало ју је изучавати тек у финалном стадијуму (в. нпр. Хрисипов цитат код Плутарха, *De Stoicorum repugnantiis* 1035a-b: 'πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι, τὰ μὲν λογικὰ τὰ δ' ἠθικὰ τὰ δὲ φυσικὰ· εἶτα τούτων δεῖν τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικὰ δευτέρα δὲ τὰ ἠθικὰ τρίτα δὲ τὰ φυσικὰ· τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος· (В.) διὸ καὶ τελετὰς <προ>ηγόρευσαν τὰς τούτου παραδόσεις.'). Без обзира на разлике у карактеризацији егзегезе митских прича, постоји сагласност да она потиче из дјела која припадају корпусу τὰ φυσικὰ.

као приче о *λογосу* који је све створио и у свему присутан, многоименованом κατὰ τὰς δυνάμεις. Стоици су, међутим, фокусирани на Хесиодову теогонију. Из фрагментарних свједочанстава се не може закључити да су они сматрали да тиме откривају оно што Хесиод жели да каже или да је Хесиод на неки начин свјестан да догађаји о којима пише не укључују антропоморфне богове, као што је Орфеј тога по Дервенском егзегети свјестан²⁵⁷. Напротив, Хрисип начин казивања о боговима у пјесништву није сматрао за αίνιματώδης него, по Филодему, за παιδαριώδης²⁵⁸. Исти дух влада и у каснијем стоичком приручнику из I вијека, Корнутовом *Прегледу предања о хеленским боговима*, гдје се аутор позива и у програмском уводу и касније у излагању на своје претходнике који су иста питања систематично и детаљно обрађивали. Стога се и она може узети као индикативна за дух и контекст у коме стоје налази те врсте првих челника стоичке школе, с тим да у њој, како ће бити коментарисано, налазимо одјеке и новијих становишта²⁵⁹.

Треба прије свега имати на уму да стоици нису монолитна група и да су Хомер и пјесници широка и свеprisутна тема којој се на различите начине могло приступати. Нема разлога да се *a priori* очекује једнодимензионалан приступ, ма које димензије, ни у случају једног мислиоца, а немоли читаве школе. По сачуваним насловима и цитатима зна се да се Зенон, отац стоицизма, бавио хомерским проблемима²⁶⁰. Трагови у хомерским схолијама упућују на питања класична за проблемски жанр и не укључују алегорезу. На основу фрагментарних свједочанстава (SVF I 100; 103-105; 118; 121; 167; 169; 276.) познато је да Зенон богове у Хесиодовој *Теогонији* није схватао као појединачна божанства и да етимологијом теонима поткрепљује тезу да су имена и епитети у миту изворно

Зенон
из Китиона
на Кипру
335–262.

²⁵⁷ Ни међу сачуваним насловима код Зенона, Клеанта и Хрисипа не налазимо наслов који би упућивао на неку врсту коментара уз Хесиода или уопште дјела којем би предмет било Хесиодово пјесничко дјело. У секундарној литератури се по правилу наводи Зеноново дјело Εἰς Ἠσιόδου Θεογονίαν које се, како је Алгра (ALGRA 2001) утврдио, нигдје у изворима не помиње. Осим што у члану анализира како је до те конструкције дошло и како је „урасла“ у секундарну литературу, Алгра се осврће подробније на свих седам за Хесиодову *Теогонију* релевантних фрагмената. Његов закључак је да су ти фрагменти вјероватно дио дјела које за тему има космогонију, а у коме Зенон наводи митски материјал из Хесиодове *Теогоније* (односно из најауторитативније верзије теогоније тог времена) као μαρτύρια. То би могло бити дјело које се у изворима наводи као Περὶ ὄλου.

²⁵⁸ Филодем, *De pietate* с. 11 (SVF II, 1076.17-19): (Χρῆσιππος φησὶν) καὶ παιδαριώδως λέγεσθαι καὶ γράφεσθαι κα[ε]ῖ πλάτ(τ)εσθαι (θεοῦ)ς ἀνθρ(ωποιδεῖς) ὃν τρόπον καὶ πόλεις καὶ ποταμοὺς καὶ τόπους καὶ πάθ(η). Уп. стоичко становиште у Цицероновом *De natura deorum*, II, 70-71 (нпр. haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis summaeque levitatis).

²⁵⁹ В. II 2.15 и BOYS-STONES 2003 за хронологију и анализу мисаоног помака код стоика у вези са различитим поимањем алегоријског.

²⁶⁰ Према Диогену Лаертију, VII 1.4. Προβλημάτων Ὀμηρικῶν πέντε.

идентификације за физичке елементе космоса и атрибуте свеприсутног космичког бога. Но ти цитати изгледа нису дио *Коментара уз Хесиода*, како се обично мисли, већ вјероватно дјела које се бави космосом а не Хесиодом²⁶¹. Не посједујемо свједочанство које упућује да је он слично коментарисао Хомерове стихове. Клеант пак јесте разматрао у том духу одређене исказе о митским ликовима код Хомера (SVF I, 526, 535, 549). Забиљежена су његова етимолошка објашњења формуле за инвокацију Зевса (Π 233), Атлантов епитет (α 52) и фитоним *моли* (κ 305). При томе је примјер ријечи *моли*²⁶² најзанимљивији јер би сугерисана етимологија која поткрепљује идентификацију биљке као *разума* могла да има посљедице важне за рецепцију читаве епизоде *Одисеје* на начин како то сугеришу каснија тумачења која је користе. Но та његова етимологија је сачувана ван матичног контекста и коју улогу је заиста играла остаје у домену нагађања²⁶³. И Хрисип је судећи по траговима у хомерским схолијама коментарисао проблемска мјеста код Хомера карактеристична за недоумице „аристотеловског” типа. Седамдесетак случајева гдје цитира Хомерове стихове у излагању сопствених теза обрадио је Штајнмец (STEINMETZ 1986) и закључио да се у свим тим случајевима Хрисип ослања на дословно тумачење стихова (и одређених представа које произлазе из њих), баш као и кад цитира трагичаре²⁶⁴ или лиричаре²⁶⁵. Међутим два тумачења која се приписују њему, тумачење ласцивне сликовне представе Зевса и Хере (SVF II 1071-4)²⁶⁶ и мита о рађању Атене из главе Зевса (Π 908-9)²⁶⁷ другачијег су карактера.

Клеант
304-233.

Хрисип
280-207.

²⁶¹ В. нап. 256. GOULET 2005 рачуна да је постојао Зенонов *Коментар уз Хесиода* и не помиње чланак ALGRA 2001 и његове налазе.

²⁶² SVF I, 526 (Аполоније Софиста, I-Пв., *Lexicon Homericum*, стр. 114, ed. Bekker): Κλεάνθης δὲ ὁ φιλόσοφος ἀλληγορικῶς φησι δηλοῦσθαι τὸν λόγον, δι’ οὗ μωλύονται αἱ ὀρμαὶ καὶ τὰ πάθη.

²⁶³ У том погледу интересантно је његово мишљење које помиње Филодем о метру који је погодан за божанско (SVF I 486), те његова химна Зевсу (SVF I 537), гдје је Зевс све оно што је могао да буде у стоичкој алегорези. Мост (MOST 2010: 34) мисли да се о њој може говорити као о алегоријској композицији.

²⁶⁴ Цитирање је било наводно веома често у Хрисиповим радовима. Један његов спис садржао је тако много цитата из Еурипидове *Медеје* да су то његово дјело називали Хрисиповом *Медејом*.

²⁶⁵ Обично се каже да је циљ такве аргументације да се покаже како се стоичко учење рефлектује и у „народној мудрости”. Заправо је κοινὴ φορὰ могло бити третирано као упориште у аргументацији, исходиште одређених научних сазнања. Стоичка лингвистичка истраживања уско су везана за поглед на људску рационалност и начин концептуализације. Функционисање те методологије у Хрисиповој егзегези поезије истражује се у TIELMAN 1996 (особито 196-249).

²⁶⁶ Није јасно да ли је ријеч о тумачењу стварне или измишљене сликовне представе, у Аргу или на Саму. Није искључено да је у питању нека врста комичне егзегетске вјешбе, премда је каснији писци озбиљно схватају и свједоче о општој саблазни тим поводом (Диоген Лаертије, св. Климент Римски, св. Теофил Антиохијски, Ориген). BARBERÀ 1985 Хрисипово тумачење схвата као озбиљну егзегезу и поклања му озбиљну пажњу.

²⁶⁷ Тумачење преноси Гален (III 8.1-28) у низу других тумачења Хомера од стране Хрисипа која се тичу дословне равни, в. STEINMETZ 1986: 26-28, LONG 1992: 58-59, TIELMAN 1996: 221-228, GOULET

Интерпретација тих сцена поставља нестандартне идентификације (космичке принципе, психолошке феномене попут $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ и $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) иза теонима у некакав однос и радњу и у том смислу се она може означити алегоријским тумачењем мита односно митске слике (у првом случају је можда и дословно ријеч о сликаној представи, $\pi\acute{\iota}\nu\alpha\zeta$).

Разлике између различитих стоичких тумача старог теолошког материјала не треба превидјети, но чини се да бар рани стоичари дијеле приступ у алегоријском тумачењу који не стоји у традицији тумача енигматског излагања пјесника. Концепт којим су вођени близак је аристотеловском увјерењу о митовима који могу да садрже остатке старе мудрости или опште увјерење. Иако су се они намјерили да систематично истраже тај потенцијал²⁶⁸, у каснијим стоичким изворима који се позивају на ране стоике неријетко се помињу тешкоће изоловања изворних слојева у миту у односу на незналачке и маштаријске контаминације, које се објашњавају продиковски или пјесничким интересима. Етиолошка објашњења којима се елемент у миту означава као производ неке заблуде уствари одвајају искварени дио мита од изворног дијела који се подвргава алегорези. Општи је приступ у тумачењима Хомера, која су заинтересована за неку врсту истине у њему, одвајање истине од лажи, свевременог од заблуда времена, општеважећег од условљеног (пјесничким) контекстом.

Стоици се међутим често описују као школа која је била стожер и утемељитељ развијеније алегорезе, јер су, како се у том случају тврди или

2005: 115-116, GOURINAT 2005. У Галеновом спису (*De placitis Hippocratis et Platonis*) сучељавају се платонистичко и стоичко читање Хомерових стихова примарно у равни дословног значења (стихови се узимају као свједочанство о томе у ком дијелу човјековог тијела се збивају психичке активности попут гњева, мишљења, туге и сл.), с изузетком мита о Атенином рођењу. Премда Гален критикује Хрисипа што се уопште упушта у егзегезу мита и траћи вријеме на *хипоноје* мита ($\tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \rho\eta\eta\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\chi\rho\eta\nu\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\gamma\gamma\omega\kappa\acute{o}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \chi\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\pi\pi\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\epsilon\chi\omega\rho\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \mu\acute{\upsilon}\theta\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\tau\rho\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \chi\rho\acute{o}\nu\omega\nu\ \acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$, III 8.34), прије тога и сам даје „истини саобразно тумачење“ ($\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\ \sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \mu\acute{\upsilon}\theta\omega\nu$, III 8.32, а Хрисипу пребацује $\acute{\epsilon}\xi\eta\gamma\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\upsilon}\theta\omega\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\alpha\rho\mu\acute{o}\tau\tau\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \Sigma\tau\omega\acute{\iota}\kappa\acute{\omega}\ \delta\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\iota$ III, 8.26) које се тиче исте равни митом *назначеног* схватања ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$). Из навода се види да Хрисип сопствено тумачење супротставља другачијем тумачењу неименованих аутора, за које многи држе да су такође били стоици. Међутим у чланку MANSFELD 1989 том проблему се подробије приступа и закључује да дебата није уско стоичка, већ да Хрисип ту има на уму широк спектар угледних мислилаца чији су релевантни ставови били сакупљени у старијем доксографском дјелу.

²⁶⁸ И то би заправо могла бити главна новина њихове праксе тумачења мита, која је симптоматична за многе домене у којима су дали допринос – дакле то што су идеје претходника разрадили и релевантну грађу сходно ранијим и сопственим резултатима у тој области систематично обрадили.

подразумијева, вјеровали да рани пјесници говоре истинито о устројству свијета, односно да су пјесници видјели стварност у складу са стоичком философијом. Аксиоматски статус такве оцјене поводио се за критиком стоика у каснијим изворима чија се (епикурејска) оштрица није критички сагледавала и идентификацијом Хераклита, аутора списа о Хомеровим алегоријама²⁶⁹, као стоичара. Ова идентификација је заузврат додатно оснажила „алегоријски утисак“ и подстакла читавање мотивације истоврсне Хераклитовој у стоичке фрагменте, чиме су они стављени у погрешан контекст. Препознавање Хераклита као стоичара је у међувремену дефинитивно одбачено као неосновано²⁷⁰, а указано је на значај полемичког контекста, унутар којег стоје свједочанства о стоичком тумачењу пјесника, за вредновање тих свједочанстава²⁷¹.

²⁶⁹ Чињеница да он експлицитно истиче апологетски мотив своје алегорезе поткријепила је и други псеудоаксиом о апологији као исходишту и смислу алегоријског тумачења.

²⁷⁰ Прихваћен је Бифјеров суд образложен у уводу његовог издања Хераклита, 1962.

²⁷¹ В. код Лонга поређење свједочанстава (LONG 1992: 66-68) код епикурејца Филодема *De pietate*, col. VI (објављено у: HENRICHS, A., 'Die Kritik der stoischen Theologie im PHercl.1482', *Cronache Ercolanesi*, 4, 1974: 5-32) и његовог млађег савременика Цицерона, *De natura deorum*, 1.41 (in secundo autem volt Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur), који се у писању ослањао на Филодемово дјело. У оба случаја о стоичком приступу се приповиједа у негативном духу, само што опаска код Филодема да стоичари настоје да повежу-саобразе ([πει]ρῶται σ[u]νοικειοῦ[v]) ствари код пјесника са сопственим мишљењима (ταῖς δόξ[α]ς αὐτῶ[v]) градирана постаје код Цицерона директно настојање да се пјесници фалсификују и прикажу као стоици (accommodare ... ut etiam veterrimi poetae ... Stoici fuisse videantur). Осим онога што Лонг запажа, чини нам се додатно значајним и то што Филодем, за разлику од Цицерона, у низу пјесника уз Орфеја, Музаја, Хомера и Хесиода наводи и Еурипида (... τὰ παρ [Ο]μήρω καὶ Ἡσίοδω[ι] καὶ Εὐριπίδῃ καὶ ποίηται[ι]ς ἄλλοις). Цитати трагичара су чести код Хрисипа и чини се да је он особиту пажњу поконио тумачењу Медеје, сагледавајући трагедију у дословном смислу; како из Галенове критике сазнајемо, у питању је својеврсна анализа душевног стања у контексту стоичких психолошких студија. Отуд се ово συνοικειοῦν извјесно не може изједначавати или ограничавати на алегоријско тумачење. Примјер Медеје је управо згодан јер Гален, који спори Хрисипово схватање Медеје, објашњава психолошки моменат у коме она убија своју дјецу у духу Платоновог учења о тродјелној души (уп. тумачења Киклопа у III 2.3). Трагична слика Медеје заправо фигурира различито у двијема различитим психолошким теоријама, а на сличан начин је и модерна психологија сезала за античким митом ради илустративне потврде сопствених теза. Препознавање у одређеним сликама из живота или приповијести потврде или илустрације сопствених теза (мишљења, искуства), разрађених прије, кроз или уз помоћ тих слика, широко је распрострањен феномен и готово инхерентан читању приповијести. У пракси „саображавање“ (συνοικειοῦν) налазимо у сваком тумачењу гдје тумач осјећа блискост са текстом. Ако је у питању оптужба, није је лако избјећи. Тако је, ако је вјеровати писцу о Хомеровим алегоријама Хераклиту (79), и Епикур препознао сопствену тезу у стиховима у којима Одисеј хвали уживање и пјесму. И ту Хераклит повијајући сагласност Одисејевих са епикурејским принципима нуди друго објашњење сцене које се потпуно ослања на њену дословну раван. Осим наведеног мјеста код Цицерона често се, у смислу потврде да су стоици држали да Хомер криптично саопштава учења о космосу, цитирао и одјељак о казивању у складу с општим представама и у складу с истином (τὰ μὲν δόξη, τὰ δὲ ἀληθεία εἴρηται) код Диона Хрисостома, о коме је већ било ријечи поводом Антистена (в. II 2.7).

Због фрагментарног увида и недостатка матичног контекста ваља с опрезношћу говорити о алегорези у раном стоицизму. Но када се има на уму егзегеза са *Дервенског папируса*, или глас који је био Метродора, укључујући то да је он и хероје код Хомера алегоријски истумачио, може се из компаративног угла примијетити да су карактер и улога стоичке алегорезе одиста погрешно схваћени. Њихов приступ се спрам поменутих претходника чини уздржаним и одмјереним, готово „дисциплинованим“. Премда су од почетка стоици показивали занимање за поетске проблеме код Хомера или начине на које пјесници постижу значења (тропима)²⁷², алегореза код њих није усмјерена на егзегезу пјесничких дјела (или бар то није на значајан начин). Алегоријско тумачење било је дио другачијих студија, које за предмет немају скривену пјесничку намјеру или замисао, већ се користе раним пјесништвом као грађом за својеврсне студије мита, свјетоназора и религије (у циљу поткрепљења сопствене космологије и теологије)²⁷³. У питању је *алегореза мита*, коју, с једне стране, треба разликовати од етиологије мита, за коју су се занимали да би одстранили оно што у миту није изворни израз првих (мудрих) људи, што дакле није за алегорезу, а с друге стране од алегоријског тумачења пјесништва у смислу егзегезе која сматра да је пјесник свјестан алегоријских значења митских наратива или да он сопствене мисли исказује прикривено. Како је на стоичку рецепцију пјесме или појединих њених епизода утицала таква алегореза мита, остаје неизвјесно. Но треба примијетити да је за прве генерације стоика примарни *извор* Хесиод, чија је *Теогонија* практично водећи компендијум митологије, а не епска пјесма Хомеровог типа.

2.14 Кратес из Малоса

У вијеку послје Хрисиповог, Кратес из Малоса²⁷⁴ на позив Еумена II Аталида са југа Азије долази у Пергам на чело библиотеке. У Суду се Кратес помиње као стоичар. Међутим указано је на неколико разлога због којих ту квалификацију, која се ту једино среће, треба узети са резервом. Премда је код њега могуће говорити о стоичком утицају, он се не бави централним темама у стоичкој философији, његове

Кратес
из Малоса
II пр. Хр.

²⁷² В. BARWICK 1957.

²⁷³ Уп. Корнутов приручник, описан у II 2.15, који за предмет има τὰ κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένα.

²⁷⁴ Суму истраживања лијепо своди и уоквирује сопственим закључцима Марија Брођато у уводу новог изњања фрагмената које је приредила и на које ће се у току овог излагања упућивати (BROGGIATO 2001). В. и Портеров критички приказ тог издања PORTER 2003.

тезе нису увијек с њом компатибилне, нити је то једина школа чије теорије су имале видљивог утицаја на његово дјело²⁷⁵.

Тема за коју се он у пјесништву занимао и са којом га извори идентификују јесте обликовање сфера (σφαιροποιία). Кратесова тумачења појединих Хомерових стихова као приказа Земљине кугле²⁷⁶ не укидају радњу у дословном смислу; она се тиче превасходно оних дијелова у пјесми када радња стоји или се даје просторни приказ, односно када вријеме унутар пјесме не тече него извјесни екскурс омогућава визуализацију планете, попут описа Ахиловог штита Σ 481-89 (приказ који се у изворима означава као: ὀπλοποιία²⁷⁷, κοσμοποιία²⁷⁸, σφαιροποιία, μίμημα²⁷⁹ τοῦ κόσμου²⁸⁰), Агамемноновог штита (Λ 32-40) или Хефестовог избацавања са Олимпа протумаченог као плод Зевсове намјере да измјери димензије свемира (Α 590-593)²⁸¹. Кратес је вјеровао да је могуће мапирати Одисејева лутања уз помоћ сферичне структуре и ако је тачно да је заиста и конструисао глобус, то би значило да је *Одисеја* инспирисала најстарију познату израду глобуса²⁸². Његова тема код Хомера, по којој је постао познат, тиче се дакле кружних форми и структура, штитова и океана. Ријеч је о *тумачењу сфера* у Хомеровој поезији и тек нека од тих тумачења би се могла оквалификовати као алегоријска. Тако на примјер

²⁷⁵ Портер (PORTER 1992) је отуд покушао да покаже да се он не може ни у ком случају сматрати стоичарем, да су његова интересовања сасвим самосвојна, да немају философски мотив, већ би се могла описати као зачетак тематске књижевне критике. Тачка на то питање још није стављена, између осталог и због тога што у истим фрагментима различити аутори препознају различите философске утицаје. Брођатова (BROGGIATO 2001) вјерује да су контактне тачке са стоицизмом ипак релевантне, но истиче да једнако као што се не може игнорисати Судина идентификација φιλόσοφος Στωϊκός (2342), тако се она не може схватити ни дословно, јер је у Кратесовом дјелу врло мало философског у строгом смислу. Отуд питање да ли је ријеч о значајнијем стоичком утицају на његово дјело, Кратесовом свјесном приклањању школи или спорадичним преклапањима остаје у средишту дискусије, којој још увијек недостаје одлучујући аргумент.

²⁷⁶ Учење о Земљи као сфери није било ново за Кратесово вријеме. Диоген Лаертије то учење приписује Питагори (што се узима са резервом), присутно је код Платона (в. нпр. опис стварања свијета у *Тимеју*, 33b), уз аргументацију и астрономска запажања појављује се код Аристотела (*De caelo*), стоичара и хеленистичких астронома.

²⁷⁷ Страбон 1.1.7

²⁷⁸ Св. Евстатије, *Ad II. IV 272.27(ad Σ 607)*.

²⁷⁹ Портер (PORTER 1992) мисли да је посриједи супротстављање концепту мимезис, у оном облику у ком је дефинисан код Аристотела, односно о директном и отвореном сукобу са Аристотелом који строго раздваја Хомера као пјесника и Емпедокла као природословца (1447b17). Поетску димензију онога што потпада под φυσιολογία и τὰ φυσικά, по Портеру, цијене Псеудо-Лонгин, Менандар Ретор, Вергилије и Овидије, а Кратес је допринио томе да се дође до тог уважавања.

²⁸⁰ Уп. Хераклит 49.1 који именује Еудоксина и његову космологију као Кратесов непосредни извор.

²⁸¹ Хераклит, 27.

²⁸² О вјеродостојности те традиције в. SCHLACHTER 1927.

тумачењем распореда бродова у *Илијади* (Э 30-36) настоји да укаже на сферни облик земље који произлази из Хомеровог дословног описа (fr.19). Сам Ахилев штит на себи представља дословно васељену; чињеница да Кратес вјерује да та представа није случајно осликана на округлом штиту не нарушава дословну равност текста²⁸³. С друге стране, код Агамемноновог штита (fr.12) може бити говора о алегорези. Но чини се да Кратесов циљ није био заговарање сферног учење, као властите доктрине коју треба поткријепити Хомеровим ауторитетом. Наиме, учење о сферичној земљи је било старо и познато, а он инсистира на новитету сопственог рада²⁸⁴. Новину вјероватно треба видјети у томе што спјегови добијају друге поетске димензије указивањем на сферичне представе које је Хомер, по Кратесу, у њих узигао. Портер (PORTER 1992) указује на кључну ствар када закључује да Кратес не користи пјесништво ради тумачења и објашњавања научне теорије, него научну теорију (σφαιρικὸς λόγος) ради разумијевања и објашњавања пјесништва. Његова иновација отуд припада пољу Хомерске егзегезе и сферичне поетике, а не философске теорије²⁸⁵. Речено би се слагало и са приступом који му се приписује код Филодема (I в. пр. Хр.) гдје Кратес критикује став по коме је садржај пјесме питање које стоји ван ποιητικῆ τέχνης. Сматрао је да је садржај пјесме дио поетике, али да се о њему не може судити самом по себи, независно од осталих елемената вјештине: „καὶ οὐκ ἄνευ τῶν νοουμένων, οὐ μέντοι τὰ νοούμενα“, рећи ће Кратес код Филодема²⁸⁶. Брођатова (BROGGIATO 2001) такође цијени да се сразмјерно мали број његових тумачења може подвести под алегорезу, премда није спорно да су она имала одјека. Осим наведеног тумачења Агамемноновог штита ту би припадала и следећа тумачења: бацање Хефеста са Олимпа као узимање космичке мјере (fr.3), птице које носе амброзију Зевсу у μ 59-65 као констелација Плејада (fr.59), Зевс као различити аспекти природе (fr.131), Аполон као Сунце (fr.26)²⁸⁷.

²⁸³ Уп. Псеудо-Плутарх, 216.

²⁸⁴ В. PORTER 1992: 86-87 са напоменама.

²⁸⁵ Осим тога, он је писао и на друге филолошке теме и обрађивао типичне проблеме (лексичке, глосграфске, просодијске...). Његови коментари се срећу у схолијама, али у ком облику их је он излагао остаје нејасно, као и за сферична тумачења. За разлику од Аристарха, Кратесу се не приписују коментари него монографије које су се можда осим интерпретативних проблема дотицале и текстуалних (Διορθωτικά и Ὀμηρικά).

²⁸⁶ Περὶ ποιημάτων V, xxv 26-29, овдје цитирано према PORTER 1992: 113.

²⁸⁷ Етимологија у служби расвјетљавања правога значења појединих мјеста у хомерским спјеговима методолошки је присутна и код Александринаца. Фајфер (PFEIFFER 1968) и Брођатова (BROGGIATO 2001) сагласни су да је Кратес у употреби етимологије ближи Александринцима него Хрисипу. Етимологија се, као и код Александринаца, код Кратеса користи у сврху рјешења

Битно је запазити да код Кратеса алегореза није програмског карактера, па ни доминантно усмјерење. Нинлист (NÜNLIST 2011) је у свом раду показао да супротстављање Аристарха, као водећег филолога на једној страни и пергамске филолошке школе на другој страни не може да се заснива на алегорези. Преиспитавши фрагменте на којима се та оцјена темељи, показао је да Аристархова критика оних који се баве оним „изван казаног“ (ἐξω τῶν φραζομένων) не подразумијева бављење алегоријским значењем како је то схваћено код каснијих писаца (као код Евстатија Солунског који парафразира Аристарха). Аристархови приговори, који се сумирају у гласовитој крилатици Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν, заправо нису оригинално усмјерени против алегорезе, већ циљају на праксу сучељавања верзија митова и закључака на бази ширег митског корпуса, који или није онај на који се Хомер ослања или је млађи од њега. Дјелује извјесно да су постојале концептуалне разлике између Аристарха и Кратеса, које су у наредним генерацијама перципиране као сукоб школа. Но оне нису сводиве на питање алегорезе, како због тога што, како Нинлист запажа, полемички врло расположен Аристарх не би само тихо алудирао на алегорезу да је то био трн у његовој пети, тако и стога што алегореза није окосница Кратесовог приступа. Аристарх мисли да је код Хомера земља равна, тако да Портер (PORTER 1992), назирући њихова различита тумачења истих Хомерових стихова у схолијама, тај спор, који се примарно води у домену дословног значења ријечи и геометрије описаних облика и распореда тијела, осликава као расправу око „линија и кругова“.

Научни доживљај свијета код Кратеса постаје љепша страна поетике. Његова дистинкција између једнога који је κριτικός и другог који је γραμματικός састоји се у томе што је први, са којим се идентификује, познавалац свег логичког знања, док други може само да износи запажања о глосама, просодији и сличним питањима (fr.94). Како слиједи из других свједочанстава питања глоса, читања и звучности

егзегетских и текстуалних проблема, објашњавања глоса, одређивања тачног читања или писања ријечи и слично, те по Брођатовој то потврђује јединство γραμματικῆ τέχνη у антици (BROGGIATO 2003: 65). Они који тврде да постоји разлика између Кратесових и Аристархових етимологија не говоре заправо о методолошким разликама већ о различитим референцама које те етимологије поткрепљују. В. помињани рад BROGGIATO 2003 у зборнику са конференције о етимологији у антици одржане у Кејмбрицу 2000. године, те уп. у истом зборнику рад са супротним становиштем SCHIRONI 2003, у којем се усваја суд о „позитивној“ Аристарховој и „негативној“ Кратесовој филолошкој пракси и онда на основу тог суда оцјењује употреба етимологије код два филолога.

стиха нису ни најмање занемарива за Кратеса²⁸⁸, напротив. Но рекло би се да он дјелатности граматика приписује обраду тих питања у инвентарском духу. Отуд по њему критичар за разлику од граматика није слуган (ὕπηρέτης), ту није ријеч о послушничкој активности, него о творачкој, критικός је ἀρχιτέκτων²⁸⁹. Његови интереси су неспорно књижевни у данашњем смислу, премда на специфичан начин. Чини се да учења која Кратес заједно са другим поетским квалитетима налази код Хомера треба да укажу на пјесникову свеобухватност, и то не у смислу онога који рефлектује одређена знања него онога у чијој пјесми се огледа свијет онако како га Кратес кроз λογική ἐπιστήμη види. Да је то одиста могло бити прихваћено као димензија поетике, свједочи Псеудо-Лонгин који сцену бацања Хефеста са Олимпа наводи као примјер узвишеног читајући је по Кратесовом тумачењу. И тако сликовито узимање мјере космоса постаје мјера (διάστημα) Хомеровог домета (9.4-5)²⁹⁰, а св. Евстатије Солунски ће много вијекова касније свом читаоцу рећи: „И гле како су природњачко и пјесничко у складу...” (καὶ ὄρα φυσικὰ ποιητικὰ πάρισα..., *ad Σ* 607, IV 272.19-20).

2.15 Корнут

Лукије Анај Корнут је у Нероново вријеме поучавао стоичку философију у Риму. Његово дјело *Преглед предања о хеленским боговима*²⁹¹ представља приручник који сабира стоичка етимолошка разматрања теонима и пратећих епитета, осврћући се на теогонијски поредак и рјеђе на митске наративе.²⁹² Лонг

Корнут
I в. по Хр.

²⁸⁸ В. PORTER 2003 гдје аутор разматра однос еуфонизма и алегорезе код Кратеса, као и његову конвенцијалну критику.

²⁸⁹ Секст Емпирик, *Adversus mathematicos* 1.79: καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔλεγε διαφέρειν τὸν κριτικὸν τοῦ γραμματικοῦ, καὶ τὸν μὲν κριτικὸν πάσης, φησί, δεῖ λογικῆς ἐπιστήμης ἔμπειρον εἶναι, τὸν δὲ γραμματικὸν ἀπλῶς γλωσσῶν ἐξηγητικὸν καὶ προσωδίας ἀποδοτικὸν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων εἰδήμονα· παρὸ καὶ εὐκέναι ἐκεῖνον μὲν ἀρχιτέκτονι τὸν δὲ γραμματικὸν ὑπηρέτη.

²⁹⁰ Уп. у истом дјелу (*De sublimitate* 9.6) рецепцију Теомахије као приказа превирања у свемиру, а затим и запажање (9.7) да поетски квалитети тих сцена задивљују (φοβερὰ), али с друге стране ако се не схвате алегоријски, богохулни су. Стога аутор предност ипак даје мјестима гдје се о боговима говори онако како заиста пристоји њиховој божанској природи (9.8).

²⁹¹ Често се на њега упућује само као на *Епидрому* (према грчком наслову коме је приређивач дао предност: Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων). Наслови у рукописима нису јединствени па тако најчешће θεολογία, може да стоји θεωρία (περὶ θεῶν) или нека друга варијанта која потенцира περὶ θεῶν.

²⁹² В. MOST 1989 за нацрт историјског, културног (књижевно-философског) и педагошког контекста и смјернице за даље истраживање. На нешто од тога је у међувремену дјелимично одговорено, нешто од постулираног је и кориговано, в. BOYS-STONES 2003 и 2009, те BERDOZZO 2009 за многе апорије текста преко којих се често олако прелази, укључујући ту и питање како је гласовити ретор аутор тако збркане и неугледне прозе. Екстензивна библиографија дата је у италијанском преводу Корнутовог дјела RAMELLI 2003, а њемачки превод (ур. NASSELRATH 2009) осим поменутом

мисли да се он обраћа онима који би се из данашње перспективе називали студентима историје религије (LONG 1992: 73). Осим што је писао философска дјела обрађивао је и теме из домена реторике, но поменути приручник пјесништво узима у обзир само као извор теолошког материјала, и то корумпиран и сложен извор. Његово дјело је најпотпуније свједочанство стоичког приступа миту, који подједнако узима у обзир пјесничку грађу, обредне праксе и пластику²⁹³. Оно што пјесници кажу један је од извора за теологију и вриједност тог извора није неупитна²⁹⁴. То тумачење се уствари бави оним што традиција, која стоји иза пјесништва, каже о боговима, тј. теолошким предањем (параδεδομένα). Отуд тумачења узимају за предмет оно што усмено кола у друштву (φασίν, ἔφασαν), оно што се ваја (πλάττεται), оно што код пјесника стоји (ἔχει κατὰ τοὺς ποιητάς, οἱ ποιηταὶ ἐκάλεσαν), оно што су стари говорили (ἐκάλουν/ ἔλεγον/ προσηγόρευσαν οἱ παλαιοί) итд. Па тако кад је нешто код Хесиода сувише специфично (31.12-18), постоји сумња да је то његов властити додатак (τὰ δὲ μυθικώτερον ἄφ' αὐτοῦ προσθέντος) на оно што је од старијих преузео (τὰ μὲν τινα παρὰ τῶν ἀρχαιοτέρων αὐτοῦ παρεληφότος). У том случају главно је најприје установити који су елементи највише распрострањени, који имају најшири одјек (τὰ βεβωημένα παρὰ τοῖς πλείστοις), јер су управо такви елементи – *чиниоци предања*, а не пјесничке инвенције, предмет ове егзегезе.

Бојз-Стонс (BOYS-STONES 2003) оправдано истиче да, ако се имају у виду циљеви те егзегезе, не треба да чуди мали удио алегорезе митских епизода, јер је већ од ране стое јасно да је веома тешко издвојити материјал који завређује такву егзегезу, односно разлучити грађу која садржи истиниту изворну референцу од

студијом Бердоца као уводном, опремљен је корисним пропратним есејима различитих аутора који су се текстом позабавили са аспекта релевантне стоичке, платонистичке, јеврејске и хришћанске проблематике. Већ дуго се наглашава потреба за новим критичким издањем текста.

²⁹³ В. издвојене примјере за све категорије извора у Most 1989: 2024, нап. 72, 73, 74.

²⁹⁴ Код Страбона (64. пр. Хр.-24. по Хр.), који сам себе везује за стоичку школу, видимо изричит став о мудром Пјеснику чији се увиди бране од нападача попут Ератостена. Корнутов скептични став у овом приручнику, који вјероватно стоји директно под утицајем ране стое и извора који се тичу теолошке егзегезе пјесника, показује да становиште о мудром Пјеснику није било догма стоичке школе у смислу да је он непогрешив (уп. Диоген Лаертије, 122: ἔτι καὶ ἀναμαρτήτους, τῷ ἀπειρητότους εἶναι ἀμαρτήματι.). Сам Страбон каже да Хомер додаје и модификује ради поуке или другог пјесничког ефекта и да је измишљање дио поезије јер она тиме плијени, што не значи да Пјесник није учен или да сама пјесма није поучна. А задатак оних који траже историјску истину у пјесми, подразумејева да установе у којим дјеловима пјесме се она крије и да је одвоје од додатака, као и да се не баве дијеловима који у том смислу нису од користи (1.2.19.17-24; в. и 1.2.3; 1.2.6; 1.2.9).

простих фабрикација и пјесничких креација²⁹⁵ и расплести све заплетене токове. Имена су конзервативнији дио митског материјала, а читави наративи су подложнији „кварењу“, с тим да није ни сваки „изворни“ наратив од подједнаког интереса. Корнут у уводу наводи да је могуће разликовати природне феномене иза имена, у једном случају и историјску личност (Херакле²⁹⁶) а нешто су и голе поетске маштарије. Егзегеза има поприлично устаљен ток: Корнут анализира (1) име неке митске личности, затим прелази на анализу (2) епитета који се повезују са том личношћу, те (3) однос са другом личношћу (генеалoшки или други) и коначно на (4) иконографске атрибуте. Дешава се да Корнут послѣје разматрања атрибута даље разматра епитете. Етимологије која се срећу у тачки 1 и 2 објашњавају *етима* имена и епитета, тако тумачећи шта су изворни аутори мислили о ономе шта представља та личност бога. На примјер, пошто се устврди да је Хермес разум који су богови²⁹⁷ дали људима, тумачи се шта *би могло* да значи име Хермес (20.15 и даље) и низ епитета који се јављају уз њега, односно шта се тиме (потенцијално²⁹⁸) казује о људском разуму. У трећем сегменту се, између осталог, тумачи митско казивање да је Зевс добио Хермеса са Мајом. Тиме се уствари жели појаснити да је разум плод контемплације и истраживања (θεωρίας καὶ ζητήσεως γέννημα, 23.8), јер се из истог разлога и жене које помажу при рођењу (αἱ μαιοῦμεναι) називају бабицама (μαῖαι). Наиме оне помажу да одојче, као кроз пропитивање (ἔρϋνα), угледа свјетлост дана. Божанске личности у таквом поступку бивају обезличене и

²⁹⁵ Опрез или чак ниподаштавање када је ријеч о теолошким увидима пјесника не треба апсолутизовати, јер се ту пјесници посматрају кроз вриједност њиховог пјесништва као извора за „изворну традицију“. Да су стоици умјели да вреднују пјесништво и на другачији, па у много чему и аристотеловски начин, свједоче наслови посвећени Хомеру од првог челника школе Зенона па на даље. Тако нпр. налазимо многе трагове тумачења Хомеровог Одисеја, према коме су као позитивној парадигми ношења са животом и недаћама имали наклоност. Алгореза ту не игра носећу улогу, Одисеј је човјек који се сусреће са изазовима чији се специфични карактери конкретних хомерских црта могу упоредити са различитим изазовима из реалног живота (в. MONTIGLIO 2011: 66-94, STANFORD 1964: 121 и даље, који помиње њихову „генијалну“ употребу алегоријских тумачења, али сви примјери које наводи тичу се дословне интерпретације, осим оних из Хераклита, кога он држи за стоика). Но каква је тачно улога алгорезе у таквим њиховим студијама пјесника не види се из извора којима располажемо.

²⁹⁶ Која се стопила са богом под тим именом (62-63), па отуд каже да се не треба дати збунити (οὐ δὲ δὲ ὑπὸ τῆς νεωτέρας ἱστορίας ἐπιταράττεσθαι).

²⁹⁷ Алгра (ALGRA 2003: 166) објашњава да је у многим контекстима могуће из стоичке перспективе подједнако рећи и „бог“ или „богови“, односно да су допуштали да се појединачни дијелови – мјесни (нпр. звијезде) и временски (нпр. мјесеци и године) – једног и вјечног бога сматрају боговима, с тим што су ти дијелови или манифестације једног бога пропадљиви – они ће нестати у ватри која ће окончати овакав свјетски поредак, док ће Зевс као име тог једног и вјечног бога опстати.

²⁹⁸ Неријетко се даје више могућих етимолошких разрјешења, у овом случају повезаних раставним везником *или* (ή).

сведене на феномен или божански аспект. То ће код многих, међу којима је и Плутарх, одјекнути као укидање богова. Платонистичка алегореза не укида засебне божанске ентитете и то ће неке истраживаче подстакнути да у два приступа виде двије по поријеклу различите традиције (в. II 2.17).

Стоици сматрају да је митска традиција настала, како то Бојз-Стонс дефинише, тако што су нефиктивни елементи уведени у фиктивно окружење и да је сходно томе задатак алегорезе мита да изолује различите линије традиције и открије њихово оригинално значење (BOYS-STONES 2003: 205)²⁹⁹. У ту сврху откривања пра-мита Корнут се користи раније незабиљеженим *компаративним приступом* који превазилази пука запажања о сличностима митова различитих култура и настоји да систематским поређењем установи изворне и налегле слојеве³⁰⁰.

Разликовање оваквог стоичког приступа миту, у много чему налик на модерне студије мита, од Хераклитовог приступа пјеснику нужно је. Не само што су то егзегезе које дају одговоре на различита питања³⁰¹, него оне не поимају тај смисао који разоткривају, а који се у овој студији назива алегоријским, на исти начин. Код стоика је он у вези са природом језика и човјека, именовањем и познањем природе од стране неименованих и бољих предака, код Хераклита је то стилски избор³⁰², којим Хомер саопштава свакојаке ствари, различитог степена

²⁹⁹ Уп. LONG 1992: 53, гдје се као кључна за стоички однос према поезији препознаје теорија „културне трансмисије, дегенерације и модификације“.

³⁰⁰ В. анализу тога као новине без преседана у BOYS-STONES 2003: 201-204, јер поредба се не тиче само уочавања сличности и разлике, што срећемо већ код Херодота, него аналитичког укрштања извора ради издвајања изворних елемената од каснијих конструкција.

³⁰¹ 1) Шта су мислили оци праве традиције, што је релевантно јер су они говорили о богу-творцу и свијету који је он створио и у коме је свеприсутан; 2) шта је мислио Пјесник, што је битно да бисмо схватили да он није рекао ништа богохулно и да је премудар; при чему код Хераклита неријетко бива да није толико битно *шта* је конкретно Хомер имао на уму, већ само да је то засигурно било *нешто друго* од онога што је подложно критици.

³⁰² Бојз-Стонс мисли да Корнут намјерно избјегава ријеч *алегорија* (које нема у његовом приручнику о боговима а има у његовом дјелу које се бави реториком) и користи *симбол* и *енигма*, (док стоик Страбон из тог времена користи термин „алегорија“ када говори о Хомеру), да би избјегао конотацију алегоријског казивања као стилског избора, држећи *алегоријско* у грађи коју обрађује у том приручнику заправо дијелом философског науца (BOYS-STONES 2003: 210). Улога *алегоријског* у сакривању мудрости се често сагледава као својеврсна педагошко-анагошка баријера (Херемон из Александрије, Корнутов савременик, говори о том мотиву код египатских писаца 12.6-9, затим Бојз-Стонс наводи и Псеудо-Плутарха, *De Homero* 2.92 и Нуменија, fr. 55). Тако мудрост бива доступна само онима који је могу схватити (који посједују кључ, уп. *Дервенски папирус VII 7*; Филон *De cherubim* 48) и открива се само у мјери у којој је одређени појединац у стању да је појми. Истовремено се постиже да, с једне стране, буду одбијени они који не би умјели да је цијене, а с друге, да се они њој

битности, од природних појава до баналних догађаја међу људима. Те фундаменталне разлике у природи интерпретативних пракси и природи смисла који се тумачи, не значе да они неће понегдје учитати истовјетан или сличан садржај у неку митску сцену. Но откуд тај садржај ту и шта је његов значај остаје битна раздјелница. Чињеница је и да је стоички систематични приступ егзегези мита за посљедицу имао да се многа њихова тумачења усвоје и у потоњем тумачењу мита и пјесника.

Промјена, која је довела до тога да се оваквом егзегезом реконструишу погледи првих мудрих људи, а не просто „првих“ људи, приписује се, како смо раније рекли, утицају Посидонија. Корнут износи мишљење да су први мудраци бирали да се изразе кроз симбол и енигму, а по тези Бојз-Стонса ту је могуће говорити о поимању алегоријског као адекватног начина да се изрази истина о свијету јер то одговара (алегоријској) структури свијета. Та мисао је јасно формулисана у новоплатонизму, са другим терминима и представама о свијету, али Бојз-Стонс сматра да има довољно основа да се њен коријен смјести у позни стоицизам. Наиме, пошто стоици праве разлику између *оног што се види* и *оног што се разумије* и говоре о томе како се од чулне перцепције стиже до рационалног поимања рационалне структуре свијета, то не чини невјероватном претпоставку да су они на неки начин могли дијелити мисао са каснијим платоничарима да је „алегорија“³⁰³ врста дискурса особито подобна за филозофско излагање о свијету, јер је то врста дискурса која у извјесном смислу дијели своју структуру са свијетом онако како се он открива рационалном бићу“ (2003: 214). То би суштински било алегоријско које се не може без остатка исказати дословним језиком. Тумачење алегоријског смисла у том случају, како се у наставку цитата појашњава, открива значење на начин на који то чини *коментар*, а не на начин на који то постиже *превод*.

привржени морају потрудити да би је у потпуности разоткрили, што их подстиче да напредују и узрастају у мудрости.

³⁰³ *Алегорија* у смислу у ком је у наведеном цитату користи Бојз-Стонс, у овом раду означава се као *алегоријско* да би се избјегло сужавање конотација на област тропа и стилско-језичког, односно да би се релевантна питања ситуирала у шири проблемски оквир откривања прикривеног или притајеног – (не)исказивости, промишљања оностраних или неопазивих структура, општег феномена симболичности.

2.16 Филон

Филон Александријски³⁰⁴, јеврејски учењак који пише и ствара на грчком језику у праскозорје хришћанства, имао је велики углед у Александрији³⁰⁵. Изучавао је хеленску философију и бавио се егзегезом Септуагинте. Први је писац близак платонизму³⁰⁶ код кога срећемо широку употребу алегорезе, али је још интересантније да у његовим тумачењима *Петокњижја* први пут налазимо систематско алегоријско тумачење дужих наратива, које настоји да покаже како *структура* приповијести (а не само поједини њени елементи) у кључним тачкама одражава алегоријску структуру. Дервенска егзегеза Орфејевог логоса нам је једини познати ранији примјер гдје се експлицитно говори о томе да цијело дјело носи тајанствено значење, те да се оно мора од почетка до краја пажљиво ишчитавати. Но егзегеза са *Дервенског папируса* има супститутивни карактер; усмјерена је на „измјену“ субјеката митских епизода теогоније које немају другог

Филон из
Александрије
20. пр. Хр. –
40. по Хр.

³⁰⁴ Као Филонов претходник у Александрији наводи се Аристобул (II в. пр. Хр.). Но чини се да су његови напори углавном усмјерени на метафорична тумачења појединих исказа, попут онога да синтагма у *Божијим рукама* значи да је нешто у Божијој моћи а не да Бог дословно има руке и сл. У том смислу је занимљиво његово $\rho\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\varsigma$ (често узимано као спона са стоицима иако се код њега слична објашњења не јављају) које се односи на „природно“ схватање ријечи ($\acute{\epsilon}\kappa\delta\omicron\chi\eta$), које, судећи по већ поменутиим конкретним разрјешавањима појединих антропоморфизама, сугерише природно значење у смислу контексту инхерентног приступа, који није буквалан, него води рачуна о колоквијалној метафорици и подобним представама о Богу. Насупрот томе је $\mu\upsilon\theta\acute{\omega}\delta\epsilon\varsigma$ као нешто неподобно Богу. Према студији Ниhoffове (NIEHOFF 2011: 17-58), то што Аристобул тумачи не бива од њега перципирано као алегоријско, тајновито или у неком смислу непрозирно или „за језик несавладиво“ него напротив, јасно и за језик врло уобичајено ако се ствар мало боље сагледа. Многи, међу којима и Матусова (MATUSOVA 2010), узимају га као алегоријског егзегету, међутим, примјери које наводе као илустрацију сагласни су са оцјеном Ниhoffове.

³⁰⁵ Основана од Александра Македонског 331. пр. Хр., уприличила је сусрет јеврејске теологије и хеленске философије. Она постаје средиште врло живе културне активности. Као егзегетско чвориште различитих традиција од великог је формативног утицаја на токове егзегезе у том дијелу свијета уопште (в. SCHUBART 1950). Матусова (MATUSOVA 2010) скреће пажњу да се улога матичне египатске културе до I вијека пр. Хр. у том колоплету утицаја не смије занемарити. Ту стољује гласовита школа $\text{Μουσείον τῆς Ἀλεξανδρείας}$, безмало налик универзитету, чије су се генерације посветиле изучавању Хомерових епова и других дјела, приређујући научна издања текста, егзегетске коментаре и проблемске студије. У Александрији је први пут систематски тумачена и Библија у грчком преводу. Тамошњи јеврејски учењаци његују различите приступе егзегези и упознати су са филолошком традицијом развијаном у Мусеју и хеленском мишљу уопште (в. NIEHOFF 2011). Крајем II в. по Хр. на глас долази хришћанска школа за катихумене ($\tau\omicron\ \tauῆ\varsigma\ \kappa\alpha\tau\eta\chiῆ\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ или $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \iota\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\ \lambda\omicron\gamma\omega\nu$ и сл.) коју су водили тамошњи хришћански презвитери. Извори говоре о ланцу учитеља у чијем прочељу су Пантен († око 200.), Климент Александријски (око 150-215.) и Ориген (око 185-254.), међутим њена тачна форма и начин на који је она сама гледала на себе у првим вијековима нису посве расвијетљени, в. VAN DEN HOEK 1997.

³⁰⁶ Његово дјело се изучава и у контексту средњег платонизма, в. DILLON 1977: 139-183. Литература о Филону је неисцрпна и за многа питања је он јединствен извор. Часопис *The Studia Philonica Annual*, посвећен његовом дјелу и хеленистичком јудаизму, редовно објављује релевантну библиографију. За опште студије које се тичу његове алегорезе в. HEINISCH 1908, CHRISTIANSEN 1969, BLÖNNIGEN 1992, DAWSON 1992, BORGEN 1996,

значања осим енигматичног, јединог правог. Осим тога, цјелина теогоније је у суштини низ митских епизода, тако да се егзегеза бави низом мањих „јединица“ у приповијести. Индикативно је и то да извори из I в. пр. Хр. памте Метродора из Лампсака као „екстремног“ и „изузетног“ по томе што је *све* код Хомера претворио у алегорију, што би сугерисало да га у међувремену нико није сустигао у томе. Њему се такође приписује супститутивна алегореза, она која укида јунаке приче и замјењује их неперсоналним појмовима (в. II 2.5).

Филон у начелу указује на другу димензију дословног, не укидајући субјекте историјске приповијести који остају носиоци базичне равни значења. Премда постоје случајеви када се дословни ниво укида³⁰⁷, он најчешће открива значење на вишем нивоу укупне приповијести. Такав примјер није сачуван у дотадашњој хеленској алегорези, а тврди се да његова алегоријска тумачења управо та системска природа издваја и унутар јеврејске алегорезе (SANDMEL 1979: 60.)³⁰⁸. Матусова повезује његов приступ са традицијом тумачења *ἱεροὶ λόγοι*, у основи дакле и са егзегезом орфичке пјесме с којом нас упознаје *Дервенски папирус* (II 2.9). Под тим термином, који се код Филона у контексту тумачења Септуагинте јавља више од стотину пута, а није забиљежен у јеврејској традицији ни прије ни послије њега (MATUSOVA 2010: 25), изворно се подразумевао текст који је чинилац мистеријског обреда³⁰⁹. Матусова сматра да се одатле употреба термина *ἱερός λόγος* проширила, најприје у орфичкој литератури, на све оне текстове који су перципирани као алегоријски³¹⁰ (MATUSOVA 2010: 27). Мистеријски термини који прате алегорезу у том случају су заправо само језичко свједочанство о поријеклу те

³⁰⁷ Матусова издваја следеће примјере: *Quod deus sit immutabilis* 133; *Legum allegoriarum* II 19; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 95; *De agricultura* 131.

³⁰⁸ В. и MATUSOVA 2010 за најпотпунију збир аргумената због којих није могуће Филонову егзегетску праксу свести на претходне јеврејске узоре (усмјерене углавном на пророчке и лирске дјелове Писма), а још мање везивати је за стоике, с којима они ни по садржају ни по форми тумачења нема ништа заједничко. Веза са стоицима је *locus classicus* који тешко умире, заснован прије свега на увријеженом погрешном схватању стоичке праксе, а мање за разумијевању самог Филона. В. NIENOFF 2011 за утицајност аристотеловске традиције у јеврејским егзегетским круговима у Александрији. Климент Александријски Филона назива питагорејцем (*Stromata*, I 15.72.4.3). Плутарх који пише алегорезу приповијести о Изиди и Озирису близак је платонизму, а Хермон из Александрије (в. нап. 312) који такође алегоријски тумачи египатске митове убраја се у стоике. Касније Нуменије, новопитагорејац, алегоријски тумачи Петокњижје. Интересантно је да Порфирије каже да је Ориген искористио технику тумачења грчких мистерија за тумачење Светога писма (fr. 39 ed. Harnack = Евсевије, *Historia ecclesiastica* 6.19. 8).

³⁰⁹ О томе и покушајима реконструкције „језичког дјела“ мистерија в. у BURKERT 1990: 56-74.

³¹⁰ Помињали смо већ употребу *ἱερολογεῖω* безмало као синонима за алегоријско исказивање (II 2.9).

егзегезе код Хелена, а не показатељ да је сам текст везиван за мистеријски обред. Према тој тези, Филон је Септуагинту доживљавао као текст сродан грчким „свештеним повијестима“ попут оне орфичке³¹¹. Матусова напомиње да је алегореза у различитим облицима постојала и код Јевреја и код Хелена и код Египћана, но за Филона је, по њој, пресудан утицај хеленске алегорезе, али не стоичких и њима сродних тумачења како се то обично узима, већ другог рукавца алегорезе који се бавио тумачењем „свештених повијести“. Том рукавцу придружује и тумачења Питагориних симбола, који су временом добили „свештени“ статус, међу новопитагорејцима. Новина њене тезе је и у томе што налази да су за ту *струју* хеленске алегорезе битни египатски утицаји, који се све доминантније осјећају у културном животу Александрије, што се очитује и у Филоновом спису о Мојсију (*De vita Mosis*). Наиме, Филон приписује Мојсију ученост у грчкој и египатској науци³¹². Остаје као проблем то што од ње издвојен рукавац алегорезе није разнородан само по типу алегоријског садржаја, како то она сама признаје, него и у приступу и начину перципирања алегоријског, што она занемарује³¹³. Но ако се Филоново дјело *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως* одиста може читати и као индиректни аутобиографски портрет³¹⁴ или бар свјесно сликање Мојсија као сопственог узора, онда не треба занемарити да у њему стоји да је он изучивши једну и другу школу обје суштински одбацио и пошао својим путем³¹⁵. Та компонента Мојсијевог портрета је кључна јер слика грчке и египатске узоре као припремне и помоћне а не суштински одређујуће. Уопште се студије о Филоновој алегорези међу собом прилично разилазе у закључцима и по правилу потенцирају појединачне аспеката његове егзегезе³¹⁶. Додатну нејасноћу уноси и то што се у литератури не

³¹¹ Матусова исто приписује и Аристоклиду.

³¹² Слично као што новопитагорејци потенцирају везу Питагоре и Египта. С тог аспекта је занимљива и алегореза код Плутарха и Херемона из Александрије (I в. по Хр.), које Матусова у раду такође помиње. У овом прегледу није могуће посветити дужну пажњу Херемону и његовим фрагментима, због недостатка студија о њему с овог аспекта и многих недоумица, али ваља истаћи да се он намеће као битан *сгх* у сагледавању „рукаваца“ алегорезе. Темељна општа студија о њему је FREDE 1989 (он мисли да је у питању Грк који је био египатски свештеник), в. и RAMELLI/LUCCHETTA 2004: 349-357. О грчкој перцепцији египатских хијероглифа као алегоријских симбола в. IVERSEN 1961: 38 и даље.

³¹³ Неко будуће рјешење свакако ће морати имати у виду и закључке Бернарда (BERNARD 1990) о супститутивној и дијеретичкој алегорези које она не помиње. В. II 2.17.

³¹⁴ В. ВЛОСН 2012 за разраду те тезе.

³¹⁵ Што донекле слиједи и из приказа Филонове праксе код Матусове, кад каже да је он постојећи „жанр“ даље развио.

³¹⁶ Потенцирају се на примјер заједничке особине са овим или оним претходником, без узимања у обзир свега што их чини различитим. При томе су те заједничке особине каткад толико уопштено формулисане да би нијансирање појединости довело до закључка да уопште није ријеч о сличности

прави разлика између дубљег смисла (реалног, историјског) догађаја који постоји као такав независно од приповједача (или се као такав доживљава) и дубљег смисла наратива који је образован од приповједача. Уза све недоумице, које се у овом прегледу могу само назначити, а не и ријешити, ова проблематика се чини особито битном, будући да Филон не држи Мојсија за писца измишљених прича (односно творца догађаја) и истовремено сматра да Мојсије свјесно пише симболички.

Филон пише на грчком и основни предмет његових егзегетских радова било је Мојсијево *Петокњижје* у преводу „седамдесеторице“, чије подвиге, током којих су независно једни од других дали исти превод, помиње и карактерише као дјело хијерофанта и пророка а не преводаца (*De vita Mosis*, II 25-44). Он је увјерен да је *Септуагинта* у потпуности еквивалент Мојсијевог *Петокњижја*³¹⁷, у слову и духу, јер је седамдесеторици било дато да буду у заједници са таквим духом као што је Мојсијев. Као један од најученијих међу егзегетама свог времена, Филон не пренебрегава јеврејски оригинал него сматра да је он истовјетан грчком тексту у најдубљем смислу подударности (која није просто језичка) и то тврди потпуно свјестан многозначности језика и свега што је обичан превод у стању да пропусти³¹⁸. Оте (ОТТЕ 1968) у својој студији посвећеној Филону као филологу објашњава да ту превод није филолошки проблем у модерном смислу, него проблем узајамног односа језика и бивствовања. Наиме, језик је у Филоновом схватању одређен бивствовањем. Тај поглед на језик уско је везан за Филонов портрет вјерске заједнице Терапеута, која свештени текст види попут живог бића, чији је

него о разлици. Матусова упутно разматра заједничке одлике приступа у дервенској егзегези и код Филона (MATUSOVA 2010: 25), но не објашњава како се међу собом односе теогонија, као енигматични наратив о боговима који Орфеј „из главе“ казује, и људска историја, коју Мојсије пише и дијелом о њој свједочи.

³¹⁷ Интересантно је да Филон јеврејске ријечи објашњава грчким етимологијама (нпр. *Legum allegoriarum* I 66), међутим сам поступак, као и код млађег Плутарха (који египатске ријечи објашњава грчким етимологијама), нема значајно присуство и игра тек спорадичну улогу у аргументацији.

³¹⁸ В. *De vita Mosis* II 38-40, уп. КАМЕСАР 2009: 65-72. Чини се да је код Јевреја у египатској дијаспори јеврејски био слабо употребљаван. *Петокњижје* је преведено на грчки средином трећег вијека, у наредна два вијека и остатак Старог завјета, а већ од другог вијека Јевреји пишу различита дјела на грчком језику и до Филоновог времена све свете књиге су преведене на грчки. У том свјетлу, није необично што Филон грчки зове „нашим језиком“ (*De congressu eruditionis gratia* 44; *De confusione linguarum* 129) и тврди да је и Мојсије уз египатско примио и грчко образовање (*De vita Mosis* I 23). Спорно је колико је сам Филон познавао јеврејски, в. SANDMEL 1978.

дословни смисао тијело, а дух онај унутрашњи садржај³¹⁹. Језички исказано тумачење је онда ствар препознавања духова, нус тумача тежи да препозна нус текста. ОТЕ сматра да се такав доживљај може приписати и Филону и уско је везан за доживљај алегоријског³²⁰. Језик у том случају није само средство комуникације, одређено језичким правилима и објективно разумљиво свима који та правила познају, независно од њиховог духовног видокруга и начина живљења. Стога ни алегоријско тумачење по својој суштини није изношење садржаја сакривеног језичким правилима или њиховом инверзијом, него оног садржаја (хипоноје) до кога се стиже одређеним начином живљења и посвећене контемплације.

Филон међутим не излаже алегоријска тумачења у свим дјелима исто и, како објашњава Нихофова (NIEHOFF 2011), то је зависило од публике којој је дјело намијењено. Тако ће, на примјер, у дјелу које је полемичког духа одрећи неку „нереалност“ у дословном нивоу текста, попут Дрвета познања добра и зла, у смислу да такво дрво не постоји, док ће на другом мјесту, мирног дидактичког тона, рећи да та дословна слика постоји ван људских мапа, у једној реалности која није ништа мање реална тиме што је људима недоступна. У првом случају он ће заговарати једно алегоријско тумачење, у другом слободније разматрати више њих. У начелу се Филонова егзегеза труди да не угрози слово Закона и он приговара онима који гледајући на законе као на симболе умствених ствари при том занемарују њихово непосредно значење³²¹. Она се без сумње управља више ка

³¹⁹ *De vita contemplativa* 78. Литургички опис молитвеног окупљања Тарапеута и начин живљења навели су касније хришћанске писце да у њима препознају хришћане. Многе студије су полазиле од тога да је у питању стварна јеврејска заједница и постављали питање Филоновог односа са њом, а неки новији погледи то доводе у питање и сматрају да је ријеч о конструкту на основу грчког философског концепта βίος θεωρητικός, в. запажања и напомену 23 у MATUSOVA 2010: 11.

³²⁰ В. у терминима његову употребу термина „алегирија“ који је с тог аспекта занимљив и близак модерном термину алегорезе.

³²¹ *De migratione Abrahami* 89-90, ἀμελῶς φυλάττουσιν. εἰσὶ γάρ τινες οἱ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὀλιγόρησαν· οὐς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι, ζητήσεώς τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου. νυνὶ δ' ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ' οἰκίαν μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν· οὐς ὁ ἱερὸς λόγος διδάσκει χρηστῆς ὑπολήψεως πεφροντικένας καὶ μηδὲν τῶν ἐν τοῖς ἔθεσι λύειν, ἃ θεσπέσιοι καὶ μείζους ἄνδρες ἢ καθ' ἡμᾶς ὤρισαν.

„духу“ Закона, али многе студије су скренуле пажњу на то да такво стремљење није исто што и „одбацивање“ тијела Закона³²².

Нихофова истиче да Филон у полемици са неименованим другим егзегетама³²³ (а полемика са неименованим неистомишљеницима је уобичајена за хеленске схолије) има приговор на паритет који они успостављају између Светог писма и Хомера, на компаративни приступ по коме Стари завјет доноси само верзију, мада исправнију и доличнију, универзалних митова, те на историјску контекстуализацију одређених епизода из *Петокњижја* којом оне постају само одраз свог времена или карика у развоју вјерских увјерења, а не вјечне, непромјењиве истине³²⁴. Филон приступа објекту свог тумачења као светој књизи чији аутор саопштава *искључиво* истину, са жељом да *по правилима алегорије*, полазећи од казаног (евентуално) дође до пуноће значења, а не да уруши базични наратив да би само у појединим дијеловима те рушевине нашао непатворен елемент, који осмотрен сам за себе није оно што се у претходном склопу чинило да јесте. Да дословна приповијест у том поступку у начелу треба да буде сачувана као темељ који се егзегезом надограђује, показује и његова „алегорија алегорије“ коју често назива архитектмом. Интересантно је мјесто гдје о „мудром архитекти алегорији“ (σοφῆς ἀρχιτέκτονος, ἀλληγορίας)³²⁵ говори у склопу тумачења сна. То тумачење, које има мало заједничког са онирокритичком праксом коју помиње и по поступку је истоврсно алегорези других дијелова Светог писма³²⁶, сам Филон

³²² В. DAWSON 1992 за релевантни историјско-социјални контекст Јевреја у Александрији и из њега потекле мотиве (одбрана самосвојности и угледа културе у хеленистичким интелектуалним круговима у којима су колали и Јеврејима несклони прикази египатске историје) који по аутору усмјеравају Филонову алегорезу.

³²³ Најчешће се узима да су те неименоване егзегете у полемици такође Јевреји, али мање религиозни, тако и НИЕНОФ 2011. Матусова мисли да то није извјесно и ближа је супротној претпоставци (2010: 12-13). У чланку НАУ 1979-80 анализирају се Филонове референце на друге тумаче и закључује да они читавају поглавито секуларни садржај у алегоријски слој (космолошки, математички, метафизички, психолошки – у сваком случају, лишен религиозног карактера, стр. 59).

³²⁴ Нихофова (НИЕНОФ 2011) истиче аристотеловско-аристархијанске утицаје и код Филона и код тих других егзегета, што је заправо централна тема њене студије. Показује и примјере гдје је Филон замјерао онима који су Аристархов егзегетски модел механички пренијели на *Петокњижје* и уклањали „сумњиве“ текстуалне дијелове. Каткад, додуше, паралеле на основу којих Нихофова суди о том утицају дјелују сувише вјештачке и подсећају на термин од кога се она сама ограђује у предговору збирке чланака чији је уредник: паралеломанија (НИЕНОФ 2012). Нпр. θαιμασιότων као „индикација Божије надљудске присутности“, узета за примјер упошљавања „класичне Аристотелове категорије“ (2011: 64-65).

³²⁵ Уп. *De opificio mundi* IV, 17 и даље, објашњавање чина стварања кроз поредбу Бога и архитектке.

³²⁶ В. YLI-KARJANMAA 2008.

описује као *надоградњу* (ἐποικοδομῶμεν) ³²⁷ вођену правилима тог мудрог архитекте.³²⁸

Филонов приступ *Петокњижју*, хеленским мудрацима и свему што он својим школовањем баштини не може се сагледати исправно ако се нема у виду културна историја коју он држи за истиниту. Наиме Мојсије није само први философ, већ је он отац све философије³²⁹. Питагора је по том увјерењу био сљедбеник Мојсијев³³⁰, а Платон Питагорин³³¹. Савремени истраживачи често напомињу да Филонов Мојсије говори као философ средњег платонизма, што је за Филона и њему савремену школу Платонове философије био једини и прави платонизам. Да прави Платон није друго до Мојсије који говори атички, како ће то формулисати у II вијеку Нуменије, закључак је који произлази из Мојсија преведеног на језик грчке философије, односно поглавито из Филоновог „преводачког“³³² рада. Језик платонистичке философије, скупа са другим философским струјама које су се у то вријеме с њом испреплеле, јесте савремени језик контемплације (θεωρία) и испитивања (ζήτησις), језик текуће расправе о крупним истинама унутар културног круга у коме се Филон препознаје, а у који он уводи Мојсија, у сопственом „преводу“, као највишу инстанцу. Алегоријски смисао, који Филон „надограђује“ на дословни, настаје као тумачење Мојсијевог језика Платоновим (платонистичким). То тумачење није филолошка категорија, као ни помињани превод Септуагинте, али за разлику од њега оно може да ухвати само поједине аспекте, а није у стању да

³²⁷ Уп. *De somniis*, I 39, гдје су они који не размишљају даље о прозаичном приповеђеном догађају названи μικροπολιται, док су они, савршенијег ума, који су спремни да се над њим задубе οἱ δὲ δὴ μείζονι ἐγγραφέντες πατρίδι, τῷδε τῷ κόσμῳ. Уп. и студију BORGES 1997, особито осмо поглавље, стр. 140-157, које је посвећено „жерменеутичком кључу“. Он налази да је у појединим Филоновим интерпретацијама могуће говорити о три нивоа: 1) конкретни или специфични ниво, 2) ниво општих или космичких принципа, 3) ниво вишње божанске сфере (стр. 150).

³²⁸ *De somniis*, II 2.8: Ταῦτα μὲν δὴ θεμελίων τρόπων προκαταβεβλήσθω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς σοφῆς ἀρχιτέκτονος, ἀλληγορίας, ἐπόμενοι παραγγέλμασιν ἐποικοδομῶμεν, ἐκάτερον δὴ τῶν ὄνειράτων ἀκριβοῦντες. ἃ δὲ χρὴ πρὸ ἀμφοτέρων ἀκοῦσαι, λεκτέον· τὴν τάγαθοῦ φύσιν οἱ μὲν ἔτειναν ἐπὶ πολλὰ, οἱ δὲ τῷ ἀρίστῳ προσεκλήρωσαν μόνῳ· καὶ οἱ μὲν ἐκέρασαν, οἱ δὲ καὶ ἄκρατον εἶασαν.

³²⁹ По Филону, Мојсије је учио од најбољих грчких и египатских учитеља свога времена, али их је врло брзо превазишао сопственим генијем и предмете изучавао без претходне поуке (*De vita Mosis* I 21).

³³⁰ По позној биографији Питагоре, коју пише новоплатоничар Јамблих, он је током свог боравка у Палестини вријеме проводио са ученицима пророка и философа Мохоса (14).

³³¹ То мишљење је већ било увријезано, срећемо га и код Посидонија и Еудора. На тему првенства Мојсијевог мудрости у односу на хеленску в. DROGE 1989, Ристовић 2005: 19-28.

³³² Нама се чини да би сагледавање односа „превода“ у ширем смислу (превода са једне концепцијске структуре на другу) и алегорезе био плодотворни истраживачки правац, ту димензију помињали смо и у уводној проблематици. Уп. нпр. осврте на персијску религију код Херодота I 131-132 или Порфирија *De antro nympharum* 6.

обезбиједи истовјетност, да замијени оригинал. Филон своју егзегезу описује као резултат контемплације и испитивања, и често не скрива да није у питању сасвим извјестан резултат.³³³

Са становишта Филона и алегорезе Хомера³³⁴ битно је истаћи да се Хомер, као и код каснијих платоничара, цитира у сврху тумачења канонског текста који је предмет главног интересовања. Код њих ће то бити Платонов дијалози, а код Филона Мојсијево Петокњижје. У том смислу су то поглавито индиректна свједочанства о *евентуалном* схватању Хомерових стихова. У једном пак фрагменту сачуваном у арамејском преводу³³⁵, Филон јасно каже да мјеста код Хомера која се односе на богове треба тумачити алегоријски (2.40-41)³³⁶, док постоје и она која су просто погрешна (2.105³³⁷). Када у егзегези цитира Хомера, ослања се поглавито на дословно значење стихова као и у цитатима других чувених пјесника и писаца, наводећи их у својству илустративног примјера (реторски *exemplum*). На основу једног таквог мјеста (*De fuga et inventione* 61.4), речено је да код њега налазимо прву духовну интерпретацију Скиле, међутим таква квалификација захтијева доста опреза. На првом мјесту треба рећи да није ријеч о тумачењу Скиле, него о тумачењу бескрајног и неугасивог зла које постоји у материјалној стварности, на које по Филону (*De fuga et inventione* 60-61) упућује чин описан у *Постању* 4:15 када Бог ставља знак на чело Каину који спречава да он буде убијен. Говорећи о безбожности

³³³ С тим у вези је интересантан Филонов опис разлике између људског и божанског језика који није састављен од именица и глагола и није ријеч о резултату протока ваздуха кроз органе, јер каже се да је народ видио глас Бога (*Изразак* 20: 18-22). Глас Бога се не чује него сагледава оком душе (τῷ τῆς ψυχῆς ὄμματι) и стога је примјерено што је представљен визуелно, *De migratione Abrahami* 47-48. (Код Филона је честа дистинкција између онога што се може видјети тјелесним очима, σῶματος ὀφθαλμοῖ, и духовним.)

³³⁴ Том темом се експлицитно бави најскорије Бертелова (BERTHELOT 2003), обрађујући „занемарена алегоријска тумачења Хомера“ код Филона. Но ту наведена мјеста показују да је он знао за таква тумачења, а не и да га сам тако тумачи. Поједини примјери се неоправдано називају алегоријском интерпретацијом, и то не само код Филона, него и у случајевима попут Бионовог поређења философије и општег образовања са хомерском сликом просаца који се задовољавају слушкињама јер им је недоступна Пенелопа (Псеудо-Плутарх, *De liberis educandis* 7d). В. II 2.27 за тај често присутан проблем.

³³⁵ Нама познат из енглеског превода у LAMBERTON 1986: 50 (изгубљени спис се у литератури наводи као *De providentia*). Причу о Хефесту ваља примијенити на ватру, ону о Хери на ваздух, о Хермесу на разум и тако даље редом.

³³⁶ Интересантно да он у датом фрагменту критикује саговорника који дословно схвата Хомера и зато га одбацује, док је Филонов аргумент да би се на тај начин сва стара мудрост показала за лудост, а у ствари је луд само онај који не умије да је схвати. Он саговорнику даје само примјере како оно што дјелује измишљено у ствари може да садржи истину, напомињући да поштује правило да се мистерије не откривају неупућеном.

³³⁷ Односи се на приказ земље Киклопа у *Одисеји*, а поводом тога што они упркос својој безбожности уживају плодове без рада.

као злу коме нема краја у земаљском свијету, он каже да се на то зло могу примијенити пјесникове ријечи ἡ δὲ τοι οὐ θνητή, ἀλλ' ἀθάνατον κακόν ἐστίν, које се у *Одисеји* (μ 118) односе на Скилу. То бесмртно зло, које он овдје настоји да дочара и пјесничком сликом, има живот само на земљи, како Филон даље објашњава, у животу који ми познајемо, док је оно за живот у Богу беживотни леш. Овдје се дакле Хомеров наведени стих упошљава у тумачењу духовног смисла догађаја који Каину доносе поштеду од смрти током изгнанства, а не за духовни смисао Хомерових ријечи, јер се оне користе у својој дословности: „бесмртно зло“. Природа Скиле је јасно и недвосмислено исказана и зато постаје инструмент илустрације и појашњења другог, по својој природи сродног јој зла. Посредни закључак да би Филон саму Скилу – коју он и не помиње, већ само констатује да су релевантне пјесничке ријечи подесне за илустрацију земаљске κακία³³⁸ – тумачио као безбожност или порок, који изводи Бертелова (BERTHELOT 2003: 158), пука је претпоставка. Хомер говори о конкретном неумирућем злу, о једном чудовишту, а Филон овдје не тумачи Хомерово чудовиште, него чудовишност неумирућег зла. То је битна разлика коју треба уочити, као и чињеницу да из тога не слиједи нужно закључак о томе шта је Филон мислио о Хомеровом чудовишту на општем плану. На другом мјесту³³⁹, које Бертелова не помиње, Филон опет истим поводом каже, да означеност Каина „упућује на то да је, *попут* бајковите Скиле, безумље бесмртно зло“. Дилон (DILLON 1981)³⁴⁰ закључује да је овдје посриједи тумачење по коме је Скила заправо ἀφροσύνη. Хомер каже да Скила није смртна, да је она бесмртно зло. Отуд, рекло би се, Филон пореди безумље са Скилом. Можда је могао да повуче паралелу и са пороком или богохуљем, за које Бертелова сматра да су Скила „по Филоновом тумачењу Хомера“. *Тумачење Хомером* може да имплицира и одређено

³³⁸ „ἔθετο κύριος ὁ θεὸς τῷ Κάιν σημεῖον, τοῦ μὴ ἀνελεῖν αὐτὸν (61.) πάντα τὸν εὐρίσκοντα“ (*Постање* 4:15). διὰ τί; ὅτι, οἶμαι, ἡ ἀσέβεια κακόν ἐστίν ἀτελεύτητον, ἐξαπτόμενον καὶ μηδέποτε σβεσθῆναι δυναμένον, ὡς τὸ ποιητικὸν ἀρμόττειν ἐπὶ κακίας εἰπεῖν· ἡ δὲ τοι οὐ θνητή, ἀλλ' ἀθάνατον κακόν ἐστίν, ἀθάνατον δ' ἐν τῷ παρ' ἡμῖν βίῳ, ἐπεὶ πρὸς γε τὴν ἐν θεῷ ζωὴν.“

³³⁹ *Quod deterius potiori insidari soleat*, 178: „μήποτ' οὖν αὐτὸ τοῦτο σημεῖον ἐστὶ τῷ Κάιν τοῦ μὴ φονευθῆναι τὸ μηδέποτε ἀναιρεθῆναι· οὐ γὰρ θάνατον αὐτοῦ διὰ πάσης τῆς νομοθεσίας δεδήλωκεν αἰνιττόμενος ὅτι, ὡσπερ ἡ μεμυθευμένη Σκύλλα, κακὸν ἀθάνατον ἐστὶν ἀφροσύνη, | τὴν μὲν κατὰ τὸ τεθνάναι τελευτὴν οὐχ ὑπομένουσα, τὴν δὲ κατὰ τὸ ἀποθνήσκειν πάντα ἐνδεχομένη τὸν αἰῶνα. εἴθε μέντοι συμβαίνοι τάναντία, ὡς ἐκποδῶν τὰ φαῦλα ἀναιρεῖσθαι παντελῆ φθορὰν ὑπομένοντα.“

³⁴⁰ И код њега се Бионова употреба парадигме са Пенелопом и слушкињама назива тумачењем. При томе Дилон и многе друге случајеве, који не укључују само поређења (уп. *De somniis* II, 70-71 ἀλλὰ σύ γε τοῦ μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς βαῖνε καὶ τὰς καταγελάστους τοῦ θνητοῦ βίου σπουδὰς ὡς τὴν φοβερὰν ἐκείνην χάρυβδι ἀποδίδρασκε καὶ μηδὲ ἄκρω, τὸ τοῦ λόγου δὴ τοῦτο, δακτύλω ψαύσης.) већ и алузије кроз цитат или парафразу (уп. *De somniis* I, 150) држи, без икаквих ограда, за доказе о постојању тумачења.

тумачење Хомера, али инструментализовано и ограничено на конкретни контекст у који се Хомер уводи. Могуће је да дође до трајног утицаја такве „инструментализације“ на схватање Хомера, али такву врсту колатералног учинка, уколико се утврди његово постојање, треба раздвојити од главног процеса. Тај превиђени аспект генезе тумачења је особито занимљив управо због тога што није редовна појава и што свједочи о изузетности и одјеку појединих тумачења Хомером, односно о случајевима гдје су се хомерске парадигме толико сродиле са контекстом у који су уведене ради илустрације да се он почео осјећати као њихов матични.

Пажњу истраживача привукла су и Филонова тумачења сеоба праотаца као душа на путу повратка у небеску отаџбину³⁴¹. Прва претпоставка је да је до његовог времена слично тумачење *Одисеје* већ постојало у платоничарским круговима под утицајем питагорејских тумачења, те да он под тим дојмом тумачи библијске путнике³⁴². Међутим, сугерисано је да би егзегетска доминанта могла да буде управо његова. У том случају, мјесто њеног примарног настанка била би егзегеза библијских сеоба патријарха, која посредством гностичке рецепције битно утиче на егзегезу Одисејевог путовања у питагорејско-платоничарским круговима³⁴³. Први недвосмислен помен релевантне алегорезе *Одисеје* налазимо код Порфирија, који је експлицитно везује за Нуменија из II вијека. Према Дилону (DILLON 1970), Нуменије је несумњиво био упознат са резултатима Филонове алегорезе Септуагинте³⁴⁴.

³⁴¹ В. нпр. *De Confusione linguarum* 77-78, *De migratione Abrahami*, уп. BERTHELOT 2003: 170 и даље са библиографским напоменама.

³⁴² Претпоставка се заправо ослања на раширено увјерење да сва алегореза проистиче из грчких тумачења, те и у овом случају грчка парадигма „мора“ бити старија иако је касније посвједочена. Бертелова (BERTHELOT 2003: 72) упућује на нама недоступан чланак Р. BOYANCÉ 'Echo des exegeses de la mythologie grecque chez Philon', in R. Amaldez (ed.), *Philon d'Alexandrie. Colloque de Lyon*, Paris 1967: 169-188, гдје се разматра теза да је ово тумачење плод платоничарског утицаја преко Еудора из Александрије који је био ученик Антиоха из Аскалона (стр. 171).

³⁴³ Предложено је да би тај обрнут смјер утицаја имао гностике као посреднике између Филона и Плотина, в. ALEKNIENĖ, Tatjana, 'L'énigme de la 'patrie' dans le Traité 1 de Plotin: héritage de l'exégèse philonienne?', *Recherches augustiniennes et patristiques* 35: 1-46, 2007.

³⁴⁴ За Нуменија се зна да је алегоријски тумачио дијелове Старог завјета, а неки истраживачи мисле да је у питању био и читав *коментар*. В. о Нуменију у II 2.23.

2.17 Несупститутивна алегореза – нови или понорнички ток?

Док природа утицаја хеленске алегорезе на Филонову егзегезу у свјетлу других алегоријских пракси остаје засад недоречена, извјесно је да тај утицај суштински не проистиче из досад помињаних алегоријских тумачења Хомера, ни интерпретација мита попут старих стоичких. Док са стоичким приступом Филонова егзегеза нема уопште заједничких тачака, са егзегезом на *Дервенском папирусу* постоје неке паралеле. Прије свега у оба случаја текст се третира као у *цјелини* истинит. Он се од стране тумача уважава као „свештена повијест“. Статус аутора произлази из увида у онострано и односа са божанским, са свим разликама које проистичу из различитих теолошких концепција. Те су разлике, скупа са разликама проистеклим из природе текста, суштинске и дефинишуће за егзегезу. Примијећена је начелна сродност Филоновог са егзегетским приступом нешто млађег Плутарха, који тумачи мит о Изиди и Озирису и при том експлицитно одбацује стоичку алегорезу (в. II 2.18). Бернард (BERNARD 1990) сматра да се код обојице срећемо са другачијим сојем алегорезе – *дијеретичким*³⁴⁵ алегоријским тумачењима, која, за разлику од оних ранијих, не укидају божанске ликове у приповијести, не супституишу их ничим другим, него уважавају њихову егзистенцију и разлажу њихову улогу у причи на оно што у различитим контекстима или нивоима стварности заступају. Таква алегореза такође може обичне објекте и субјекте у причи да подигне на божански ниво – на ниво платонистичких *идеја*.

По Бернарду, и Филон и Плутарх примјењују дијеретичку алегорезу са таквом „саморазумљивошћу“ да се не може претпоставити да је ријеч о новини (BERNARD 1990: 285). Он искључује и могућност да је у питању еволуција³⁴⁶

³⁴⁵ Помињана у II 2.4.

³⁴⁶ В. BRISSON 2004 за супротан став, особито стр. 63-64. Брисон се међутим равна према разликама у садржају који се алегорезом екстрахује из текста, а који се у овом случају описује као метафизички и мистички – у чему препознаје главни маркер (међутим несупститутивна алегореза може имати и физикални и етички садржај). Но и он, без обзира на другачију карактеризацију те интерпретације код Филона и Плутарха, за кључан држи питагорејски утицај на платонизам, који остаје нерасвијетљен, али се манифестује кроз тајновитост и тумачење тајних доктрина Учитеља. Калемљењу питагорејства на платонизам претходило је нарочито егзегетско усмјерење философије послје гашења великих философских школа у Атини. Брисон сматра да је та промјена довела до тога да неподјељену пажњу више не налазе проблеми онако како их је формулисала поједина школа, него се уз њих додатно проблематизује и шта су заиста о тим проблемима мислили оснивачи школе (BRISSON 2004: 56 и даље).

супститутивне алегорезе или нека врста њене платонизације. По њему, она мора имати другачији коријен, који остаје отворено питање, али сматра да вриједи размотрити питагорејско окриље, ако не изворно, онда питагорејство након Платона. Као основну особину дијеретичке алегорезе, а уједно и главну разлику између ње и супститутивне алегорезе којом смо се до сад бавили, Бернард истиче то што повезивање дословног са алегоријским смислом није слободно и произвољно, односно таква алегореза рачуна да алегоријски смисао не зависи од воље аутора (од његовог избора да повеже било који знак са било којим значењем) него од *реалне* везе између онога што се дословно излаже и онога на шта то упућује. Дакле, оно што он идентификује као дијеретички метод претпоставља поимање стварности у којој су опазиве структуре по неком кључу одраз или резултат структура више, неопазиве, тзв. умствене стварности, те отуд разматра питагорејску теорију броја и бројем означеног као потенцијално исходиште.

Међутим, у овој студији Бернард можда превише инсистира на томе да супститутивна алегореза имплицира произвољно и безмало насумично повезивање сликовитог супституента за апстрактни или конкретни природњачки појам. Она се појављује дакако и у том облику, но махом је и сама условљена тумачевом перцепцијом стварности једнако као и платонистичка. Ствар је само у томе што платонистичка визија стварности дубље и сложеније разрађује „онострано“, у позној фази правећи безмало схеме стварносних нивоа, гдје је све што постоји симбол онога чему је подобно на вишем нивоу стварности и из чега произлази (в. II 2.24). Несупститутивна алегореза практично тумачи стварност као *алегоријско*, јер се жижа из које вишестепена стварност исходи да докучити постепено, идући од њеног најнижег степена, степена опазивог, ка вишим, умственим степенима. Аполон је, на примјер, на најнижем степену биљка хелиотроп **и** на вишем Сунце **и** на највишем Аполон као Једно. У случају супститутивне алегорезе нема степеновања стварности. Аполон је име за Сунце **или** за ватру **или** за неки дио богом проткане опазиве стварности **или** једно од имена пантеистичког божанства. Структура свијета може бити скривена оку, али та скривена структура обитава у свијету, она је његов саставни дио, а не дио неке паралелне, надређене стварности. Стога је у том случају проблем тумачења

проблем перцепције стварности која човјека окружује, а не проблем продора у другачију стварност, чијим блиједим одсјајем је човјек окружен.

Митске приповијести сликају божански и људски план као одвојене. Тумачења божанских посланица у виду пророчанстава често омаше поруку, управо стога што не воде рачуна о том јазу између људске и божанске перспективе. Унеколико се може рећи да је супститутивна алегореза проистекла из мисли која је невидљиво божанство откривала у свијету око себе, док је дијеретичка алегореза плод оног мишљења које је читав опазиви свијет схватило као посланицу која посредно казује о другом, божанском свијету. Битно је примијетити и то да је несупститутивна алегореза, за разлику од супститутивне, у хеленском окриљу философски осмислила и ревитализовала пантеон. Лишавајући га антропоморфних одлика, успјела је да сачува аутономију појединачних божанстава и прида им субјективитет на нижим нивоима стварности, док је на оном највишем, из кога еманаацијом настају остали, све Једно.

Аналогни спој који тумач успоставља између алегоријског у тексту и оног на шта се то по њему односи у случају супститутивне алегорезе не описује однос опажајног и умственог или нижестепеног и вишестепеног у свеколикој реалности као у случају дијеретичког тумачења, него начин на који људска свијест промишља оно што не може да *види* (непосредно посвједочи) или начин на који она визуализује оно што промишља. Супститутивни аналогни спојеви у суштини почивају на аналогјама у људској свијести а не у реалности. Тај спој није постао предмет теорије, али је видљив у пракси (нпр. у увријеженим паралелизмима). Зато као кључни фактор разликовања треба прије свега имати у виду теоријску необразложеност супститутивне алегорезе, која проистиче из чињенице да се она у бити ослања на психолошке структуре које *не промишља*³⁴⁷ и користи их интуитивно. Тај интуитивни поступак не постаје предмет теоријске обраде већ се теоријски сагледавају само његови резултати видљиви у језику. Кроз такав окулар сам поступак се указује тек као језичка вјештина и као таква у реторици постаје „регулисана произвољност“. Додатно нам се чини да је та разлика одговорна за

³⁴⁷ За промишљања алегорезе међу платонистима в. одјељак из Хермијиног коментара на *Федра* (*ad* 229b-230a), гдје он директно тумачи да Сократ уствари одбацује природњачку и материјалистичку алегорезу (која се не удубљује у божанску стварност) а не алегорезу уопште.

онирокритички карактер супститутивне и мјестимично архитектонски дијеретичке алегорезе.

Бернард сматра да Филона треба систематски анализирати у свјетлу поставки и методолошких обиљежја које он издваја код каснијих платоничара, при том налазећи да код Филона још не видимо методичку „систематичност и снагу“ коју ће новоплатоничари развити на бази дефинисане хијерархије бивствовања. Занимљиво је да Филон *алегоријско* повезује са контемплацијом³⁴⁸ и да на појединим мјестима доживљава алегорију као *састојак* егзегезе а не као својство говора које упућује на виши смисао³⁴⁹ (в. II 3.3). Осим што Филоново егзегетско дјело учворује Септуагинту са хеленском философском мишљу, оно је утицало и на потоњу хришћанску егзегезу, која је такође баштинила издубљене нише хеленског философског језика, на шта су битно утицала дјела Климента и Оригена, који су стварали у Александрији.

2.18 Плутарх

Када Плутарх, не помињући Продика, пише како су стари поштовали даваоце дарова а не дарове саме и критикује примјере супститутивне алегорезе, чини се да диже глас против „атеистичких посљедица“ таквих тумачења. Он сам алегоријско тумачење примјењује на поједине митске наративе тако да не негира богове као врховне субјекте, на шта ћемо се осврнути касније.³⁵⁰ Његова интерпретација енигматичности мита почива на мистеријском доживљају енигме. Она за предмет нема језичку диверзију попут реторске алегорије (коју он помиње као новину, *Quomodo adolescens* 19e-f) него јаз између оног што је познато и оног непознатог. Радије него скривањем, она се служи полуоткривањем. Ту се исказано не одбацује као маска зарад оног што се иза те маске крије, него се прихвата као својеврстан одсјај предмета о којем је ријеч а о коме се закључује путем тог одсјаја, који не бива

Плутарх
46-127.

³⁴⁸ Тумачење је уопште узевши код Филона и у јеврејској традицији везивано за инспирацију. Он говори о сопственој инспирацији (која му обузима душу (ψυχῆς ἐμῆς) εἰωθυίας τὰ πολλὰ θεοληπτέισθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαρτεῦεσθαι) при тумачењу ствари које су му непознате и то на мјесту гдје ништа не тумачи алегоријски него објашњава виши поредак ствари. *De vita Mosis* I 286 и *De cherubim* 27, гдје се описује надахнути егзегета, препознају се као класична обиљежја јеврејске традиције.

³⁴⁹ αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις

³⁵⁰ За анализу алегорезе код Плутарха још увијек је корисна HERSMAN 1906, 25-64, те изузетно систематични BERNARD 1990, 183-275, на чије се увиде у овом дијелу поглавито ослањамо.

укинут чином установљивања његовог извора. Напротив, одсјај је и предмет испитивања и сазнања сам по себи. У конкретном Плутарховом примјеру енигматични наратив спрам своје суштине је као дуга спрам сунца (*De Iside*, 358f-359a)³⁵¹:

καὶ καθάπερ οἱ μαθηματικοὶ τὴν ἴριν ἔμφρασιν εἶναι τοῦ ἡλίου λέγουσι ποικιλλομένην τῆ
πρὸς τὸ νέφος ἀναχωρήσει τῆς ὄψεως, οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφρασις ἐστὶν
ἀνακλῶντος ἐπ’ ἄλλα τὴν διάνοιαν...

И баш као што математичари кажу да је дуга одраз сунца који се шарени услед одвраћања нашег погледа [од сунца] ка облаку, тако је мит овдје одраз неког логоса који преусмјерава мисао на друга питања...

Из онога што видимо код Филона и Плутарха, слиједило би да *алегоријско* почива на аналогiji на основу које се уочава веза између неке идеје и од ње зависне представе (или низа представа односно митске приче). Бернард говори о „објективним критеријумима“ на које се тумачи ослањају преваљујући пут од представа ка идејама путем аналогijske везе (BERNARD 1997: 8). Он сматра да је кључ поступка — код кога су и други истраживачи примијетили правилност тешку за теоријско дефинисање а савладиву у пракси — однос између чулног знака и интелигибилног означеног, што подробно разрађује у својој студији. По зрелим изданицима такве егзегезе чини се да се ту не тумаче (људске) ријечи (као носиоци људских мисли) *per se*. Оне саме нису носиоци *алегоријског* него је оно што је њима означено *алегоријско*, тј. има тајанствени виши смисао у различитим координатама једног свеобухватајућег система гдје је све узајамно повезано.

Док је Филон прво име везано за платоничарске кругове који помиње да се Хомер не може у потпуности схватити без познавања алегорезе, дотле је млађи платоничар Плутарх заинтересован прије свега да одбрани Хомерову дидактичку улогу. У дјелу *Како младић треба да појми поезију*³⁵² потпуно је резервисан према *хипоноји* и *алегорији*, које у његовом уху одзвањају као синоними. Ту његову резервисаност међутим не треба апсолутизовати, него сагледати у свјетлу педагошког контекста његовог дјела које даје препоруке за омладину која још не познаје философију, те Платонове оцјене да је хипоноја опасан изазов за младе и

³⁵¹ Уп. читав одјељак 358e-359a.

³⁵² Цитирано досад као *Quomodo adolescens (poetas audire debeat)*.

Плутархове осуде конкретних алегоријских тумачења. Он не говори о тумачењу Хомера у општем смислу него о приступу подобном и корисном за младе, који пак сасвим сигурно по Плутарху не укључује алегорезу. Хомерова дидактичка улога се одбрањује на дословном нивоу који је савршено доступан расуђивању младих. Добра која ђаци могу усвојити путем пјесништва корисна су као припрема за бављење философијом³⁵³. Неки пак каснији стадијум, на коме ће они као зрелији приступити дубљим проблемима и суочити се са изазовима који захтијевају озбиљније философско расуђивање, може да укључује и алегоријска тумачења попут оних у Плутарховом спису *О Изиди и Озирису*, што он назива философском работом³⁵⁴. На том стадијуму од тумача се очекује не само да препознаје хипоноју него и да разликује њена усиљена и погрешна тумачења од оних исправних, како то то демонстрира сам Плутарх.

Међу походима на Пјесника које Плутарх осуђује за искривљавање (и у духу и у слову) нашли су се и стоички, Хрисипови и Клеантови. Њих двојицу он, заједно са неколицином неалегоријских тумача, оптужује за читање Хомера деформисано огледалом њихових сопствених учења³⁵⁵. Међутим, ако се изузме конкретни педагошки контекст, битно је уочити да неслагање Плутарха са стоицима није толико егзегетско колико философско-теолошко. Према њему стоици изобличавају текст у духу свог учења, док он сам у студији о Изиди и Озирису каже да ће египатску теологију те приповијести повезати – саобразити са [Платоновом] философијом³⁵⁶. Егзегетски ће и он прихватити неке космичке идентификације божанстава на одређеном мјесту, али он сматра да је систематска супституција, попут стоичке, *атеистичка* и негодуете због приписивања таквог атеизма Хомеру. Наиме, како из те његове студије сазнајемо, Плутарх држи и поезију и обред за

³⁵³ Προφιλοσοφητέον τοῖς ποιήμασιν, *Quomodo adolescens* 15f, уп. 15f-16a или 36d-36e. Битно је имати на уму да хипоноја и њено тумачење нужно подразумијевају упознатост са философијом и верзираност у космолошким и теолошким питањима. Плутарх овдје прича о пјесништву као предукусу философије, који помаже да младићи, којима су до тада сервиране само „бапске приче“, односно примитивни наук дадиља, родитеља и татора, лакше сваре философију. С тим је потпуно у складу инсистирање да се расправа о хипоноји изостави.

³⁵⁴ Уп. став Порфирија о тумачењу и тумачењу виших питања код Хомера, в. III 1.2.2.

³⁵⁵ Уп. *Quomodo adolescens*, 19e-f, 31e. Модерна критика се не изјашњава позитивно о Плутарховом познавању стоичке философије, в. LONG 1992. Већ је било ријечи о томе да стоичка тумачења која Плутарх помиње нису била дио контекста посвећеног пјесничковој мисли, в. II 2.13.

³⁵⁶ 371a: ... ὡς τὰ ἐπίοντα δηλώσει τοῦ λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτῃ τῇ φιλοσοφίᾳ συνοικειοῦντος. Уп. нап. 271 и рецепцију стоичког поступка повезивања (συνοικειοῦν) мита и сопствених учења

помагала побожности, која сама не треба да буде подређена њима а они треба да буду одређени њоме. Сходно томе, ако се текст или обред тумаче побожно, онда је тумачење исправно. То значи да Плутарх пристаје да је Ареј негдје просто рат или да је Хефест негдје име за ватру, инсистирајући да се разликује, како слиједи из цитата које сучељава Херсман (HERSMAN 1906: 37), слободна или нужно метафорична употреба имена (ταῖς μεταφοραῖς καὶ καταχρήσεσι τῶν ὀνομάτων, *Quomodo adolescens* 25b) од свођења богова на стања, силе и врлине (πάθη καὶ δυνάμεις καὶ ἀρετὰς, *Amatorius* 757 B-C). Његова стратегија читања Хомера у педагошком контексту анулира неподобне дијелове без алегорезе (*Quomodo adolescens*, 20e). Кључно питање дакле не треба да буде да ли је нешто приказано у пјесми добро или лоше, него ко то чини и шта су узроци и посљедице таквог чина³⁵⁷. Када је ријеч о боговима и њиховој умијешаности у одвише људске работе, није у питању Хомерово мишљење о боговима, односно учење које он шири, него о Пјесниковом пориву да остави дојам на људе. Плутарх ће, наиме, раздвојити исправне, што ће рећи (њему) прихватљиве погледе на богове и оне неприхватљиве. Ови други не треба да вријеђају читаоца, јер нису ту са (филозофским) предумишљајем него из (пјесничке) неурачунљивости. Пошто пјесник нема мотив да шири заблуду, него је сама природа његовог задатка да фасцинира људе таква да га понекад понука да преступи границе разумног, не треба му строго судити, нити пјесништво треба избјегавати и удаљавати од омладине. Одмах при почетку, Плутарх ће зато рећи да је прво и основно што млади човјек треба да има на уму пред сусрет с поезијом то да „пјесници казују многе лажи“ (“πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοί”, *Quomodo adolescens*, 16a), било хотимице било нехотице. При том су хотимичне лажи ту јер су узбудљивије и више плијене од истине (ἐκόντες μὲν, ὅτι πρὸς ἡδονὴν ἀκοῆς καὶ χάριν, ἣν οἱ πλεῖστοι διώκουσιν, αὐστηροτέραν ἡγοῦνται τὴν ἀλήθειαν τοῦ ψεύδους, 16a-b).

³⁵⁷ Када Хомер вјешто ослика нешто негативно, ту заправо не побуђује на дивљење то негативно, него вјештина са којом је оно приказано (*Quomodo adolescens*, 18a-b). Подражавалачка умјетност (μιμητικὴ τέχνη) која се труди да, између осталог, и оно што је недолично вјерно прикаже, учиниће то у одговарајућем контексту: на њој је да то припише одговарајућем лику, пропрати одговарајућим коментаром, радњом или посљедицама које ће подвући негативност приказаног. У том смислу ако се нешто неприлично (ἄτοπος) појављује у пјесми, то није због тога што је пјесма недолична, него зато што у њој као и у животу има недоличних ликова, и у пјесми, као и у животу, постоје путокази који упућују на њихову непожељност.

У другачијем контексту, гдје примјењује алегорезу на мит о Изиди и Озирису, Плутарг се осврће и на сродна мјеста хеленског мита, па и она сачувана код пјесника. Он, попут стоика, користи етимологије ради аргументације различитих референци имена, налази у ликовима и догађајима значења која се односе на физичке елементе или космичке догађаје, но кључна дистинкција у односу на стоичку алегорезу мита огледа се у настојању да не укине дословни ниво приче када се он тиче постојања различитих богова. Бог као такав и његов поступак може да буде и представник принципа, али се персоналност бога не своди на тај принцип. Имена богова не постају имена аспеката божанског, јер сви богови постоје као такви, али се та имена могу користити и као називи за принцип или појаву које конкретни бог заступа, јер ови припадају домену његове моћи. То у интерпретативној пракси значи да ће се у дијелу неког митског наратива о богу препознати и значењска раван (алегоријски ниво) која говори о дјеловању принципа, али уз њу или (а) постоји дословна раван или (б) ако на датом мјесту поменути богови немају и дословно значење, они га *само* ту немају. Плутарх критикује, Бернардовим рјечником речено, супститутивну алегорезу. Наиме, по Плутарху, ниједно тумачење које име бога држи за име феномена или принципа гледано појединачно није исправно, али узета сва заједно одговарају истини³⁵⁸. Тако се божанство у његовом егзегетском приступу не изједначава са појединачним манифестацијама својих моћи, док се истовремено приповијест која се везује за њих дешифрује као енигма која приповиједа о супротстављеним принципима и космичким догађајима, као манифестацијама постојања датих божанстава³⁵⁹.

Плутархова алегореза с једне стране пази да не заврши у атеизму или неком нетрадиционалном, деперсонализованом теизму, као крајностима које он препознаје код појединих тумача религијских традиција. С друге стране, Плутарх је мотивисан избјегавањем сујевјерја, односно непобожним прихватањем традиције у духу који би био стран по њему исправним представама о богу. Символичка вриједност традиције која се огледа код пјесника, као и у обредима или

³⁵⁸ 368d: ὁθεν οὐκ ἀπέοικεν εἶπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν. οὐ γὰρ αὐχμὸν οὐδ' ἄνεμον οὐδὲ θάλατταν οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἢ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει, μῦριον τοῦ τυφῶνος ἔστιν.

³⁵⁹ Уп. такве манифестације са Плутарховим запажањима о животињама и бројевима као огледалу божанства у истом спису, 380f, 382a. По њему није горе видјети огледало бога у животињи него у статуи или броју. Ако Питагорејци у бројевима, који су бездушни и бестјелесни, ипак виде божанско знамење, утолико више је жива природа одраз одређених црта бога.

на свештеничким одежама, открива се у тумачењу које појашњава чега су то одрази. Као што показује наведено поређење са дугом (*De Iside*, 358f-359a), енигма има моћ да утиче на видокруг и дражи мисао. Плутархова интерпретација религијске традиције не настоји попут стоичке да реконструише оно изворно тако што ће деконструисати постојеће, него тако што ће га тумачењем продубити, адаптирати и метафизички потковати. Премда Плутарх држи да философи и пјесници дијеле особине, па тако и метафорику језика, битно је напоменути да он код Хомера говори о намјери, о властитом суду пјесника (τὴν ἰδίαν ὑπόμην) о појединим сценама, о креирању и измишљању наратива који не мора да буде истинит већ увјерљив. С друге стране, мит о Изиди и Озирису третира другачије, безмало као мит у духу елијадеовске дефиниције „сјећања на давнашњи догађај“ и ту се занима за другачија питања³⁶⁰.

2.19 Псеудо-Плутарх

Текст³⁶¹ списка који се наводи под насловом *De Homero*, сачуваним под Плутарховим именом, оцијењен је као дјело граматика³⁶² из касног другог вијека по Хр.³⁶³ Дјело, које има уџбенички карактер и настоји у сваком погледу да оправда Хомерову неприкосновену улогу у образовању, еклектичне је природе и састоји се од низа извода из сличних старијих дјела. По тематској доминацији унутар окупљеног материјала, чини се да непознати аутор Хомера првенствено представља као припрему за реторику, за разлику од Плутарха у поменутом педагошком дјелу, који се обраћа хомерским ђацима надајући се да ће путем пјесништва стећи предукус за философију (в. II 2.18). За граматика као аутора тај акценат је логичан, будући да је следећа станица његових ученика обично био

Псеудо-
Плутарх
II в.

³⁶⁰ Очигледно је да могућност сличне дистинкције он сам не допушта стоицима.

³⁶¹ Издање KINDSTRAND 1990. Детаљан Коментар уз дјело написао је HILLGRUBER 1994-1999.

³⁶² Највише пажње се поклања реторици код Хомера, прво фигурама и тропима код Хомера, а онда и говорима које он ставља у уста својих ликова. Упркос осврта на философске теорије и све могуће области људског дјеловања, за које је Хомер темељ, пјесник се овдје поглавито представља као одлична пропедутика за реторику.

³⁶³ Такав закључак се доноси на основу идентификације Плутарховог цитата код њега. Дјело садржи бројне изводе из старије литературе на сличне теме. Хилгрубер (HILLGRUBER 1994) закључује на основу блискости материјала са оним код Стобеја и Хераклита да су се аутори ослањали на више заједничких извора које није могуће идентификовати. Бројне појединости и крупнију традицију у коју се спис уклапа Хилгрубер подробно анализира у поменутом монографском коментару (1994: 35-76). С обзиром на датовање које спис смјешта на крај II вијека, намеће се питање о одсуству алегоријских тумачења попут Нуменијевих, о којима ће бити ријечи ниже (II 2.24). Могуће је да их аутор намјерно изоставља или да просто за њих није знао.

ретор. Ламбертон (LAMBERTON 2002: 8) примјећује да из списка одсуствује било какав дефанзиван став и да се уопште не осврће на Платонове приговоре, са којима се писац о Хомеровим алегоријама Хераклит, за кога се такође претпоставља да је био граматик из истог вијека, нескривено обрачунава. Тиме се додатно појачава утисак да аутор овог списка о Хомеру није нарочито марио за философска мишљења, осим таксативно у циљу да покаже да и у том домену нема ништа битно што је свезнајући Хомер пропустио. У кратком уводном дијелу (1-6), гдје се истиче пјесникова несамјерљива важност за школу, аутор износи став да, ако се поближе осмотре *Илијада* и *Одисеја*, бива јасно да је Хомер био вичан свакој умјетности и вјештини (6)³⁶⁴. Након тога, главнина текста³⁶⁵ заправо илуструје ту тврдњу. Одвише често се сав спис интуитивно описује као алегоријски, а све идентификације философских учења, доктрина млађих од Хомера, као алегореза³⁶⁶. Међутим, таква карактеризација пријети да остави термин без одређеног значења, примјењујући га на све што дјелује као „бизарна“ или „усиљена“ егзегеза. У сразмјерно малом броју случајева у спису *О Хомеру* ми одиста налазимо тумачење *стихова* којима се показује да они заправо имају одређени садржај који није очевидан на дословној равни, а много чешће се тумачи *пјесникова представа о свијету и људима*, која није садржана у значењу стихова, него се о њој закључује на основу онога шта се из тог транспарентног значења може дедуковати³⁶⁷. Алегорезу налазимо у дијелу који

³⁶⁴ О историји идеје о Хомеру као извору свеукупног знања в. HILLGRUBER 1994: 5-35. Егзегеза којом се то свезнање демонстрира ни у ком случају не може се сва подвести под алегорезу.

³⁶⁵ Уводни дио, дакле, запрема првих 6 поглавља, а завршна ријеч последње 218 поглавље. У поглављима 7-73 аутор обрађује језичка питања (метар, дијалекте, архаизме, тропе, реторске фигуре, стил). Затим анализира садржај са три крупна аспекта: под *ιστορικὸς λόγος* подводи излагање о приповједним темама и начинима (74-90), под *θεωρητικὸς λόγος* налазимо његову анализу философских обриса Хомеровог исказа (92-160), а Хомерово познавање реторике, политичке и војне вјештине анализира као *πολιτικὸς λόγος* (161-199). Питања која се тичу Хомеровог познавања медицине (200-211), прорицања (212), принципа трагичког, комичког и епиграматског пјесништва које је он утемељио (213-215) и његовог сликарског дара (216-217) разматра засебно.

³⁶⁶ Најскорије нпр. DINLE 2002.

³⁶⁷ Тиме се не скреће пажња на то да те стихове треба схватити алегоријски, него да треба схватити да Пјесник није случајно рекао да је, на примјер, сунце на западу. Он је знао зашто је то тако. Настоји се показати Хомер стоји на извору мудрости, да је он *ἀφορμῆ*, врело за све касније мислиоце и поете. Ријеч је заправо о уобичајеном „још су стари говорили“ то исто, „још народни пјесник каже“. Као у случају када је Хомер отац одређене праксе или принципа у стваралаштву, мисао је показати да је очевидно да ју је он већ тад практиковао. Врач у стиху не поступа случајно, зато што је Хомер погодио да у случају те болести тако треба, него његов врач тако чини зато што Хомер тачно зна и дијагнозу и терапију. Тако бива и са мишљу. У већини случајева аутор нема намјеру да покаже како одређени исказ посједује нетранспарентни смисао, него да је тај исказ посљедица Хомеровог знања одређених постулата и чињеница. „Алегоријски утисак“ почива, као што је често случај, и на томе што аутор велича Хомера, па у литератури која се темељи на апологетској дефиницији алегорезе безмало долази до поистовјећивања егзегезе која хвали дубоку мудрост Хомеру са оном која ровари по скривеним дубинама његових стихова.

обрађује θεωρητικὸς λόγος (92-160), односно учења (θεωρήματα) познатих философских праваца која се називају већ код Хомера, као каснији, исправан или погрешан, одраз онога што је већ код пјесника казано. Ту је ријеч о учењу о елементима (93-102), о космосу и природним појавама (103-111), боговима, провиђењу и судбини (112-121), о души и афектима (122-135), етици (136-144), питагорејским учењима (145-149), Демокритовим, Епикуровим и Аристиповим (150), те сентенцама (151-160)³⁶⁸. У већини случајева када аутор сматра да је одређена каснија мисао већ, имплицитно или експлицитно, присутна код Хомера, мисаони оквир његове аргументације исти је као када објашњава присуство реторике, медицине, музике и свег осталог корпуса људског знања који као да настаје еманацијом из Хомера. Отуд најчешће није ријеч о томе да је та каснија мисао заправо код Хомера прикривена. О њој се не говори као похрањеној у неком дубљем слоју већ се она препознаје као дословце исказана³⁶⁹ или бар позната Хомеру, будући да је оно што он каже дословце у сагласности са њом или поставља темељ на којем се заснива срж касније разрађеног учења³⁷⁰. Мјеста која одступају од наведеног манира и одиста препознају скривено иза дословног значења јесу богови као елементи и алегореза ланца (96, 97), Ареј и Афродита као силе љубави (ἡ φιλία) и раздора (τὸ νεῖκος) које одржавају космос (101), теомахија као алегоријски исказ о сукобљавању супротности (Аполон и Посејдон τὸ θερμὸν καὶ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ ψυχρῷ, Атина и Ареј τὸ λογικὸν τῷ ἀλογίστῳ (τουτέστι τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ), Хера и Артемида – τὸν ἀέρα τῆ σελήνῃ, Хермес и Лето λόγος ἀεὶ ζητεῖ καὶ μέμνηται, ἡ δὲ λήθη τούτῳ ἐστὶν ἐναντία, Хефест и ријека κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, καθ' ὃν τὸν ἥλιον τῆ θαλάσση, 102), Кирка као кружни циклус васељене (ἡ τοῦ παντὸς ἐγκύκλιος περιφορά, 126), Аполон и Артемида као сунце и мјесец (202)³⁷¹. У појединим случајевима подударност са каснијим мислиоцима излаже се као

³⁶⁸ Тематску подјелу свих поглавља даје Хилгрубер (HILLGRUBER 1994: 35-36).

³⁶⁹ Обично путем деконтекстуализације исказа, налик центос-принципу објашњеном у II 2.22. В. нпр. 109, 110, 111, 115...

³⁷⁰ Океан као отац свега (Ξ 246) је заправо мјесто Талесовог надахнућа; аутор закључује да је Хомер знао за учење о елементима ватри, води, ваздуху, земљи, јер сва четири помиње на много мјеста, да је знао и прије Питагоре за сеобу душа у друга тијела, метемпсихозу, и отуд Ахилови коњи говоре, Одисеја препознаје пас и Одисејеви сапутници бивају кажњени јер су појели стоку. На тај начин се аргументује закључак да је Хомеру јасно да сва створења учествују у душевном животу и поштована су од богова.

³⁷¹ Интересантна је случај епифаније Атене, која значи побједу φρόνησις код Ахила (129) ἕως δὲ ταῦθ' ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, τουτέστι τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἀντικειμένην αὐτῆ θυμικὴν ὀργήν, ἥς (1445) τὴν φρόνησιν ἐπικρατοῦσαν πεποίηκε· τοῦτο γὰρ αὐτῷ ἡ ἐπιφάνεια τῆς Ἀθηνᾶς βούλεται.

антиципација, но чешће се каснија мисао приказује као резултат директне инспирације Хомером или преузимања од њега (σπᾶν τὴν ἀφορμὴν, 93). Поменута алегоријска тумачења, до тада готово општа мјеста у хомерској егзегези, као и остала запажања о спјевовима, дио су колажа познатих примједби и тумачења која аутор црпи из старијих несачуваних извора, на које се ослања и Хераклит.

У уводном поглављу за овај сегмент ауторовог излагања каже се да се Хомер користи енигматским и митским језиком (δι' αἰνιγμάτων καὶ μυθικῶν λόγων) и то из два разлога, због саме *природе* пјесништва (ποιητική) и обичаја старих (τῶν ἀρχαίων ἦθος). Аутор објашњава да индиректно казивање посједује својеврсну драж (εὐμουσία) и привлачи учене, док неуки тиме остају ускраћени за могућност да ниподаштавају оно што не разумију. За учењаке (φιλομαθοῦντες) се ту каже да *траже* и *проналазе* истину (ζητῶσί τε καὶ εὐρίσκωσι τὴν ἀλήθειαν) и то је особито интересантно у смислу *проблемског жанра* на који та формулација асоцира. Даље се каже да је узвишено (и привлачно) (ἀγωγόν) оно што је означено путем хипоноје (τὸ δι' ὑπονοίας σημαίνόμενον) док је обесцијењено (εὐτελής) оно што је казано очигледно (τὸ φανερώς λεγόμενον). Треба овдје имати на уму да се говори о индиректном казивању и да енигма нема само хипонојску конотацију, мада она, с обзиром на безмало програмски исказ у „теоретском“ поглављу, у хипоноји достиже свој врхунац³⁷². Оно што Хомерови стихови *одају* шире је од самог њиховог значења. Тако је, на примјер, Зевс представљен као конкретан антропоморфни бог, премда поједини стихови одговарају ономе који је бестјелесан и који може да се појми само умом. Пјесник свјесно одступа од истине која му је позната, јер има одређени дидактички циљ који није саопштавање истине да је бог ἀσώματος и νοητός, већ жели да каже само да постоји врховни бог. Он га митски осликава да би људи у њега вјеровали, а не да би открио пуну истину³⁷³. Ревносни у мудрости су упркос митском приказу у стању да запазе наговјештај истине ако га траже, не зато што пјесник уствари то саопштава својим стиховима, него зато што се из тих стихова може закључити да је он те истине био свјестан. Не говори се о значењу

³⁷² Разликовање φιλομαθοῦντες и ἀμαθεῖς сугерише два нивоа читања; иста традиција видљива је и у дистинкцији Максима Тирског између ἀνόητος и φιλόσοφος и уопште у тзв. другој софистици в. KINDSTRAND 1973: 128-132, 172-174, 204.

³⁷³ Дакле, Хомер по Псеудо-Плутарху богове представља антропоморфнима да би их приближио човјеку, да би овај лакше повјеровао у постојање богова (113) а он сам је нпр. знао да је врховни Бог νόησις, отуд одређени описи Зевса. Он не говори да је Зевс код Хомера ум, него да је он обликовао Зевса знајући да је врховни бог νοῦς, па је из појединих стихова то могуће и докучити (114).

стихова или онеме што Хомер казује, него о онеме што он схвата и познаје ὑπολαμβάνω, καταμανθάνω (114). Приступ дјелује историјски у смислу да се улази у траг онеме који је први имао идеју сродну некој актуалној која је предмет расправе, у маниру Аристотела. У већини случајева, дакле, аутор указује како се свим учењима која настоје да разумију природу ствари може наћи зачетак и заматак³⁷⁴ код Хомера, и то се не одвија увијек, па ни у већини случајева, кроз алегорезу.

2.20 Хераклит

Уз спис *О Хомеру* Псеудо-Плутарха и Порфиријеву *Пећину нимфи*, на коју ћемо се касније осврнути, *Хомерски проблеми* извјесног Хераклита једино су дјело античке хомерске критике које је стигло до нас скоро у цјелини директном традицијом (линијом)³⁷⁵. Ово највеће од сачуваних дјела посвећених искључиво алегорези Хомерових спјегова у најстаријем рукопису приписује се Хераклиту који остаје до данас непознаница. Питање датовања још увијек је отворено. Поменом писаца из I в. по Хр. фиксиран је *terminus post quem*. Могуће је да је спис старији од Псеудо-Плутарховог и Понтани (PONTANI 2005: 6-17) није једини који сматра да је настао већ почетком II в. по Хр. Насловом Ὀμηρικὰ προβλήματα³⁷⁶ спис се уврштава у дугу традицију егзегетских дјела посвећених Хомеровим еповима. Ауторов циљ састоји се у томе да покаже да Хомер није просто казивао по пјесничкој традицији (κατὰ ποιητικὴν παράδοσιν), него са философском позадином (φιλοσόφου θεωρίας) и прикривајућим алегоријским тропом (ὑφεδρεύοντος ἀλληγορικοῦ τρόπου). Уколико Хомер није намјеравао да се изрази алегоријски, утолико би се морало закључити да се небо имало обрушити на њега због богохулства, јер *све је богохулно ако ништа није алегоријски*³⁷⁷. Као главни разлог зашто се Хомер мора читати алегоријски Хераклит наводи то што његове стихове уче напамет и побожни људи, затим то што су његови спјегови дио религиозног живота, напослијетку и то што свако од рођења бива повијан у Хомера и с њим се растаје тек онда кад и са самим животом (1). Дакле, аргумент за алегорезу је увјерење да Хомер не би имао ту улогу у животу

Хераклит
II вијек ?

³⁷⁴ 92: ἐν δὲ πᾶσι τοῦτοις τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ σπέρματα ἐνδιδόντα Ὀμηρον εἰ καταμάθοιμεν, πῶς οὐκ ἂν εἴη πρὸ πάντων θαυμάζεσθαι ἄξιος;

³⁷⁵ В. PONTANI 2005: 16.

³⁷⁶ Ὀμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὀμηρος ἠλληγόρησεν. За варијанте наслова у рукописима, при чему се најчешће истиче да су алегорије тичу реченог о боговима в. PONTANI 2005: 8, нап. 14. За питање вјерности жанровским формалним обиљежјима в. PONTANI 2005: 20.

³⁷⁷ πάντα γὰρ ἡσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἠλληγόρησεν (1.1).

његових читалаца коју има да је богохулан (а богохулан је ако се чита дословно). То му, наиме, не би допустили ни богови³⁷⁸ ни људи. Послије уводног образлагања неопходности алегоријског приступа и апологетског иступања, које је прије свега усмјерено на обрачун са епикурејским и платоничарским струјама (1-6), а након излагања алегоријских тумачења конкретних дијелова *Илијаде* (6-59) и *Одисеје* (61-75), у завршници (76-79) аутор се враћа, готово с презрењем, на епикурејско тумачење Одисејевих ријечи у стиховима ι 6-7, 11³⁷⁹ и одбацује Платонову критику Хомера, оптужујући философа да у својим дјелима излаже огољени неморал.

Како Хераклит објашњава, Хомер не казује ништа недолично о боговима, већ је на дјелу вјештина којом се указује (δίχα τῆς ἐμπειρίας αἰνίττεσθαι, 60.3) на философско учење. Дакле, када пјесник говори о божанским стварима³⁸⁰ то чини казујући алегоријски у философском кључу (ἀλληγορεῖν φιλοσοφικῶς, 35.9). Философија је у највећем броју случајева домен и саджај његових алегорија (πλήρης ἀλληγορίας, 75.12; φιλόσοφος νοῦς, 26.3; φιλόσοφος θεωρία, 1.3; φιλοσοφοῦσα ἔννοια, 12.2, 16.5; φιλόσοφος ἐπιστήμη, 17.3; τὸ φιλοσόφως ῥηθέν, 3.2; φιλοσοφέω, 23.1, 34.8)³⁸¹. Тако је он приповијест у Тројанском рату обасуо алегоријама, којима је мислио да укаже на низ одређених философских и моралних становишта до којих је држао³⁸². Хераклит признаје предметну разлику између *Илијаде* и *Одисеје*³⁸³, те објаснивши како пјесник кроз бојно поље у *Илијади* алегоријски саопштава многа философска учења, наглашава да ни *Одисеја* није афилософична (ἀφιλοσόφητος),

³⁷⁸ ἀπ' οὐρανοῦ (1.1).

³⁷⁹ Одисеј код Алкиноја за трпезом хвали као најљепше од свега весеље и народну гозбу. Епикурејско тумачење тих стихова Хераклит оспорава као истргнуто из контекста, истичући непосредне прилике у којима Одисеј изговара те ријечи и без којих није могуће исправно разумјети њихов смисао. Интересантно је да у свему томе алегореза не игра никакву улогу (ни у епикурејском тумачењу које је предмет критике, ни у Хераклитовом тумачењу), додуше ни богови.

³⁸⁰ θεολογέω 22.1, 2.5, 6.6, 24.3, ἐκθεολογέω 40.2.

³⁸¹ Закривање философије иза алегоријског паравана по Хераклиту не треба да чуди. То је прерогатив пјесника, као и касније оних који су се поглавито бавили философијом (24.2, 24.8). Слично напомиње и Псеудо-Плутарх (92) када каже да је енигматично и митско казивање у бити поезије и обичај старих. Оправданост таквог индиректног казивања, како је већ поменуто, образлагала се на два у многоме супротстављена начина: жељом да се одбију неуки (ἀμαθεῖς) од онога што не могу разумјети на једној страни, а на другој привлачношћу таквог исказа (ἀγυγόν). Уп. Хераклит 3.2, 26.8, 34.2, 37.1, 76.2, те нпр. Максим Тирски (fl. касни II в.) 4. 5-7.

³⁸² PONTANI 2005 разврстава Хераклитова алегоријска тумачења на физикална, морална и палефатовска. Тумачења која се тичу устројства ствари у природи и космосу (φυσικός и сродне одреднице: 6-16, 21-25, 36, 38, 39, 40-41, 43-51, 56-58, 64-67, 69, 75), иначе најзаступљенија, и она која се тичу етичких поука (17-20, 28-30, 34, 37, 54, 59, 61-63, 67, 70, 72-73, 75) главни су сегменти „Хомерове философије“. Осим „палефатовских“ тумачења (26, 32, 35, 42, 68, 74) Понтани издваја и мјесто на коме Хераклит каже да поучни садржај алегорије припада области пољопривреде (35.9).

³⁸³ ἀπὸ τῆς ἐναγώνιου καὶ πολεμικῆς Ἰλιάδος ἐπὶ τὴν ἠθικὴν μεταβῶμεν Ὀδύσειαν, 60.2.

него се Хомер и ту служи истом техником³⁸⁴. Када дефинише значење за којим трага, то чини дефиницијом која одговара оној из реторског уџбеника (5.2³⁸⁵). Тако је, по Хераклиту, Хомер упошљавао за пјесништво уобичајен троп, намјерно исказујући једно док уствари означава нешто друго. У уводу наводи примјере алегорија код разних пјесника (Архилох, Алкеј, Анакреонт), напомињући да би покушај да се поброје сви пјесници и прозни писци који су се алегоријом користили био излишан. Но нешто даље (24) помиње и енигматично изражавање Хераклита Мрачног, чије казивање у цјелини назива алегоријом³⁸⁶. Узимајући и Емпедокла за примјер онога који опонаша хомерске алегорије³⁸⁷, закључује да су и пјесници на исти начин (ἐξ ἴσου) алегоријски казивали.

Стиче се утисак да код Хераклита чак није ни главно, бар за ту конкретну прилику, одредити шта је тачно Хомер хтио да каже колико показати да је пјесник *неизоставно* хтио да каже нешто друго од онога што је дословно рекао. У том духу он третира низ проблематичних сцена, које су у традицији већ артикулисане као морално и теолошки спорне, тумачећи их тако што носеће елементе сцене идентификује као нешто друго од онога што се обично узима да јесу. Најчешће су посриједи увријежене супституције божанских субјеката. Да је код Хераклита заиста ријеч о избору из општепознатог материјала сугеришу и формулације којима се тумачења уводе, као и еkleктичност при којој изостаје настојање да се ускладе у јединствену цјелину различите филозофске теорије које се препознају као дио Хомерове алегоријски исказане филозофије или поуке. Аутор остаје дистанциран од свих школа чија се учења могу препознати у наведеним тумачењима. Неријетко наводи више тумачења за поједину епизоду, при чему му није странно да нека од њих прогласи за мање увјерљива или чак потпуно промашена³⁸⁸, али чини се да и *таква* тумачења за њега имају снагу својеврсног аргумента – чак и ако је тумач био у заблуди, исправно је осјетио да ту има нешто

³⁸⁴ ἀλλ' ἐν ἑκατέροις τοῖς σωματίοις ὁμοίον εὐρίσκομεν Ὅμηρον, μηδὲν περὶ θεῶν ἀπρεπὲς ἰστοροῦντα, δίχα δὲ τῆς τοιαύτης ἐμπειρίας αἰνιττόμενον, 60.3.

³⁸⁵ Ὅ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται. Уп. III 3.3.

³⁸⁶ Ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησί (24.3)... ὅλον τε τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ (24.5)

³⁸⁷ Τί δ' ὁ Ἀκραγαντῖνος Ἐμπедокλῆς; οὐχὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖα βουλόμενος ἡμῖν ὑποσημῆναι τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μεμίμηται; (24.6)

³⁸⁸ Тако му на примјер астрономско тумачење сцене дјелује као глупост, али наводи га и с тог разлога да га неко не би оптужио за необавијештеност.

више од онога што голо слово има да понуди (53). Алгоритма је управљена на епизоде, несистематска, супститутивна по карактеру и експлицитно открива пјесничку намјеру, односно оно што је сам Хомер хтио рећи. Иако Хераклит каже да је све код Хомера алегоријско, он заправо третира само низ епизода неравномјерно распоређених кроз епове. Понегдје се пак тумачење епизоде доводи у везу са тумачењем цјелине епа³⁸⁹, тенденција која је и уопште узевши у античкој егзегези ријетка. Тумач не осјећа проблем „елиминације“ богова који срећемо код старијег Плутарха.

Иако се обично и с правом наводи да код Хераклита налазимо реторско схватање алегорије а не и тзв. мистичка тумачења³⁹⁰, треба имати у виду и назнаке које упућују на његову упознатост са традицијом тумачења *ἱεροῖ λόγῳι* (Дервенски егзегета се такође позива на Хераклита Мрачног) и мистичке енигме. Присутна мистеријска терминологија³⁹¹ и експлицитни помен оних који дубине Хомера боље познају будући упућени у мистерије могли би сугерисати да аутор зна за струју алегоријских тумачења која иде даље и дубље него што је он сам вољан, у стању или налази за сходно у склопу свог задатка. Тај задатак се састоји у обрачуна са Платоном и Епикуром, чији однос према Хомеру Хераклит доживљава као нечастан. Акценат је, разумљиво, више на Платону, коме би аутор најрадије одрекао право да држи лекције из морала било коме, а немоли Хомеру. Његови аргументи нису философски потковани и Понтани (PONTANI 2005) мисли да их треба придружити антиплатоновској реакцији у нефилософској литератури, код граматика и ретора³⁹². Томе треба приписати и разлику у типу алегоријских тумачења мита о Изиди и Озирису код Плутарха и Хомера код Хераклита. Код Плутарха се срећемо са струјом која није одбацила Платонове приговоре и која у философском амалгаму нових таласа питагорејства и платонизма³⁹³ налази другачији начин како да препозна више идеје осјенчене у божанским наративима и ритуалима. Ту алгоритма

³⁸⁹ В. нпр. тумачење Атене и Теомаха у 61 и даље.

³⁹⁰ Ту се превасходно мисли на тумачења која уносе метафизички садржај у епове. У Бернардовом методолошком смислу дијеретичка алгоритма је такође одсутна.

³⁹¹ Понтани (2005) издваја *κηλῖς ἐναγῶν μύθων* 2.1 1.4, *μύσος* 2.1 34.7, *ἀβέβηλα περιρραντήρια* 3.3 *ἀνόσιος καὶ μισρὰ ψῆφος* 76.3, *κατάβασεις* (3.2, 70.12, 33.1, 53.2) орфичко-питагорејског типа; *τὴν μυστικὴν σοφίαν*, 53.2 итд.

³⁹² У периоду између I и II в. многи ретори и писци тзв. друге софистике бавили су се сукобом Платона и Хомера, в. WEINSTOCK 1927: 145-147, гдје аутор пише да се Хераклит укрцао на тај воз са својим „полуфилософским“ списом (стр. 149).

³⁹³ В. DILLON 1970.

није занимање за незреле, него искључиво за прозорљиве. Хераклит пак не види проблем у томе што се од сваког Хомеровог читаоца очекује истанчан егзегетски слух³⁹⁴, обраћање пажње на сваку ријеч³⁹⁵, премда постоје и случајеви гдје је по Хераклиту алегорија очигледна³⁹⁶. Мистеријске слике превасходно су реторско средство, али на махове дјелују и као својеврсно кокетирање са егзегетском традицијом којој су оне предметно и концептуално инхерентне³⁹⁷. Понтани напомиње да оне потпуно изостају код Псеудо-Плутарха или Корнута, што упућује на то да није ријеч о конвенцији нити се чини да је снага тог реторског средства само украсна. Мистеријски језички и сликовни фонд на извјестан начин боји и читаву аргументацију, која се састоји у томе да је нападнути Хомер већи и ближи изворима божанског знања него што су то његови нападачи, што слиједи из тога како га људи доживљавају и поштују. Хераклит несумњиво велича представу Хомера када га назива великим хијерофантом небеса и богова (ὁ μέγας οὐρανοῦ καὶ θεῶν ἱεροφάντης, 76.1) или познаваоцем мистичке мудрости (τὴν μυστικὴν σοφίαν 53.2) или када помиње оне који су посвећеници његових мистерија, али тиме можда и сугерише да он заслужује врсту егзегетске пажње коју су добијали религиозни текстови, свештене повијести. Имајући у виду и експлицитну жељу аутора да демонстрира да је „све“ код Хомера алегоријски казано³⁹⁸, мистеријски прелив би се одиста могао схватити као стратегија која Хомерово дјело сравањује са свештеним текстовима попут орфичких, египатских или Септуагинте у оновременој хеленској рецепцији. Хераклит се не поводи суштински алегорезом тих текстова, јер он прави компилацију познатих тумачења Хомера која нису тог типа и немају такву

³⁹⁴ Истанчаност у тумачењу нужен је одговор на Хомерову истанчаност у алегоријском изражавању. Уп. 38.5 Δοκεῖ δέ μοι λεπτῶς ἐξετάζοντι τὰ τοιαῦτα μηδὲ τὸ κατὰ τὴν τρίαιναν ἀφιλοσόφητον εἶναι, δι' ἧς ὑφίσταται τοὺς λίθους ἀναμεμοχλεῦσθαι τοῦ τείχους. 7.4 Τοῦτο δ' εἰ λεπτῶς ἐθέλει σκοπεῖν τις, ἐξ ἀπάντων εὐρήσει τῶν ἐπιθέτων γνῶριμον. 6.2 διὰ λεπτῆς ἐπιστήμης ἐπιδεικνύντι τὰ περὶ θεῶν ἠλληγορημένα (λεπτὴ ἐπιστήμη припада корпусу мистеријске терминологије код Хераклита); 56.5 Καὶ μὴν ὑπὸ λεπτῆς τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν θεωρίας διαλύειν ἀμφοῖν τὴν μάχην. 68.1 Δεῖ δὲ ἡμᾶς οὐδὲ τὰ μικρὰ ἀροδεύειν, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων τὴν λεπτὴν ἐξετάζειν Ὀμήρου φροντίδα.

³⁹⁵ 40.6 Καὶ τοῦτο ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν, ἐφ' ἐκάστης λέξεως, εἴ τις ἀκριβῶς ἐθέλοι σκοπεῖν τάληθές, εὐρήσει. Иначе основ Платоновог приговора за прогон Хомера из Државе, како је већ истакнуто, управо је то, што нису сви способни за праћење финеса чак ако оне и јесу у стању да уроде неким открићем алегоријски исказане истине.

³⁹⁶ 29.4: Περὶ μὲν γε τῆς Ἐριδος οὐδ' ὑπεσταλμένως ἠλληγόρησεν οὐδ' ὥστε δεῖσθαι λεπτῆς τινος εἰκασίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ φανεροῦ τὰ κατ' αὐτὴν πεπόμπευκεν.

³⁹⁷ Од Платона је посвећеност у мистерије аналогија за увод у срж философије. В. RIEDWEG 1987, SHEPPARD 1980: 147 и даље.

³⁹⁸ Што први пут срећемо као позитиван исказ. Једина старија опаска те врсте заправо је оптужба и критика везана за тумачења Метродора од Лампсака из V в. пр. Хр. (II 2.5), о чијем матичном контексту не знамо довољно, али чини се да није био у духу побожности свога времена.

амбицију, али ту компилацију реторски уоквирује тако да она личи на ауторитативну егзегезу практиковану у побожним круговима интелектуалаца његовог времена.

Како један граматик, ако је то Хераклит одиста био, искључиво томе даје оволико простора и за кога пише – остаје за расправу. Полемични карактер дјела није философски избрушен, но широко присутна алегореза и није била само работа којом се баве духови склони философским и оностраним питањима. Од ње је зависио одговор и на питања суштински важна за граматика и ученике свих узраста, нпр. оно које се тиче пјесникове намјере. Чини се да у том домену и леже основни Хераклитови мотиви, за које је постојећа егзегетска клима аргумент *a fortiori*. Наиме, упркос присутном мистеријском тону Хераклит се тешко отима демистификацији алегорије код Хомера, свдећи је на метонимијску или катахретичну употребу ријечи, односно школску форму пјесничког исказа, а не на откровење светог у језику.

2.21 Хераклит Парадоксограф

Хераклит Парадоксограф³⁹⁹ је такође непоуздано име без лика. Најчешће га смјештају у I или II в. по Хр. због неких језичких особина и распрострањености таквих дјела у том периоду, али се не може са сигурношћу утврдити вријеме настанка његовог списка. Тренутно остаје отворена опција сваки датум послје Арата кога помиње, дакле послје 275. пр. Хр. Стерн (STERN 2003) сматра да је чињеница да се у дјелу дају само краће „рационализације“ разлог за касније датовање, јер упућује на одомаћеност таквих историјских деконструкција у једном времену када су се оне могле тек опширније набројати а нису се морале објашњавати. Премда није у питању помињани Хераклит, писац алегоријских Хомерских проблема, није искључено да је онај који је правио епитому можда

Хераклит
Парадоксограф
I или II
вијек?

³⁹⁹ Његово дјело се зараво не уклапа у парадоксографску традицију, јер садржи интерпретације на разноврсне теме, док парадоксографи обично сакупљају приче на одређену тему, од хеленизма до римског периода, нпр. метаморфозе, али их при том не тумаче. Овај Хераклит је прије митограф него парадоксограф, али увријежило се ово друго одређење. Због разnorodних тема, а не једнотематског окупљања, можда је у питању био приручник попут Прогимназмата, Корнутовог Компендијума или Хигинових Фабула. Поређења ради, Палефат демонстрира у свом дјелу приступ једне школе мишљења, а код Хераклита се препознаје низ школа, односно начина којима се миту може приступити. Наслов дјела *Περὶ ἀπίστων* ставља га у исту традицију са Палефатом, међутим сам садржај не одговара тој традицији (STERN 2003: 62).

мислио да је посриједи један исти аутор. Као и Палефатова, и Хераклитова епитома је вјероватно настала у византијском раздобљу. Наслов је ставља у исту традицију са њим, али дјело не садржи само историјска тумачења мита, него различите приступе миту (палефатизам, еухемеризам, алегореза, етимолошка тумачења). Поредиши овог Хераклита са „браниоцима“ Хомера, Стерн сматра да он брани митски материјал од скептика из свог „доба невјерице“, од неувјерљивости и богохулства (69). Треба опет имати у виду да као апологетски може да буде означен крајње широк спектар приступа: аутор, као многи прије и после њега до дана данашњег, настоји да укаже на одређену вриједност мита, на то да посриједи нису само бесмислене и искварене маштарије, него је могуће уочити неки смисао у њима, у конкретном случају углавном етички. „Осмишљавање“ мита је само по себи готово ствар инерције код било ког читаоца који није вољан да митове просто одбаци⁴⁰⁰. Отуд је интересантан поднаслов, од кога год да потиче: ἀνασκευῆ ἢ θεραπεία⁴⁰¹ μύθων τῶν παρὰ φύσιν παραδεδομένων (побијање и лијечење митова у којима се говори о натприродном). Међу приступима митовима те врсте јавља се и алегореза, али нема у збирци доминантну улогу. То је отуд што се кроз њу не утврђује значење мита већ је примарни циљ да се натприродни елементи објасне као надограђени природни а онда се даје тумачење те „поткушене“ (реалистичне) верзије мита. По ријеткој алегоријској ноти издвајају се тумачења епизода из *Одисеје*: Киклоп 11, Сирене 14, Кирка 16, Скила 2, Протеј 29, Калипсо 32, Хелијева говеда 39. Код аутора нема експлицитне жеље да се тумачи Хомеров мисао, већ су епизоде просто третиране као и други митски материјал. Но нестварни ликови нису апстраховани у идеје, него су сведени на реалистичне ликове (Сирене, Кирка, Скила су проститутке, Калипсо није нудила бесмртност него живот у изобиљу што се колоквијално поистовјећује, Хелијева говеда су заправо била обична говеда одређена за обрађивање поља и с тога је било погрешно жртвовати их и гостити се њима, Киклоп је просто неко ко се ослања само на чуло вида, а код Протеја је ријеч о томе да се различито опходио према људима различите нарави), којима се Одисеј врлином супротставља. Тумачења су усмјерена на деконструкцију мита до његовог реалног језгра из кога наднаравна прича израста, а не на конструкцију алегоријског

⁴⁰⁰ Све стратегије су живе и здраве и у модерном приступу миту и обично се не дефинишу као одбрамбене, оправдавајуће или апологетске, што не значи да у неком смислу то нису, само је питање у којој мјери и у односу на шта је то њихово дефинишуће својство.

⁴⁰¹ За термин в. II 3.5.

значења које мит саопштава. Упркос томе што се алегоријски смисао помиње у тумачењу Хелијевих говеда (39), приступ одисејским митовима је у основи палефатски⁴⁰². Ипак заступљеност апстрактних именица и моралних и философских појмова⁴⁰³ у датим објашњењима неубичајена је за збирке попут Палефатове. Стерн то објашњава управо поријеклом из алегорезе, што стоји у сагласју са његовом претпоставком да су она преузета из неког посебног дјела. Нама се чини да је посриједи палефатовска адаптација философске алегорезе односно обраде тих епизода. То би могао бити директан примјер помињаног случаја (II 1.2.3) гдје је алегореза могла да функционише као предлогачак за деконструкцију мита – „раскринкавање“ натприродног.

2.22 Гностици

Хеленски синкретизам првих вијекова по Хр. погодовао је развоју различитих философских и религијских струја. Хомера као уваженог теолога и алегорезу одисеје као путешствија душе пале у тијело налазимо у тзв. гностичким, новопитагорејским и новоплатоничким круговима, који сви у то вријеме показују занимање како за грчко религијско и философско наслеђе, тако и за јеврејска, хришћанска, египатска, зороастријска и друга источњачка вјеровања и праксе (обредне и егзегетске). Расплитање мреже утицаја у том колоплету не указује се као лак задатак. Питање опсега онога што би припадало гностичкој скупини и њени евентуални предхришћански коријени предмет су многих дебата⁴⁰⁴. Св. Иринеј Лионски, који пише о гностицима као јеретицима у II вијеку, описује њихова тумачења Хомера и Светог писма. Према том опису, за гностике су то била једноврсна штива која су говорила о истим темама. Тумачењима ванконтекстуалних редака Библије придруживали би и дијелове пјесничких стихова као подједнако релевантне. Алегореза је присутна, али међу егзегетским приступима често налазимо и праксу да се цитати узимају у дословном значењу ријечи чија семантичка вриједност, будући да су истргнуте из оригиналног контекста или поретка, у новом референтном окружењу нема исту конотацију као у оригиналном поретку. Како није ријетко да се сва „екстравагантна“ тумачења

Гностици
I, II в.

⁴⁰² Због чега се сумња да тај одјељак представља накнадну интерполацију у дјело.

⁴⁰³ Издвојени код Стерна: φρόνιμος, ἴσθησις, λογισμός, δεισιδαιμονία, εὐσεβεῖν, ἀρέσκεια, εὐνοια, προσπάθεια, ἐπιθυμία, ἀλογίστως, ἡδονή ὑπόληψις, ὑπολαμβάνω.

⁴⁰⁴ В. ВРАККЕ 2012 за преглед дебате и покушај хода средњом линијом.

стављају у исту категорију и именују алегоријским, треба обратити пажњу зашто поменута пракса не одговара алегорези. Наиме, св. Иринеј⁴⁰⁵ описује начин на који гностици, спајајући ријечи и изразе који у Светом писму нису спојени, природно значење (τὸ κατὰ φύσιν) преобраћају у неприродно (τὸ παρὰ φύσιν)⁴⁰⁶. Поступак пореди са оним који стоји иза „крпежа“ од хомерских стихова попут центона (κέντρων, *cento*), гдје би се комбиновали различити стихови из оба епа, ријечи које изговарају различити ликови у различитим приликама и тако би онај који не познаје довољно Хомера, суочен са стиховима који нису изложени у изворном поретку, могао помислити да је пјесник заиста имао на уму оно што му сугерише онај који их је *прекројио* тако да одговарају његовом властитом науму. „Центон-принцип“ треба дакле методолошки разликовати од алегоријског тумачења Хомера, јер се ту не срећемо само са „утицањем“ на текст путем тумачења него и са прекрајањем текста, дакле физичким упливом у текст који није проста деконтекстуализација неког мање или више независног његовог дијела. У примјерима које налазимо код других писаца, видимо да постоје случајеви гдје се својеврсна „крпљавина“ направи тако што се од референта откинути хомерски стих припоји неком другом, од аутора измишљеном или с другог мјеста узетом референту. Посриједи је, дакле, техника која омогућава да се дословна значења ријечи не потискују, али се више не односе на код Хомера именовани субјекат или објекат, од кога су откинута, него на нови коме су прикачена. Произлази да у таквом поступку предмет тумачења није некакав дубљи, скривен смисао који се у ријечима открива, него граматички и семантички очигледан (који се као такав и представља), само што се манипулише неисказаним а (у изворнику на основу претходно исказаног) подразумијеваним субјекатом или објектом.⁴⁰⁷ У дјелу другог аутора за гностичке тумаче се због тога каже да су изумитељи „нове граматике“ (έφευρεται καινῆς τέχνης γραμματικῆς)⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ *Adversus haereses* 1.1.20.22 и даље.

⁴⁰⁶ При чему то примјењују и на Библији и на Хомеру. "Ἐπειτα λέξεις καὶ ὀνόματα σποράδην κείμενα συλλέγοντες, μεταφέρουσι... ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν· ὁμοία ποιοῦντες τοῖς ὑποθέσεις τὰς τυχοῦσας αὐτοῖς προβαλλομένοις...

⁴⁰⁷ Центон стратегија пришивања другог референта казаном код Хомера није без историје, но треба разликовати случајеве гдје се тако гради неки сопствени исказ који се стилски подупире Хомером, као легитимни облик саопштавања или излагања одређеног наука уз књижевне алузије, од покушаја да се сопствени или какав други наук „окрпи“ Хомером.

⁴⁰⁸ *Refutatio omnium haeresium* 5.8.1. Уп. 6.19.1: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Σίμων ἐφευρῶν οὐ μόνον τὰ Μωσέως κακοτεχνήσας εἰς ὃ ἐβούλετο μεθρημήνευσεν, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ποιητῶν καὶ γὰρ τὸν δούρειον ἵππον

Битно је имати на уму да код гностика није ријеч о интеракцији између Хомера и специфично његових читалаца. Наиме, „искрпљено“ пјесништво, особито Хомерово, ту налазимо у својеврсној антологији „светих“ списа (τὰς ἁγίας γραφάς). Хомер се у тој средини не чита самостално него као дио корпуса, на основу кога се ствара безмало „хипертекст“. Хришћани ће отпаднике из својих редова препознати управо у онима који су тумачили Хомера држећи га за пророка и у нехришћанским религијско-филозофским идејама видјели верзију или огранак истине⁴⁰⁹.

Међу релевантним примјерима гностичких тумачења истиче се тумачење Хелене као реинкарнације Епиноје (Ἐπίνοια), због чије непревазиђене љепоте (διὰ τὸ ἀνυπέρβλητον αὐτῆς κάλλος) настаје сукоб космичких сила (ἐν <τῷ> κόσμῳ δυνάμεις, *Refutatio omnium haeresium* 6.19). Симонијанци⁴¹⁰ не тумаче митски лик, било у Хомеровој или другој обради мита. Наиме, Хелена због које сви ратују у Троји је само једна од реинкарнација *прве Божије мисли*, а последња реинкарнација Епиноје је извјесна Хелена, проститутка из феничанског Тира коју сам Симон, начелствујући те скупине, као отјелотворење бога (Симон је, према истом извору, за себе говорио да је ἡ ὑπὲρ πάντα δύναμις) долази да спасе⁴¹¹. Очигледно је да је то тек врло посредно тумачење Хомера. Наиме ту је прече то што Хомер пружа најпознатије свједочанство о једном догађају. Посриједи је тумачење „стварности“. У истом дјелу се за гностике Наасене, на прелазу I и II вијека, каже да на Хомера гледају као на свог пророка који попут мистерија доноси откривење, објављује истине на тајанствен начин, који претпоставља иницијацију⁴¹². Језик је потпуно на том трагу мистерија и када се говори о неиницираности у Свето писмо (τοὺς

ἀλληγορεῖ. Дјело, написано мало послије смрти епископа Калиста у Риму 222. године, обично се приписује св. Иполиту Римском. Да је у питању други, анонимни, аутор из раног III вијека тврди Manlio SIMONETTI, 'Una nuova proposta su Ippolito', *Augustinianum* 36/1: 13-46, 1996. Ту аргументацију проширује његов ученик Emanuele CASTELLI у својој дисертацији посвећеној том спису, чији су резултати сажети у уводу за нови италијански превод: 'Ippolito', *Confutazione di tutte le eresie* (cur. Aldo Magris, introd. di E. Castelli), Brescia 2012.

⁴⁰⁹ Да су различити нехришћански мислиоци могли рећи нешто у складу с истином, није било спорно. Но у тим случајевима се уочава (дјелимична) подударност онога што су рекли с истином. Када говоримо о „верзији“ или „огранку“ истине, они би подразумевали да хришћанска истина не искључује друга теолошка учења или да је непотпуна.

⁴¹⁰ Гносеолошка струја која се везује за Симона Мага (I в.), врача из Самарије, који је примио хришћанство у вријеме апостола (*Дјела светих апостола* 8: 9–24), али је скренуо с тог пута и хришћанско откривење повезао са различитим мистичким, филозофским и поетским конструкцијама, те га хришћански оци често именују као оца јереси.

⁴¹¹ За варијације види RAC, 'Helene simonianisch'.

⁴¹² *Refutatio omnium haeresium* 5.8.1: ... τὸν ἑαυτῶν προφήτην Ὅμηρον ταῦτα προφαίνοντα ἀρρήτως δοξάζουσι καὶ τοὺς ἀμυήτους τὰς ἁγίας γραφάς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες ἐνυβρίζουσι.

ἀμυήτους τὰς ἀγίας γραφάς). У основи то ће бити Хомеров статус и у финалним фазама новоплатонизма, код Прокла који у V вијеку казује да се Пјесник мора тумачити θεολογικόν и κατὰ ἀπόρρητον. Интересантан је и спис на коптском језику *Егзегеза о души*, нађен међу Наг Хамади кодексима (II, 6). Цијени се да је у питању превод грчког изворника који по мишљењу Скопелове (SCOPELLO 1985), потиче из Александрије с почетка III в.⁴¹³ и претходи Плотину. Спис садржи обиљежја различитих гностичких струја (сетијанци, симонијанци, валентинијанци), чији оснивачи припадају I и II вијеку, али спорно је које црте у њему треба препознати као доминантне и како га треба одредити. Ту се мјеста у *Одисеји* наводе као потврда учења да је неопходни услов спасења жеља саме душе да буде спасена односно избављена од мјеста лутања (πλάνη), тј. да душа не може да воли свијет опсјене. У том контексту Одисеј који чезне за отаџбином код Калипсо (α 48-59) и ријечи Хелене у δ 260-261 схватају се као вапаји душе „насред мора“ која хоће назад к Богу.

2.23 Новопитагорејци

Најстарије нама познато експлицитно тумачење одисеје као лутања душе материјалним свијетом на путу у своју праву отаџбину везује се за Нуменија⁴¹⁴. Порфирије поводом алегорезе Хомера изричито помиње егзегезу из II вијека Хронија и Нуменија, које савремено истраживање обично сврстава у „новопитагорејце“. Нуменије из Апамеје нешто је мање магловита фигура од Хронија. Бавио се, између осталог, Питагором, Платоновим дјелом, Септуагинтом⁴¹⁵ и различитим религијским учењима и битно је утицао на платонизам⁴¹⁶. Дилон (DILLON 1970: 361) његово учење описује као плод укрштања разноврсних мисаоних струја: новопитагорејске и платоновске, гностичке и херметичне, зороастријске и јеврејске. Све струје су биле интересантне онеме што Дилон именује као „подземље платонизма“ и он вјерује да је то подземље у Нуменију нашло озбиљног заступника. Нуменијева варијанта питагоризованог платонизма⁴¹⁷ пресудно утиче на Плотина

Нуменије
из Апамеје
касни II в.

⁴¹³ В. ROBINSON JR. 1970.

⁴¹⁴ Порфирије, *De antro nympharum* 34. Цитирано у III 1.2.2.

⁴¹⁵ Кук (COOK 2004: 344 и даље) пише да је Септуагинта доспјела у жижу интересовања тек са хришћанима. Премда није била незапажана и прије тога, са све бројнијим преобраћањем пагана у хришћанство она постаје предмет особите пажње.

⁴¹⁶ Био је један од писаца који су се у њиховој школи у вријеме Плотина изучавали (Порфирије, *Vita Plotini*).

⁴¹⁷ Преко Амонија Сакаса, философа из Александрије који је био учитељ Плотину 232-243.

и касније платоничаре. Њему се такође приписују и прва алегоријска тумачења уводних дијелова Платонових дијалога и ликова, која су обиљежје новоплатоничарске алегорезе. Алегореза одисеје коју Порфирије директно приписује Нуменију, по Дилоновој слутњи, могла је бити дио *Коментара уз Платонову „Државу“*, сегмента посвећеног миту о Еру⁴¹⁸ који се повезује са Хомеровом пећином нимфи у 35. одјељку Порфиријеве егзегезе. Видјели смо да мистичку алегорезу о *повратку душе у отаџбину* налазимо у Филоновом тумачењу *Петокњижја*. Дилон сматра да, с обзиром на расположиве доказе, одговори на питање да ли је Нуменије непосредно познавао Филоново дјело, остају спекулативни, али је зато неспорно да је Нуменије познавао резултате алегорезе *Петокњижја* (DILLON 1970: 378), чије дијелове је и сам алегоријски тумачио. Постоји претпоставка да су му посредна карика, уколико није директно познавао Филоново дјело, могли бити гностици⁴¹⁹.

2.24 Новоплатонизам

Историје философије о платонизму од времена Плотина (204-270) завршно са затварањем Академије за вријеме Јустинијана (529) говоре као о новоплатонизму и истичу његове мистичке или религијске црте. Сматра се да је карактер платонистичке мисли у том периоду битно обиљежен хеленистичким синкретизмом чији су различити изданци временом упловили у главни ток школе. Централни предмет њиховог систематског егзегетског рада су Платонова дјела⁴²⁰. Та основна егзегетска линија захвата и инспирисано пјесништво и митове, који су, премда за нас занимљиви, по правилу у њиховој егзегетској активности споредни и припадају екскурсима. Тумачења митова и поезије обично налазимо у склопу коментара уз Платона, обрађивања неке философске теме или учења⁴²¹. Ипак, изузетну пажњу тумачењу поезије, у аутономним дјелима којима је то био главни предмет, посветили су Порфирије и Сиријан. Обојица су се оглед у класичном

Порфирије
233-309.

Сиријан
† око 437

⁴¹⁸ В. Прокло, *In Platonis rem publicam* II 96, 11 и даље.

⁴¹⁹ В. II 2.16 за теорије о односу Филоновог тумачења сеоба библијских патријараха и Одисејевих лутања.

⁴²⁰ У приказу алегорезе код новоплатоничара ослањамо се на следеће студије: COULTER 1976, SHEPPARD 1980, BEIERWALTES 1985: 296-318, LAMBERTON 1989, ALT 1998, MEYER 2007, STRUCK 2010 (Остао нам је недоступан чланак: Pépin, Jean, „Porphyre, exégète d'Homère“ // Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt 12: 229-272, 1965). Код нас се на ту тему у општем смислу осврнуо КУБАТ 2013, те Пилиповић 2016 на Прокла у контексту могућих књижевних приступа.

⁴²¹ Неке репрезентативне примјере издваја COULTER 1976: 131-141.

проблемском жанру хомерске егзегезе и осим тога саставили одвојене списе посвећене конкретним митско-поетским темама које обрађују у алегоријском кључу, с тим да су Сиријанова дјела⁴²² посве изгубљена. Дјелимично су сачувана Порфиријева Ὀμηρικὰ ζητήματα⁴²³ и посредством свједочанстава код других писаца спис *О Стиги* (Περὶ Στυγός)⁴²⁴, док извори помињу и друга његова изгубљена дјела у којима се бавио Хомером⁴²⁵. Особито је значајано Порфиријево дјело *О пећини нимфи у Одисеји* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρου), једина таква врста егзегетског списа усмјереног на *један* Хомеров еп са претензијом на тумачење његове цјелине, а не само појединих дијелова⁴²⁶. Осим тога, од интегралних дјела посвећених алегорези, незаобилазна је још и Проклова 6. студија у *Коментару уз Платонову „Државу“*⁴²⁷, гдје он, обрађујући питање односа Платона и Хомера, даје и теоријско образложење алегорезе.

⁴²² Прокло помиње његово дјело *Рјешења хомерских проблема* (Λύσεις τῶν Ὀμηρικῶν προβλημάτων), те тумачење сцене са Зевсом и Хером на планини Иди у *Илијади*, за које Шепардова држи да је поменуто као предмет посебног списа (προηγούμενην πραγμатеΐαν) а не наведених *Рјешења*; Суда помиње *Коментар уз Хомера* (εἰς Ὀμηρον ὄλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίοις ἐπτά) под чим се можда подразумевају управо Λύσεις које Прокло наводи, те дјело *О боговима код Хомера* (Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρω θεῶν), које је проблематично јер се исти наслов приписује и Проклу, в. SHEPPARD 1980: 44 и даље, са литературом.

⁴²³ Само прва књига у директној традицији, остатак се сакупља из схолија. Више издања по различитим принципима (SCHRADER, SODANO), која нису добро примљена. Позитивно је оцијењено ново издање питања која се односе на *Илијаду*, MACPHAIL JR. (ed.) 2011.

⁴²⁴ Фрагменти су сабрани у CASTELLETTI (ed.) 2006. Овдје се они цитирају према мјесту извода.

⁴²⁵ Суда Порфирију приписује и дјела *О Хомеровој философији* (Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας), *О користи Хомера за краљеве* (Περὶ τῆς ἐξ Ὀμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων), а у D схолијама уз Γ 250 (ed. C.G. HEYNE) помиње се и спис *О именима изостављеним од Пјесника* (Περὶ τῶν παραλελειμμένων τῶ Ποιητῆ ὀνομάτων).

⁴²⁶ Премда се тумачење доминантно бави сликом пећине нимфи и тек преко ње стиже до закључака о укупној замисли пјесника.

⁴²⁷ Састоји се заправо од низа студија на теме релевантне за Платонову *Државу* и није класични „ред по ред“ коментар, осим у дијелу у коме се тумачи мит о Еру у X књизи (16. и најдужа студија). Изузев мита о Еру чини се да *Држава* није била дио основног курикулума због екстензивности и сложености. Овај третман намијењен је напредним студентима и у том духу треба схватити и Проклово излагање о алегоријском тумачењу које није за свакога и представља пут пун замки за оне који нису добро упућени у праву истину. Ламбертон у предговору свог новог превода 5. и 6. студије (LAMBERTON 2012) Проклов приступ Хомеру види као реакцију на „учионице“ које су у то доба доминантно хришћанске. Хришћански учитељи иду путем критичко-селективног приступа поезији (по моделу св. Василија Великог), односно инсистирају само на оним етичко-узорним дијеловима Хомера, а сву теологију одбацују. На таквог Хомера новоплатоничари, по Ламбертону, нису пристајали и отуд пјесник постаје штиво намијењено за уски круг упућених, чије читање спрам школског бива „субверзивно“. Шепардова (SHEPPARD 1980) износи мишљење да 6. студију треба посматрати као својеврсну комбинацију традиције два жанра: Платонових и Хомерових проблема (Προβλήματα или Ζητήματα), а Фестижјер (FESTUGIÈRE 1970) у предговору свог превода сматра да је оригинална концепција подразумевала 4. (теолошки типови), 5. (Платонов однос према поезији) и 6. (критика Хомера у *Држави*) студију као једну цјелину.

Но, како смо видјели, срце хомерске новоплатоничарске алегорезе, која нас примарно занима, старије је од Плотина и сеже бар до Нуменија из Апамеје из II вијека. У *Одисеји* платоничари виде слику душе заробљене у ковитлаце материјалног свијета⁴²⁸, а у *Илијади*⁴²⁹ слику вјечног рата душа (ὁ καὶ τῶν ψυχῶν πόλεμος τὸν αἰὲ χρόνον συγκεκρότητα), који се води због љепоте у овоме, материјалном⁴³⁰, свијету, све док умније душе (αἱ νοερώτεροι) не побиједо мање рационалне облике живота (τῶν ἀλογωτέρων εἰδῶν τῆς ζωῆς) и не врате се на мјесто с кога су дошле (у отаџбину⁴³¹). Кроз Хеленин лик, по Проклу, митотворци (οἱ μυθοπλάσται) желе да означе љепоту која је у вези са сфером у којој се рађа и умире (τὸ περὶ τὴν γένεσιν κάλλος) и проистиче из стварања (ἐκ τῆς δημιουργίας ὑποστάν)⁴³². Десетогодишњи боравак под Тројом је циклус који душе проведу у материјалном свијету, а рат одговара ономе кроза шта душе пролазе све док у десетој години „не побиједо варварску бујицу“ (κратεῖν μὲν τοῦ βαρβαρικοῦ κλύδωνος, I 175.28)⁴³³. У Хермијином *Коментару уз Платоновог „Федра“* (ad 259a⁴³⁴) сажет осврт на тумачења два епа као борбе душе да напусти материјални свијет (ἡ ψυχὴ πολεμεῖται

⁴²⁸ Више о томе у III 1.2.2 и даље.

⁴²⁹ Прокло, *In Platonis rem publicam* I 175.15-21: ἅπαν γὰρ οἶμαι τὸ περὶ τὴν γένεσιν κάλλος ἐκ τῆς δημιουργίας ὑποστάν διὰ τῆς Ἑλένης οἱ μῦθοι σημαίνειν ἐθέλουσιν, περὶ δὲ καὶ τῶν ψυχῶν πόλεμος τὸν αἰὲ χρόνον συγκεκρότητα, μέχρις ἂν αἱ νοερώτεροι τῶν ἀλογωτέρων εἰδῶν τῆς ζωῆς κρατήσασαι περιαχθῶσιν ἐντεῦθεν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον, ἀφ’ οὗ τὴν ἀρχὴν ὠρμήθησαν. В. и наставак текста.

⁴³⁰ Проклов савременик и такође Сиријанов ученик Хермија даје етимологију ὕλη (итацистички изговор) за Ἴλιον. Хелада би била област умственог, Троја материјални свијет.

⁴³¹ Итака није отаџбина у контексту новоплатоничарске одисеје, ако је таква постојала као хомогена (а ту треба бити опрезан, јер Порфирије критикује самовољу претходника у односу на текст епа), отаџбина би била тамо гдје за море не знају људи, в. III 1.2.2.

⁴³² Уп. Плотин, *Enneades* 1.6.8.16-21; Хермија, *In Platonis Phaedrum* 77-79.

⁴³³ Уп. Хермија, *In Platonis Phaedrum* 78.5 и даље: Десетогодишњи период заступа миленијумски циклус душа из мита о Еру. У склопу релевантне проблематике у *Федру* 243а (Сократових ставова, сљепила Стесихора и Хомера и улоге коју оно игра у окретању од опажајне љепоте ка умној), Хермија наводи конкурентна тумачења која разликују Хелену као опажајну или као умну љепоту. Код Прокла нема инсистирања на том супротстављању. Шепардова (SHEPPARD 1980: 92-95) сматра да су интерпретације Хермије, који вјероватно прати Сиријана, непомирљиве са једноставнијом Прокловом, јер Прокло не потенцира негативност опажајне Љепоте (αἰσθητὸν κάλλος) него њу као одсјај умствене. Она напомиње да је Хелена на другом мјесту код Прокла, када је ријеч о Тезејевој и Пиритојевој отмици ἀφανὴς κάλλος, али и, што се нама чини битније, истиче контекст Проклове интерпретације, који, за разлику од Хермијином, није тумачење *Федра*. У више прилика нам се чини да контекст, односно конкретно садејство одломка код Платона и Хомерових стихова, битно одређује тумачење. Уп. и BUFFIÈRE 1956: 30-31; 410-413.

⁴³⁴ Οἱ θεωρητικώτερον δὲ ἐξηγησάμενοι τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσειαν καὶ τὴν ἄνοδον ... διὸ, φασίν, ἐν τῇ Ἰλιάδι, ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ πολεμεῖται ἐκ τῆς ὕλης, μάχας καὶ πολέμους καὶ τὰ τοιαῦτα ἐποίησεν, ἐν δὲ τῇ Ὀδύσειᾳ ... παραπλέοντα τὰς Σειρήνας καὶ ἐκφεύγοντα τὴν Κίρκην, τοὺς Κύκλωπας, τὴν Καλυψῶ καὶ πάντα τὰ ἐμποδίζοντα πρὸς ἀναγωγὴν ψυχῆς καὶ μετὰ ταῦτα ἀπελθόντα εἰς τὴν πατρίδα, τουτέστιν εἰς τὸ νοητόν.

ἐκ τῆς ὕλης) и њеног успињања (ἀναγωγή ψυχῆς) ка Умственом (τὸ νοητόν)⁴³⁵ јасно указује колико таква алегореза „неких од најспекулативнијих тумача“ Хомерове спјевове види као комплементарне, што је уз особиту природу алегоријског, код њих такође новина.

Посриједи је алегореза Бернардовог дијеретичког типа, која до времена Прокла, новоплатоничара из V вијека, практично може да се ослони на дјелатну схему вертикалних и хоризонталних симболичких веза. Осим помињаних разлика у начину на који се алегоријско доживљава у односу на просту супституцију, треба имати на уму да је тај доживљај дубоко одређен сржним поставкама новоплатоничарског погледа на свијет. Мисли се и да је наглашено интересовање за цјелину дјела, необично за античку егзегезу, такође одраз њихове философије која приступа укупности свега што постоји као хијерархијски строго уређеној цјелини, чији је свеопшти извор Једно. Њихово савршено 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, па отуд термин еманација као опис настанка ствари. Резултат еманације је следеће биће по савршености али не једнако савршено, којем се приписује нижи онтолошки степен (хипостаза)⁴³⁶. Стварност која се може опазити није примарна, она исходи из онога што јој је надређено по онтолошком степену и одражава га у извјесној мјери. У том смислу, неочигледност унутрашњих структура свега што човјека окружује, коју смо досад описивали као алегоријску особину природе, уопште није оно истинско одређење те исте природе. Њено истинско одређење *није* у њеној унутарњој структури, него у ономе шта та

⁴³⁵ У њиховој алегорези људско дјеловање се у начелу тумачи као одраз нижих ступњева стварности (трећа Платинова хипостаза или, евентуално, друга; Хелена је наине по некима умна љепота), а богови заступају више степене (прва или друга хипостаза).

⁴³⁶ Из Једног (Доброг), које је неприступачно за мисао и језички исказ, проистиче Нус, сфера стварних бића идентификована са Платоновим идејама. Психе, космичка душа, 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 продуревљени, 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 (у том смислу њено зло није присуство неке силе, него одсуство, стерилност, сиромаштво). Ништа не постоји независно од другога, 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 (једнако Једно). Систем се временом раслојава и усложњава и та схематизација метафизичког раслојавања има утицаја на алегорезу, јер нити којима се умрежава тај компликовани многочлани и вишестепени систем јесу исте оне којима се дословна слика везује за неку алегоријску, односно слика ниже стварности са сликом више стварности.

структура *пројављује*. У таквом смисаоном оквиру, све што постоји у природи није главни предмет сазнавања, него је то оно из чега опазиво исходи. Тако заправо све опазиво има статус симбола⁴³⁷ или иконе нечега што измиче чулима, али је досежно уму⁴³⁸. Платонов свијет као сјенка праве истине постаје манифестација истине. Човјек има мјесто у таквом космосу, али је он истовремено и одраз космоса, односно микрокосмос спрам макрокосмоса. Тако и текст који је творевина инспирисаног човјека, који по аналогiji одговара божанском демијургу, бива доживљен као организам који је својеврстан микрокосмос аналоган макрокосмосу створеном од демијурга.

У таквом мисаоном оквиру оно што бисмо данас описали као књижевни текст, а било је предметом егзегетског интересовања новоплатоничара (прије свега философски мит и пјесништво), доживљава се као *јединствена цјелина* која образује једну нову стварност *по аналогiji* са стварним космосом. Она је од инспирисаног аутора створени *микрокосмос* који је аналоган *макркосмосу*. 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 исходи (Плотин, 5.8.1.35). Колтер то назива симболичком мимезом (COULTER 1976: 42), по којој текст на тајновит начин упућује на вишу стварност или већ садржи сам у себи оно на шта указује. Из таквог схватања мимезе произлази стратегија читања, односно тумачења пјесништва (било Хомера или Платонових митова, тј. Платоновог пјесништва) једнака стратегији *тумачења свијета*. Отуд се у том микрокосмосу, као и у макрокосмосу, могу препознати различити нивои. 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

⁴³⁷ Шепардова објашњава дијаграмски Проклову физику и метафизику на којој почива мистика симбола, гдје симбол није само знак за нешто друго, него је у суштинској вези са оним што заступа. Наиме, све што постоји у природној и умственој стварности припада одређеном онтолошком нивоу (хоризонтала) и одређеном ланцу (σειρά) или поретку (τάξις) (вертикала). Ствари истог ланца су инхерентно везане. Функционисање те дијаграмске представе даље се илуструје следећим низом: хелиотроп-сунце-Аполон (као трансцендентно Добро које је новоплатоничарско Једно). Ријеч је о члановима истог ланца на различитим нивоима постојања, гдје су чланови низа на нижем нивоу σύμβολον за чланове вишег нивоа: хелиотроп је симбол сунца, сунце може да функционише као симбол Аполона – Једног.

⁴³⁸ У литератури се о томе говори као о новоплатоничкој теорији „аналогичног споја опазивих знакова и интелигибилно означеног“.

поретка, неодвојиви од њега. Символ, било у тексту или ван текста, добија своје конкретно значење у зависности од аспекта са ког се посматра. Није ријеч о више могућих универзалних значења, него о различитим аспектима који дају конкретна и специфична значења у зависности од равни у којој се посматрају. Све речено не постоји код новоплатоничара као образложена и општеприхваћена теорија тумачења, него се она изводи из њихове егзегетске праксе, систематизоване код Прокла. Развој мисли о нарави оностраног и природи његове везе са овостраним унутар новоплатоничарског круга очитују се пресудно и у њиховој алегорези.

Наравно, нису сматрали да је сваки текст вриједан дубље пажње. Поменути Прокло говори о три врсте стваралаштва⁴³⁹: инспирисаном пјесништву, епистемолошком⁴⁴⁰ и миметичком⁴⁴¹. Инспирисано пјесништво је оно које говори о божанској стварности, нечему о чему се може говорити само на основу надахнућа, и оно говори путем симбола. Прокло такво пјесништво пореди са мистеријама, и због тога што оно претпоставља одређени степен „иницијације“ да би било разумљиво. Однос новоплатоничара према миту и поезији није сасвим унисон, јер то нису централни објекти њихове егзегезе, него су били готово узгредни све до времена Сиријана и ученика му Прокла који је, ослањајући се на рад свог учитеља, обрађивао питање односа Хомера и Платона. Мисли се⁴⁴² да Платонове „лијепе митске слике“ наводе новоплатоничаре да и у старијим митским сликама препознају иконичност свијета. Егзегетска парадигма је ту Платонов „философски мит“ као Платоново „пјесништво“. Међутим, опште утемељење њихова алегореза налази у основним поставкама Платонове философије. То је закључак до кога долазе и Колтер (COULTER 1976) и Бернард (BERNARD 1990). Бернард као кључни предуслов за развој овакве алегорезе издваја диференцијацију између перцепције и представљања на једној страни, те духа и мишљења на другој страни, при чему се пут истините спознаје види као успињање од опажајног ка умственом,

⁴³⁹ Наведена трихотомија одговара низу νοῦς – ψυχή – αἴσθησις (BEIERWALTES 1985). В. SHEPPARD 1980: 177 и даље за паралелу код Прокла са три дијела душе, три типа живота итд.

⁴⁴⁰ Према неким педагошко или дидактичко, али Бајервалтес (BEIERWALTES 1985) указује да је свако пјесништво у једном смислу дидактичко, а да је ту акценат на ноетичком излагању, излагању чињеница о физичком свијету и етици.

⁴⁴¹ Миметичко се дијели на иконично и фантастично, при чему иконично представља ствари онаквима какве јесу, нпр. борбе између хомерских хероја, а фантастично онаквима какве се чине (нпр. неки утисак о заласку сунца, дакле ненаучни опис заснован на утиску).

⁴⁴² В. нпр. радове у зборнику COLLOBERT/ DESTRÉE/ GONZALEZ 2012.

егземплификовано у Диотимином говору (*Symposium* 210) и Пећини (*Respublica* 514a–520a). Осим тога, Бернард сматра да се може рећи да су Платонове идеје „филозофски пречишћени еквиваленти традиционалних грчких богова“ (BERNARD 1990: 180), што је такође фактор који је имплицитно погодовао развоју специфичне алегорезе међу новоплатоничарима. Плотин, који спорадично тумачи митове алегоријски, то чини одријешен од апсолутности интерпретације, импресионистички, при чему митови могу бити слика тога о чему расправља а не морају, но боље за њих ако то јесу⁴⁴³. Оно на шта мит, који је сам по себи слика, указује, може се и без њега исказати, па се намеће питање зашто Плотин користи митове. По Бајервалтесу (BEIERWALTES 1985) творац *Енеада* из педагошких разлога преже да алегоријским тумачењима разоткрије у миту ону честицу која га чини свевременим и филозофским. Он то описује као педагошки осмишљен подстрек, начин да се кроз слику превазиђу сама слика и њено поријекло, тј. фантазија (најнижи дио душе) која производи слике⁴⁴⁴. Но с каснијим генерацијама се приступ том домену усложио. Ана Шепард заговара тезу да код Прокла, из кога се често црпу „школски“ примјери новоплатоничарске алегорезе, заправо срећемо алегорезу која је отишла битно даље него код претходника. По њој, у времену између Порфирија и Прокла дошло је до значајног развоја у алегорези, у којој тек са Сиријаном, учитељем Прокла и Хермије, долази до „деталне и систематске примјене хомерског мита на сферу трансценденталне метафизике“ (SHEPPARD 1980: 47). Отуд се тек код Сиријана први пут јавља алегореза мита која у миту види одраз највишег нивоа стварности. Алегорије душе, односно помињана тумачења *Одисеје* и *Илијаде*, тичу се тек најнижег нивоа умствене стварности, треће Платинове хипостазе. Сиријанова алегореза претпоставља уобличен „високо испреплетани теолошко-метафизички систем“ који се обично не датира прије Јамблиха из друге половине III вијека (SHEPPARD 1980: 74). С тим у сагласју су и Крмеови (CROME 1970) закључци о употреби симбола у новоплатонизму. Он показује да се њихова концепција о симболу као вези са божанским праначелом од почетних поставки код Плотина, у којима се разрађује однос Платонових идеја и њиховог отјелотворења у

⁴⁴³ Плотин у *Енеадама* понегдје илуструје доктрине о којима говори митовима (нпр. 5.1.7.35-7, 5.8.4.40-2, 6.9.7.20-6.). Отворено је питање колико би то сам Плотин сагледавао као тумачење мита. Но било како било он митове не третира као конзистентну материју.

⁴⁴⁴ Мит говори о Нарцису као негативном лику предочавајући шта се дешава заљубљеницима у слике, а о Одисеју који не пристаје на слике љепоте (Кирку и Калипсо), као о позитивном јунаку који се не везује за слику.

материји, у потпуности реализује код Јамблиха. Код њега симбол показује апстрактну истину кроз конкретну разумљиву форму, чини невидљиво видљивим, упризорава апсолутно, приказује вјечно кроз временито. Симбол уједињује објекат и субјекат сазнања јер заступа божанско на много дубљем нивоу него што то чини нека слика или представа која га на неки начин изражава, јер он није само израз божанског него је и оприсутњење божанског. На основу анализе Јамблиховог односа према теургији (*De Mysteriis*) Кроме закључује (СРОМЕ 1970: 51) да је симбол код овог платоничара заправо живи и дјелујући заступник божанске енергије⁴⁴⁵. То је мисаона нит која даје подлогу мистеријском схватању алегорезе код Прокла. Произлази да у Прокловом односу према алегорези⁴⁴⁶ вјероватно треба видјети систематизацију и заокруживање до тад дисперзно присутне праксе која се временом толико сплела са архитектуром новоплатоничарског свијета и стекла толики углед и убједљивост да је могла бити примијењена на вјековима проказане и најскандалозније митове о боговима и чак у њима препознати одраз највише плотинске хипостазе, о чему у својој студији пише Шепардова⁴⁴⁷.

Особито је интересантан дио у коме Прокло говори о нусу и фантазији (најнижи, дјетињи дио душе) као дијеловима људске душе, од којих први, рјечником наше анализе речено, реагује на алегоријски и други на дословни

⁴⁴⁵ Страк (STRUCK 2004) у својој студији о историји симбола уопште не помиње Кроеову студију, али једнако уочава значај концепта симбола код Јамблиха, који доживљава као преокрет у поимању начина на који су симбол и садржај који он заступа повезани, доводећи га примарно у везу са Јамблиховим ставом да контемплацију треба употпунити теургијом, односно промишљање Једног обредним активностима које би довеле до сједињења са Једним (насупротив Порфирију). Он потенцира да објекти опажајног свијета, али и ријечи у људском језику, нису само одрази (*representation*) више стварности него и носиоци онтолошког трага божанског у свом материјалном саставу, односно материјалним звуцима и словима. Отуд Страк (STRUCK 2004: 210) Јамблихов симбол описује као материјално знамење које је другачијег онтолошког реда од остатка материјалног свијета, односно као репрезент божанског који садржи честицу божанског присуства. Као кључни пасус Страк наводи опис функционисања култних објеката у *De Mysteriis* V 23. Та ствар функционише тако да када се стави знамење на имитативну статуу она није више само слична богу него постаје одиста бог.

⁴⁴⁶ В. особито I 71.21-86.23 (Код реферисања на мјеста код Прокла, ако није напоменуто другачије, ради се о нумерацији у првом тому Кроловог издања *Коментара уз Платонову „Државу“*, *In Platonis rem publicam commentarii I*). На ову тему опширније в. СРОМЕ 1970: 187-194.

⁴⁴⁷ Сцена са Зевсом и Хером на Иди 132.13-140.24 (Ξ 153-351) са свим детаљима тумачи се у свјетлу односа πέρας и ἀπειρία. Спајање Зевса и Хере, невезано за ту специфичну сцену код Хомера, Прокло на другом мјесту (*In Cratylum* 92.26-93.22) тумачи кроз однос νοῦς и ψυχή, што није контрадикторно и може бити просто одраз на нижем нивоу, јер посриједи нису чисте супституције него одрази на различитим равнима. Шепардова сматра да ту видимо старију егзегезу, будући да се она „одвија“ на нижем нивоу стварности, старију у сваком случају од Сиријана. Она тумачи да је то „стоичка алегореза“ прилагођена платоновској космологији и онтологији. В. нпр. теомахију у 87.4-95.31, аферу Ареја и Афродите 141.4-143.16, два сасуда 96.3-100.18, Парисов суд 108.3-109.7, исмијавање Хефеста 126.8-128.23, Тезејеву и Пиритојеву катабасу 153.21-154.10, итд.

ниво⁴⁴⁸. У матичном рјечнику Прокла ту се не ради о два нивоа значења ријечи, већ о онтолошким нивоима, о нивоу непромјењивог и вјечног („алегоријски ниво“) и нивоу промјењивог („дословни ниво“), о равнима бестјелесног и тјелесног. Они у суштини не говоре о нивоима значења ријечи него о нивоима стварности, чак када се до ових стиже и путем значења ријечи⁴⁴⁹. Оно што одговара дословном је промјењива стварност са конкретним догађајима који имају почетак и крај, а они су уствари манифестација више стварности која је непромјењива и вјечна. То даље значи да алегореза путем онога што је описиво, мјерљиво и коначно (путем језика и садржаја наратива који припадају опазивом свијету) представља и заступа оно што је неописиво, немјерљиво и бесконачно. Но осим што нус препознаје алегоријски ниво а фантасија се храни дословним, Прокло истиче да је однос између алегоријског и дословног аналоган односу нуса и фантазије, наиме једно прекрива и замагљује друго (II 107.23-6⁴⁵⁰). Алегоријски мит, а то је мит о божанској стварности, Прокло пореди са мистеријама (74.19). Такав мит није за неупућеног, јер за њега може бити штетан, а упућени такође морају бити свјесни сопственог мистеријског узраста, односно степена упућености и разумијевања онога са чим су изабрали да се суоче. Шепардова објашњава да мистеријска паралела код Прокла није орнаментална, него суштинска. Топос о иницирању у мистерије као ступање у унутрашње одаје философије код Прокла бива оживљен у суштинском смислу захваљујући поимању алегоријске интерпретације као тумачења метафизичког, неизрецивог и непредставивог без остатка, тајанственог по својој суштини. Ријечи, тј. људски језик, припадају само нижем нивоу стварности, који је мањкав одраз више стварности. Λόγοι који припадају вишој стварности, метајезици, нису савњиви с људским језиком (нису језици тог типа), они га превазилазе. И тако митотворац или инспирисани пјесник уствари прилагођавају вјечну божанску истину језичким и наративним калупима људског израза. Ствари које постоје истовремено они представљају секвенцијално, дају фрагментаран приказ и откривајући истину нужно је и прикривају. Заправо у људском језику се и могу изрећи само фрагменти божанске истине, при чему свака сфера људског језика,

⁴⁴⁸ II 107.21-22: γενομένας ἀπαθείς παθητικάς, ἀμορφώτοις μορφωτικάς

⁴⁴⁹ Уп. то са стоичким концептом (II 2.13 и 2.15) у коме нема „нивелиране“ стварност, а алегоријско је онострано, једно једино постојеће и право значење, изгубљено усљед неправилног разумијевања те материјалне логосне стварности.

⁴⁵⁰ οἷς πολὺ μὲν ἐστὶν ἔνδον τὸ νοερὸν τῆς ἀληθείας φέγγος, προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες, ἀποκρύπτων ἐκεῖνο κατὰ μίμησιν τῆς ἐν ἡμῖν φαντασίας ἐπιλυγαζούσης τὸν μερικὸν νοῦν.

било Платонова било Хомерова, има своја ограничења и све су сфере уствари потенцијални тумачи једне других⁴⁵¹. Мистеријски језик је отуд савршено адекватан за опис алегорезе: алегоријско значење (метафизички садржај алегоријског наратива) је ἀπόρρητα, дословно значење је вео, τοῖς φαινομένοις παραπέτασθαι (74.19), који као баријера одбија профане, βεβήλους, μυσταγωγίας (74.20-4). Из претходно реченог поводом питагорејаца и Филона, слиједи да овдје треба имати на уму и матични мистички говор, односно онај који се философијом користио као оруђем егзегезе религијског текста и који нам је, захваљујући инхерентној тајновитости тих друштава, у предплатоновској фази још увијек слабо познат⁴⁵². Тим више што је код новоплатоничара запажено свјесно помјерање у правцу „религијског“ приступа Платоновом учењу⁴⁵³.

Алегоријско у овој егзегези осим као особина исказа, којом се, на овај или онај начин, позива на превазилажење онога чему тежи инфантилни дио душе, присутно је и као особина онога што постоји или је некад постојало или би могло постојати. Символи у тексту *једнако* су симболи и ван текста. И из исте моћи симбола, његове везе са оним шта симболизује, проистиче улога симбола и у теургији и у егзегези. Ритуал и алегоријско тумачење у таквом контексту напосљетку постају двије стратегије продора ка истом, а ради спасења душе⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Отуд се ти митови не могу схватити сами по себи, према наизгледном смислу (κατὰ τὸ φαινόμενον), него путем „тајног учења“ (κατὰ τὴν ἀπόρρητον θεωρίαν), заправо тајанственог созерцања. Коментаришући то што митови намјерно стављају кулисе (σκευήν) у први план намјесто истине која борави у тајности (τῆς ἐν ἀπορρήτοις ἰδρυμένης ἀληθείας), Прокло каже (74.20-24) да је то њихова најбоља одлика. Кулисе се расклањају тиме што понеки човјек посједује природну способност да буде вођен ријетким трачцима мистагогије који се из митова помаљају, односно митови се обраћају онима који имају урођену способност за θεωρίαν.

⁴⁵² Уп. II 1.2.1, особито нап. 41.

⁴⁵³ Занимљиво је Дилоново запажање када говори о „потреби“ да се платонизам конституише као потпуна религија већ на примјеру Теона из Смирне (fl. 100 по Хр.) и његовог драматичног описа иницијације у Платонову философију, 1977: 398-399.

⁴⁵⁴ Уп. STRUCK 2010: 59, оригинално на енглеском: „Философија има мисију да спаси душу и читање и тумачење играју улогу у таквој сотириолошкој драми. Тај аспект његовог (Платиновог) мишљења доводи до изузетног развоја, подстичући став код каснијих представника да алегоријско читање само по себи може да понуди неку врсту пута ка том (мистичком) уздицању и да херменеутичка дјелатност може да омогући успон кроз онтолошке степене, анагошки, ка Једном. Плотин отвара нову и снажну могућност да се фигуративност схвати према логици синегдохе, насупротив имитацији. Та могућност бива искоришћена у књижевном контексту тек два вијека касније, у дјелу Прокла.“

2.25 Ранохришћански писци

Хришћанска алегореза Светог писма упориште узима у Новом завјету и настоји да се равна према примјеру постављеном од апостола Павла у *Посланици Галатима* 4:21-31⁴⁵⁵. Свако преиспитивање изнађеног духовног смисла унутар заједнице самих хришћана настоји да одмјери оно што налази за спорно спрам примјера у посланицама⁴⁵⁶ и критика за одступање обично садржи оптужбу да је посриједи егзегеза која се приклања духу самовоље или подражавању паганских узора. У суштини не постоји опште одређивање према методу, него према његовој конкретној примјени. Осим наведеног мјеста у *Посланици Галатима* гдје се изложено схватање експлицитно назива алегоријским (4. 24), као битне егзегетске парадигме фигурирају између осталих и мјеста у *I посланици Коринћанима*: 9.9-10⁴⁵⁷; 10.1-13⁴⁵⁸; 14.6⁴⁵⁹. Наиме, осим што би било неопходно приступити низу егзегета понаособ, мора се имати у виду да се приступ Петокњижју, историјским књигама, Јеванђељима, те лирским (Псалми Давидови, Пјесма над пјесмама) и пророчанским партијама разликује. Уз то није посриједи нека проста дихотомија дословног и алегоријског. Тешко да има тумача који мисли да се смисао библијског наратива исцрпљује у познавању хронологије догађаја или непосредног смисла казаног. Заједничко питање *свим* егзегетама је шта то све значи. Особеност тог

⁴⁵⁵ 22 γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδείκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρως. 23 ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδείκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως διὰ τῆς ἐπαγγελίας. 24 **ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα.** αὐταὶ γὰρ εἰσι δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ, εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ· 22 Јер је написано да Авраам два сина имаде, једнога од робинје а једнога од слободне. 23 Али онај од робинје, по тијелу се роди: а овај од слободне, по обећању. 24 А то је речено са другим значењем: јер су оне два завјета, један од горе Синаја, који рађа за робовање, а то је Агара. 25 Јер Агара је гора Синај у Арабији, и одговара садашњем Јерусалиму, а он робује са дјецом својом; 26 А горњи Јерусалим слободан је, и мати је свима нама. (Цитати на српском наводе се према преводу Комисије Синода СПЦ.).

⁴⁵⁶ Већ од првих сачуваних егзегетских трагова код Тертулијана (нпр. *Adversus Marcionem V*, 18) и Оригена (нпр. *Homiliae in Genesim III*, 5, Вас 45; Руфин) апостол Павле се именује као главна тачка ослонца. За низ примјера позивања в. DE LUBAC 1959: 377 и даље.

⁴⁵⁷ 9 ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ; 10 ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ἐπ' ἐλπίδι ὀφείλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν ἐπ' ἐλπίδι. 9. Јер је у Мојсејеву закону написано: Не завезуј уста волу који врше. Брине ли се то Бог за волове? 10. Или говори управо ради нас? Јер се ради нас написа: да који оре, треба у нади да оре, и који врше у нади да ће примити по својему надању.

⁴⁵⁸ Основно 10, 11: 11 ταῦτα δὲ πάντα **τύποι συνέβαινον** ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰῶνων κατήντησεν. А све ово њима се догађаше за примјер, а написа се за поуку нама, на које дође свршетак вијекова.

⁴⁵⁹ νυνὶ δέ, ἀδελφοί, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν, τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν **ἀποκαλύψει** ἢ ἐν **γνώσει** ἢ ἐν **προφητείᾳ** ἢ ἐν **διδασχῇ**; 6. А сад, браћо, ако дођем к вама говорећи језике, шта ћу вам користити ако вам не будем говорио или у откривењу, или у познању, или у пророству, или у поуци?

контекста је схватање значаја и улоге историје (која је сва унеколико богојављење односно повезаност познавања Бога са историјским догађајима). Као што се до средњег платонизма може превасходно говорити о дословном и алегоријском смислу митског језика, а са њим о физичком и метафизичком смислу опазивог као водиљи алегорезе, тако би се у хришћанском контексту могло говорити о историјском и метаисторијском смислу догађаја. Алегоријски смисао језика и духовно тумачење опазивог постоје и у хришћанској алегорези, али смисао *догађаја* се у хришћанству сасвим особито промишља.

Метод је секундаран и о њему се оци могу спорити, но ти спорови показују да није толико ријеч о методу као таквом колико о ширим импликацијама конкретног тумачења које онда изазива напад на метод⁴⁶⁰. Оптужбе да је посриједи тумачење које слиједи голо слово (ψιλὸν γράμμα, „буквализам“) или тумачење које занемарује постојање вишег смисла (ὕψηλότερα θεωρία) подједнако су озбиљне као оне за измишљање непостојећег и „трбухозборење“⁴⁶¹. Методолошки приступ је стога као оруђе које се различито кује у зависности од, у првом реду, онога што њиме треба обрадити, па потом од школе, културе (хеленске, римске, јудејске, сиријске) и историјских околности. Оно се потом дорађује и прилагођава и у зависности од критике⁴⁶². Егзегетски рад раних хришћанских писаца специфичан је и због тога што канон Писма настаје у вјерујућој заједници и егзегеза је и пут дефинисања канона и заједнице, начин артикулисања и провјере доктрине и саставни дио богослужења. У том смислу одиста је немогуће формалним описивањем значајки егзегезе ухватити њену суштину не улазећи у бројне импликације и међузависност низа елемената тако сложеног контекста. Тумачења Светог писма немају само

⁴⁶⁰ Тако ствар обично стоји и у паганској антици.

⁴⁶¹ В. нпр. *De engastrimytho contra Origenem*, 1.4–7, св. Евстатија Антиохијског из IV вијека, који спори Оригеново дословно тумачење извјесног пасуса (Ориген у то вријеме још није анатемисан и ужива велику славу, али и зао глас да је све алегоријски тумачио) и сучељавање егзегеза назива агоним (ἀγών), добродошлом приликом да се предложена тумачења упореде једно с другим и тако учини евидентним које је боље. Св. Евстатије користи прилику да Оригенову уобичајену алегорезу поистовјети са *митоговорењем из трбуха* (ἐγγαστριμυθος). Реторске одлике обе егзегезе анализира MITCHELL 2005.

⁴⁶² Критика и излазак на лош глас било Оригена (II-III в.) због алегорезе или Теодора Мопсуестијског (IV-V в.) због крутости историјско-граматичког поимања, будили би опрез код оних који су склони да радије испитују једну или другу димензију Писма. Тако Симонети (SIMONETTI 1985) пише како усљед Теодоровог екстремног става богослов прве половине V в. Тодорит Кирски, представник антиохијске школе, не инсистира на дословном тумачењу, а Кирил Александријски примјењује одмјеренију алегорезу у односу на Оригенову.

историјски, културни и биографски (у смислу личног пута, образовања и културног круга егзегете) контекст, него и еклисијални, социјални и надасве теолошки⁴⁶³.

Теолошки разлози леже у неповјерењу појединих хришћанских писаца према Хомеру. Приказ паганских богова код Хомера је већ одавно у својој дословности био културно „неукусан“. Алегоријско тумачење у позноплатоничарској варијанти подигло је хомерску теологију на виши ниво. Та деликатна алегореза, која није просто супститутивна и не укида богове, а која осим Хомера у свом фокусу има и традиционални обред и ритуал као реални пут ка божанском, јача управо у првим вијековима хришћанства. За разлику од стоика, који су на традиционалну побожност гледали као на обичај који ваља због моралности пука задржати, у платонизму који је савремен раном хришћанству снажи мистика обреда, при чему се и сам философски курикулум све више устројава као тајанствени пут ка познању божанског извора из кога све исходи. У II в. Аристид и Татијан истицали су могућност да алегореза која се односила на паганске богове уздигне и оснажи паганску теологију. Таква употреба алегорезе мита, која би античкој теологији давала неки кредибилитет, критикована је и у каснијим вијековима. Но када је у хришћанском царству постало недвосмислено да митски богови више не могу задобити озбиљно религијско поштовање, алегореза која их је укидала, сводећи их на апстрактне појмове или физичке елементе, није била проблематична. Међутим, у ранохришћанском периоду на опрез при тумачењу поетско-митског наслеђа позивали су примјери различитих религијских и философских струја, које су сачињавале својеврсни амалгам од текстова који су говорили о боговима: Хомера, Септуагинте и различитог митског и поетског материјала, тумачећи их као да су сви производ истог духа, чије наличје говори о једном истом. Таква тумачења, поменули смо, срећемо у питагорејским, платонистичким и тзв. гностичким круговима II и III в. по Хр. У платонистичким круговима, који су првобитно поклањали егзегетску пажњу и Септуагинти, видимо све оштрији отклон и критику хришћанског учења⁴⁶⁴ како хришћанске школе и

⁴⁶³ О хришћанској алегорези, у свјетлу претходећих хеленских и јеврејских егзегетских пракси и утицаја, в. КУБАТ 2015: 157-206.

⁴⁶⁴ Истичу се у том погледу Келс и Порфирије.

учитељи постају значајни културни представници и привлаче огроман број преобраћеника.

Теолошки изазов који се постављао пред хришћане будући да су *Илијада* и *Одисеја* биле у срцу хеленистичког васпитања и школовања није превазиђен алегорезом, него, налик општем односу ка тековинама паганске културе, критичком селекцијом и усмјеравањем на оно што је виђено као позитивно, оно у чему треба препознати континуитет присуства врлина и мудрости и одржавати га⁴⁶⁵. Многи примјери код хришћанских отаца неспорно свједоче о упознатости са паганском алегорезом. То је била неминовност тадашњег реторског и философског образовања. Хомерска мјеста (τόποι) заузимала су значајно мјесто у реторској баштини. Ријеч је о креативном изразу који алудира на хомерске слике и користи их у склопу сопственог (безмало алегоријског⁴⁶⁶) *исказа*, који за циљ нема егзегезу Хомера, него *тумачење Хомером* и уградњу Хомера у хришћански културни контекст. За разумијевање те употребе треба водити рачуна и о општем маниру и феномену имитације канонизованих књижевних узора.

До III вијека, у коме поједини истраживачи препознају прве трагове „хришћанског тумачења *Одисеје*“⁴⁶⁷, алегоријска егзегеза Одисејевих лутања етичког типа, попут оне које налазимо у Хераклитовим *Хомерским проблемима* из II вијека, била је незаобилазан сегмент у реторском школовању. Писци који су образовани и у философским школама могли су боље познавати и платонистичку алегорезу, чији резултати нису непознати реторском окружењу, али које само не дијели њен приступ и укупну сложену контекстуализацију. Битно је напоменути да се не зна за егзегетско дјело посвећено Хомеру из пера хришћанског писца прије византијског раздобља. О хришћанској егзегези Хомера суди се на основу одјељака у којима ранохришћански писци у склопу излагања о питањима релевантним за хришћанско учење или живот хришћанина, сежу за хомерским сликама⁴⁶⁸. Извори

⁴⁶⁵ Безмало програмски ослонац пружио је спис св. Василија Великог *Младићима* – како се може црпсти корист из хеленске књижевности (Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγοι; *De legendis gentiliū libris*).

⁴⁶⁶ Уп. нап. 477.

⁴⁶⁷ Мисли се на примјере издвојене код RANER 1957 и PÉPIN 1981. Није ријеч о експлицитним тумачењима, већ аутори „реконструишу“ тумачења на основу дијелова текста обојених хомерским мотивима.

⁴⁶⁸ Међу којима је најомиљенија била одисејска епизода са Сиренама.

такве природе, будући да не садрже експлицитна тумачења, не улазе у корпус који се обрађује у посебном дијелу (III) ове студије. Овдје ћемо се ипак осврнути на одјељке који су препознати као егзегеза *Одисеје* код Климента Александријског у Пепеновом чланку (PÉPIN 1981), који се ослања на старију Ранерову студију (RANNER 1957), из два разлога. Прво, начин на који се суди о одјељцима код Климента је парадигматичан и за оцјену сличног материјала код других ранохришћанских писаца и као такав биће довољно образложење за наше одступање од Ранера и Пепена у овом погледу⁴⁶⁹. Наиме, по нама у тим примјерима није ријеч о тумачењима Хомера, него о креативном изразу који алудира на хомерске слике и користи их у склопу сопственог *исказа*, који за циљ нема егзегезу Хомера, него *тумачење Хомером* и уградњу Хомера у хришћански културни контекст. Друго, продуктивна рецепција је несумњиво утицала на репродуктивну, као што је утицаја било и у обрнутом смјеру, и Климент пружа лијеп примјер како су се укрштали токови промишљања, обрађивања општих мјеста и тумачења.

Из дјела Климента Александријског Пепен издваја двије обраде Сирена и закључује да их он у првом примјеру тумачи као навику, у другом као паганску културу. Аутор такође примјећује да Одисеј није увијек позитивно представљен у дјелима овог писца, те да је у првом случају навика можда и Харибда. Објашњење ових дискрепанција свакако треба тражити и у томе што сам Пепен лабаво употребљава термин *interpretation*, односно то чини поглавито у тврдом значењу „егзегезе“ и на томе заснива главну мисао чланка, а опет на махове и у меком смислу „реизведбе“ неке хомерске слике. Свијест о томе налазимо у појединим његовим напоменама⁴⁷⁰. Неопходно је пак разликовати употребу хомерске слике ради тумачења нечег другог и тумачење саме хомерске слике ради поимања њеног властитог смисла. Када је ријеч о имплицитним траговима егзегезе, као у

⁴⁶⁹ На њих се ослања и сва остала литература која узредно помиње хришћанска тумачења Хомера. Треба напоменути и то да Ранерова студија није просто историјска. Аутор, свештеник Римокатоличке цркве, своје дјело назива „својеврсним есејом о хришћанској психологији“ и не бави се просто рецепцијом мита код хришћанских писаца него у њој налази инспирацију за сопствена теолошка увјерења и становиште о хеленском паганском наслеђу. Он сам вјерује у тајно значење *Одисеје* и говори о њеној психологији која постаје јасна тек у хришћанском кључу. Ако се има у виду увод у коме образлаже свој приступ и намјере, проблем је више у рецепцији саме студије, него у Ранеровим налазима.

⁴⁷⁰ В. његову подножну напомену 37, гдје запажа да Климент алудира на опис костију око Сирена и Одисеја на јарболу и закључује: „This is good confirmation that Clement is really developing an exegesis of the Homeric episode“.

примјерима код ранохришћанских писаца, не можемо увијек поуздано повући ту разлику, али утолико постоји већа потреба да се на непоузданост евентуалног закључка укаже. Први примјер који даје (*Protrepticus*, 12.118.1-4), Пепен сматра “истинском егзегезом” Хомера и стога га ваља овдје навести у цјелини:

(1) Φύγωμεν οὖν τὴν συνήθειαν, φύγωμεν οἶον ἄκραν χαλε-
πὴν ἢ Χαρύβδεως ἀπειλὴν ἢ Σειρήνας μυθικάς· ἄγχει
τὸν ἄνθρωπον, τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει, ἀπάγει τῆς ζωῆς,
παγίς ἐστίν, βάραθρόν ἐστίν, βόθρος ἐστὶ, λίχνον ἐστίν
κακὸν ἢ συνήθεια· (5)

κείνου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε
νῆα.

(2) Φεύγωμεν, ὧ συναῦται, φεύγωμεν τὸ κῦμα τοῦτο, πῦρ
ἐρεύγεται, νῆσός ἐστι πονηρὰ ὅστοις καὶ νεκροῖς σεσωρευ-
μένη, ἄδει δὲ ἐν αὐτῇ πορνίδιον ὠραῖον, ἡδονή, πανδήμω
τερπόμενον μουσικῇ.

δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, (5)
νῆα κατάστησον, ἵνα θειοτέρην ὄπ' ἀκούσης.

(3) Ἐπαινεῖ σε, ὧ ναῦτα, καὶ πολυύμνητον λέγει, καὶ τὸ κῦδος
τῶν Ἑλλήνων ἢ πόρνη σφετερίζεται· ἔασον αὐτὴν ἐπινέ-
μεσθαι τοὺς νεκρούς, πνεῦμά σοι οὐράνιον βοηθεῖ· πάριθι
τὴν ἡδονήν, βουκολεῖ·

μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω, (5)
αἰμύλα κωτίλλουσα, τειν διφῶσα καλιήν.

(4) Παράπλει τὴν ὥδην, θάνατον ἐργάζεται· ἐὰν ἐθέλης μόνον,
νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης
ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ
θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ
ἅγιον· (5)

(1)

Умакнимо стога навици, умакнимо као што бисмо опасној стијени или пријетњи Харибде или митским Сиренама. Навика притиска човјека, одвраћа од истине, раставља од живота, замка то је, безданица, јама, незајажљиво зло.

„Од тога дима и таласа далеко држи лађу.“ [μ 219-220]

(2)

Измакнимо, сапутници, измакнимо овом таласу, ватру бљује, злослутно острво то је, прекривено костима и мрцима, на коме пјева заносна блудница, наслада лично, уживајући у страсној музици.

„'вамо, Одисеју славни, Ахајаца силна дико,

Лађу догнај, не би ли божанског почуо гласа.“ [μ 184-185]

(3)

Она те хвали, поморче, и прослављеним зове, дику Хелена блудница присваја. Пусти је нека се задовољи мртвацама, небесни дух теби у помоћ прискаче, продужи поред насладе, обмањује:

„Не дај да жена задњицом машући помрачи ти ум,

Претворно ласкајући, та на логу твоју циља.“ [Хесиод, *Послови и дани* 373-374]

(4)

Отплови од пјесме, (она) смрт твори. Ако пожелиш само, већ надвладао си пропаст и везан за дрво⁴⁷¹, бићеш слободан од сваког бродолома, твој кормилар биће ријеч Божија, у небеско пристаниште спровешће те Свети Дух.

⁴⁷¹ Мисли се на дрво крста/јарбола.

Одјељак отвара завршно поглавље „Подстрека Хеленима“, дјела којим учени Александринац позива своје Грке да приђу Истини, коју проповиједа хришћанство, и одбаце све своје што их на том путу спречава, што их одвраћа од истине (τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει), одводи од живота (ἀπάγει τῆς ζωῆς). Он, посредно и непосредно, истиче и оно што се може „понијети“ са собом, а узима да све оно за шта су Хелени (културном) навиком (συνήθεια) везани, а није универзално корисно или подударно, помирљиво, прилагодљиво хришћанској истини, треба одбацити као погубан баласт. Кулминацију представља управо одговор на приговоре да одбацити обичаје старих значи издати, данас би се рекло, сопствени идентитет. Тај одговор Климент кује мајсторски посежући за хомерским сликама као инструментом, као неприкосновеним обиљежјем хеленства, јер оне су извор хеленског самопромишљања, културна стијена коју је сваки потоњи мисаони талас заплуснуо, суд у који се непрекидно уливало предачко искуство и из кога се неисцрпно црпло. Сам чин употребе тог инструмента, па још ваљано и убједљиво, треба да покаже да се хомерски суд неће разбити на том путу на који Климент позива. Штавише, управо се захваљујући тим сликама може показати да је тај пут „хеленски“. Но не тако што би се тврдило да је Хомер оставио скривене путоказе ка хришћанству, него да је упечатљиво и тачно приказао изазове иманентне људском постојању, да их је опјевао тактом на који се непогрешиво одазива хеленско срце и тако бива способно да *осјети* мисао о погубности привлачних сила које дјелују на човјека и везују га за себе, не остављајући му могућност рационалног отпора. Та мисао је универзална, но њена продорност зависи управо од начина на који се она човјеку саопштава. Да ли је он просто чује, па сходно томе може и да је сметне с ума, или ту мисао реципијент, захваљујући одређеном умјетничком изразу, на који је „осјетљив“, заиста и осјети и бива њоме сав прожет, изгубивши могућност да се те мисли отресе.

Писац, дакле, говори да од душегубне навике треба побјећи на начин (οἶον) на који би се побјегло од опасне стијене⁴⁷² **или** (ῆ) Харибде **или** (ῆ) митских Сирена.

⁴⁷² Скила је у традицији у којој су Сирене блуднице стијена погубна због тога што ту дјелују снажне морске струје. Могуће је да се овдје мисли и на њу или на Планкте, незаобилазне стијене које су такође вребале путнике након Сирена. Одисеј између њих и тјеснаца између Скиле и Харибде, бира да се суочи са Скилом. Тој тачки (μ 219-220) припада и цитат κείνου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε νῆα (1.6). У хомерском тексту Одисеј са сапутницима отпловљава од καπνοῦ καὶ κύματος ка σκοπέλου/-ων у зависности од верзије текста. У случају једине (Аристарх), καπνοῦ καὶ κύματος се везивало за опис Харибде, а σκοπέλου за обитавалиште Скиле, у случају множине мисли се да се

У наредним редовима навику потом описује **и** као Харибду (1.6; 2.1-2) **и** као Сирене (2.2 и даље), уједињујући њихове конотације у једну парадигму подобну за илустрацију погубне навике о којој говори. Не пити више мајчино млијеко и не бљуцкати као одојче (10.89.1), не значи издати мајку, него стасати, како читаоца подсећа нешто раније Климент. Неприлично би било вратити се на бауљање, пошто је човјек добио могућност да хода усправно. Он читаоца задојеног Хомером, скупа с мајчиним млијеком⁴⁷³, подстиче управо да стаса, а не да назадује Хомеру под скуте, показујући му да то није издајство Хомера и свега што га је као таквог (Хелена) изродило, него управо пут коме се од (хеленског) памтивијека тежи. То је пут спасења и умицања пропасти, о коме се од Хомера и преко Хомера непрекидно расправља, али који је до Христа остајао недостижан. С доласком Христа постаје јасно шта треба да буде човјеков ослонац. Јарбол за који је Одисеј био привезан фигурирао је као стара парадигма онога на шта се човјек може ослонити када је суочен са неким потенцијално погубним изазовом. На примјер, код Плутарха гдје се алудира на Сирене као на поезију⁴⁷⁴, јарбол би одговарао правилном расуђивању. Кад се код Климента Сирене пореде са навиком, погубним наслеђем предака које неодољиво призива њихове потомке, јарбол би одговарао крсту⁴⁷⁵. Но ни једно ни друго се не може назвати алегорезом. У питању је илустрација. Ни један ни други

синтагма однос на Планкте, а σκοπέλων на Скилу и Харибду. Овдје је у питању Аристархово читање. Код Хомера се Харибда која бљује воду пореди са лонцем воде на великој ватри (μ 237, уп. овдје 2.1-2).

⁴⁷³ Уп. опис у Хераклитовим *Хомерским проблемима*, 1.5: Εὐθὺς γὰρ ἐκ πρώτης ἡλικίας τὰ νήπια τῶν ἀρτιμαθῶν παίδων διδασκαλίᾳ παρ' ἐκείνῳ τιτθεύεται, καὶ μονονοῦκ ἐνεσπαργανωμένοι τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ καθάπερ εἰ ποτίμῳ γάλακτι τὰς ψυχὰς ἐπάρδομεν.

⁴⁷⁴ *Quomodo adolescens* 15d: πότερον οὖν τῶν νέων ὡσπερ τῶν Ἰθακησίων σκληρῶ τινα τὰ ὄντα καὶ ἀτέγκτω κηρῶ καταπλάττοντες ἀναγκάζωμεν αὐτοὺς τὸ Ἐπικούρειον ἀκάτιον ἀραμένους ποιητικὴν φεύγειν καὶ παρεξελάνειν, ἢ μᾶλλον ὀρθῶ τινα λογισμῶ παριστάντες καὶ καταδέοντες, τὴν κρίσιν, ὅπως μὴ παραφέρηται τῷ τέρποντι πρὸς τὸ βλάπτον, ἀπευθύνωμεν καὶ παραφυλάττωμεν;

⁴⁷⁵ Просто као „дрво“, дрвена представа крста. Да се представа крста може разазнати у многим свеприсутним корисним предметима, знамењима, људској анатомији, говори св. Јустин Философ, I 55, особито: θάλασσα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἦν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὃ καλεῖται ἰστίον, ἐν τῇ νηὶ σῶον μεῖνῃ. Климент се у истој реченици дотиче и крманоша и вјетра, односно свега што одређује пловидбу и њен смјер, 4.1-5: Παράπλει τὴν ὥδην, θάνατον ἐργάζεται· ἐὰν ἐθέλης μόνον, νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. (Уп. Тертулијан, *De baptismo*, 12.7, гдје се има на уму *Јеванђеље по Матеју* 8:24: ceterum navicula illa figuram ecclesiae praeferebat quod in mari, id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur...). Одисејева судбина на мору заузима проминентно мјесто у научничкој метафорици хеленског језика и мишљења, но она се не може сва поистовјетити с њом. Крманош и вјетар нису смјеродавци само Одисејева лађе. Људски (земаљски) живот као путовање округним, опасним и непредвидивим морем, лука као спасење, различите визије брода којим се у ту луку стиже и поимања бродолома, у свим богато посвједоченим концептуализацијама свакако нису сводиви на тумачење *Одисеје*. И она сама се може читати, између осталог, као рефлекс тог промишљања људске егзистенције кроз пловидбу морем. Уп. нпр. Алкејеву метафору лађе на бурном мору.

не мисле одиста да је наведено конкретни смисао те хомерске слике, већ да је и једно и друго упоредиво са кобном склоношћу и отпору њој, који су видљиви у чиновима предавања пјесми Сирена и отпловљавања од њих, приказаним у Хомеровом спјеву. Поменути писци на наведеним мјестима не тумаче Хомера, него сопствену мисао појашњавају његовом сликом. Код Плутарха хомерска слика има додатни смисао јер је то једно од најупечатљивијих поетских мјеста за којим он сеже дискутујући управо о користи и штети поезије, показујући да и само пјесништво зна за тему убиствене пјесме која се може преживјети једино везаношћу за чврст ослонац. Тако и код Климента хомерске слике осим у ужем, садржинском смислу који се експлицитно излаже, имају и додатни, шири смисао у чињеници да су оне дио наслеђа, па и синегдоха за хеленство, о чијим прихватљивим и погубним дијеловима се расправља. Ту се читалац подсјећа да сáмо наслеђе, у својој прихватљивој сржи, од давнина промишља о појавно немилим и милим силама које везују човјека за себе и доносе му пропаст.

По одјелку код Климента недвосмислено слиједи да он уважава егзегезу по којој су Сирене блуднице или задовољство само⁴⁷⁶. Смисао његове обраде Сирена није да покаже како су Сирене уствари душегубна навика, на чије одбацивање он подстрекује, него да покаже да је душегубна навика **попут** Сирена, блудница или Харибде, тј. јаме безданице, која бљује ватру и све у себе усисава. Управо ослањајући се на већ широко прихваћену алегоријску егзегезу Сирена, писац показује да је задовољство које проистиче из такве навике поробљавајуће и унижавајуће за човјека, да га оно прождире као блуд или ломача, остављајући од њега само хрпу костију. Александринац **своју** мисао изражава поигравајући се алегоријом⁴⁷⁷, а не алегоријским тумачењем **Хомерове мисли**. Он се доказује као познавалац Хомера (па тако и хомерске егзегезе у свим њеним рукавцима) и бесједничке вјештине, али не претендује на (хришћанско) тумачење Хомера. Продорност његове бесједничке

⁴⁷⁶ ἄδει δὲ ἐν αὐτῇ πορνίδιον ὠραῖον, ἡδονή; καὶ τὸ κῦδος τῶν Ἑλλήνων ἢ πόρνη σφετερίζεται; παρίθι τὴν ἡδονήν, βουκολεῖ· (пропраћено Хесиодовим стиховима, 373-374, који се опет односе на пожудни и претворни женски портрет: μηδὲ γυνή σε νόον πυγούστολος ἔξαπατάτω, / αἰμύλα κωτίλλουσα, τεῖν διφῶσα καλήν). Да је то егзегеза Сирена коју усваја показују и други његови помени Сирена, в. нпр. најексплицитније у *Stromata* X.

⁴⁷⁷ Као врстом *исказивања*. Начелно се и каже да је *exemplum* (као и *similitudo*) сам по себи близак алегорији због двоструког семантичког назначења (*voluntas*), које подразумева да се значење садржаја самог примјера или поредбе ставља у службу контекста у који се уноси. В. LAUSBERG 2008: §421.

оштрице не тиче се поновног осмишљавања *Одисеје*, него коришћења добро познатог и читаоцима блиског смисла Одисејевог лутања у настојању да појасни, живо предочи и надасве срцима приближи још увијек недовољно познат хришћански пут.

Пепен помиње и негативан портерет Одисеја у истом дјелу, у једном од претходних поглавља (9.86.2), гдје Климент на јунака алудира кроз синтагму „старац са Итаке“ и сцену када он код Калипсе прижељкује да види бар дим који се диже над Итаком, ако му сама отаџбина мора остати недоступна⁴⁷⁸. У тој реминисценцији пребацује се старцу што не жуди за истином или небеском отаџбином, него је спреман да се задовољи са пуким димом. Пепен (PÉPIN 1981: 12) тим поводом расправља како је Одисеј на том мјесту приказан међу онима који се покуравају навици а како у завршном поглављу он умиче навици отпловљавајући од Сирена. Нама се чини да је одјељке потпуно неупутно посматрати на такав начин. „Проблем“ који Пепен види постоји само ако се Климентове реминисценције читају као тумачење спјева, што оне нису. У завршном поглављу он се обраћа „живим Одисејима“. Александринац има на уму до његовог времена већ одомаћену алегорезу *Одисеје* као путање која описује различита животна искушења. То је путања која се током антике традиционално илустровала уз помоћ одисејских слика, особито у филозофским расправама, које су потом битно обиљежиле и саму егзегезу спјева. Његово обраћање у завршном поглављу упућено је искушеницима његовог времена и путања славног претка је појмовни корпус којим Климент суверено оперише. У деветом поглављу има се у виду конкретни, Хомеров, Одисеј и не алудира се само на његову слабост на тој тачки, него и на слабост онога што он заступа. У првом реду самог Хомера. Поистовјећивање Хомера са његовим јунаком је древно⁴⁷⁹. Тако назвати Одисеја старцем, осим што садржи конотацију Атениног

⁴⁷⁸ Οἱ δὲ ἄλλοι περιπεφυκότες τῷ κόσμῳ, οἷα φυκία τινὰ ἐνάλοις πέτραις, ἀθανασίας ὀλιγωροῦσιν, καθάπερ ὁ Ἰθακήσιος γέρον οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος, πρὸς δὲ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ἰμειρόμενοι φωτός, ἀλλὰ τοῦ καπνοῦ.

⁴⁷⁹ О томе, почевши од Хесиода и Пиндара, в. у MONTIGLIO 2011: 125 и даље.

јунака⁴⁸⁰, подсјећа и на портрет његовог пјесничког оца⁴⁸¹, који вијековима ужива мјесто на образовном престољу упркос бројним оспоравањима. Када се стихови *Одисеје* на које Климент алудира изузму из контекста⁴⁸² они постају материјал за оспоравање снаге духовног усмјерења, примјер посустајања и предаје „мору искушења“, не само чувеног јунака него и неприкосновеног Пјесника, који га је таквим саздао и који је у једном смислу учитељ свим потоњим Хеленима, било да је ријеч о побуњеним или приврженим ђацима. У наставку Александринац објашњава зашто је Бог једини подобан учитељ човјеку, а Свето писмо то које умудрује ради спасења.

Помињући хомерске Сирене у другом дјелу (*Stromata* VI 11.89.1-3⁴⁸³) Климент говори погрдно о онима који зачепе уши пред њиховом музиком, којој том приликом одговарају хеленска учења. Он тај потез назива непросвећеним, јер такви из незнања страхују, односно само због недостатка знања би то за њих био пут без повратка. Међутим онај који врши избор из тих учења за добробит катихумена („особито Грка“), не мора да се уздржава као ирационална животиња. Под условом да се за та учења не веже, зналац је у стању да се, пошто узме оно што му одатле треба, врати истинској философији. Ту опет имамо просто обраду хомерске слике која личи на све друге примјере гдје Сирене фигурирају као парадигма за поезију

⁴⁸⁰ Еп познаје Одисеја као старца када му Атена измијени обличје (ν 430-432) да га на Итаци не би препознали. Атена је у традиционалној алегорези мудрост, па и у сценама са Одисејем (његова мудрост), а старост се перципира као „доба ума“, који постаје неприкосновена снага човјека, како му тјелесне снаге слабе. Уп. приказ старости као „луке човјечанства“ у Хераклитовим *Хомерским проблемима*, 61. Стога γέρων несумњиво треба повезати и са потенцирањем Одисеја као „јунака ума“. С тим у вези, пребацити слабост јунаку ума, значи указати на ограничења једног од најчувенијих умова што их је изродила антика, односно указати да је посриједи ограничење иманентно сваком незнабожцу независно од умних снага којима је обдарен.

⁴⁸¹ Најраније скулптуре (из V в. пр. Хр.) представљају Хомера као брадатог старца. Уп. Христордов опис Пјесниковог портрета десет вијекова касније (V-VI в. по Хр.), *Epigrammata* 2.1.315-322 (ed. Beckby 1965-1968, *Anthologia Graeca*): οὐ γὰρ ἐγὼ κατὰ θυμὸν οἴομαι, ὅττι μιν ἀνὴρ / ἐργοπόνος χάλκευσε παρ' ἐσχαρεῶνι θαάσσω· / ἀλλ' αὐτὴ πολὺμητις ἀνέπλασε χερσὶν Ἀθήνη / εἶδος ἐπίσταμένη, τόπερ ᾤκεεν· ἐν γὰρ Ὀμήρῳ / αὐτὴ ναιετάουσα σοφὴν ἐφθέγγετο μολπήν. [...] εἶκτο μὲν ἀνδρὶ νοῆσαι / γηραλέω, τὸ δὲ γῆρας ξὴν γλυκύ...

⁴⁸² Што је честа пракса како античке егзегезе тако и интертекстуалних обрачуна алузивним парафразама међу писцима, почевши од Хесиода који тако „исправља“ Хомера. Репрезентативни случајеви обрађени су у помињаном чланку НОСЕ 1998.

⁴⁸³ Ἀλλ', ὡς εἴκεν, οἱ πλείστοι τῶν τὸ δῆλον ἐπιγαφομένων καθάπερ οἱ τοῦ Ὀδυσσεῶς ἐταῖροι ἀγροίκως μετῖασι τὸν λόγον, οὐ τὰς Σειρήνας, ἀλλὰ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέλος παρερχόμενοι, ἀμαθῆ βύσαντες τὰ ὦτα, ἐπεὶ περ ἴσασιν οὐ δυνησόμενοι ἅπαξ ὑποσχόντες τὰς ἀκοὰς Ἑλληνικοῖς μαθήμασι μετὰ ταῦτα τοῦ νόστου τυχεῖν. τῷ δ' ἀπανθιζομένῳ τὸ χρεῖωδες εἰς ὠφέλειαν τῶν κατηχομένων καὶ μάλιστα Ἑλλήνων ὄντων («τοῦ κυρίου δὲ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς») οὐκ ἀφεκτέον τῆς φιλομαθίας ἀλόγων δίκην ζῶων, πλείω δ' ὡς ἐνὶ μάλιστα βοθηήματα τοῖς ἐπαῖουσιν ἐρανιστέον. πλὴν οὐδαμῶς τούτοις ἐνδιατριπτέον ἀλλ' ἢ εἰς μόνον τὸ ἀπ' αὐτῶν χρήσιμον, ὡς λαβόντας τοῦτο καὶ κτησαμένους ἀπιέναι οἴκαδε δύνασθαι ἐπὶ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν, πεῖσμα τῇ ψυχῇ βέβαιον τὴν ἐκ πάντων ἀσφάλειαν πεπορισμένους.

или какво друго занимање, само по себи дискутабилно или такво које има смисла само ако се стави у службу нечег вишег⁴⁸⁴. Та обрада ће се скупа са многим сродним примјерима накнадно одразити у алегорези. Видимо је у коментарима св. Евстатија Солунског из XII в. у склопу тумачења епизоде са Сиренама, с тим што је тамо лишена специфично хришћанских конотација и односи се уопште на учитеља који врши брижљив избор (попут пчеле која прави мед) из различитих извора за поучавање својих ученика⁴⁸⁵. Пошто и овај одјељак посматра као хришћанско тумачење *Одисеје*, Пепен закључује да Климент „митског јунака подвргава различитим алегоријским интерпретацијама“ (PÉPIN 1981: 13). Ближе истини било би примијетити да Климент митског јунака користи ради интерпретације различитих питања односно да Александринац појашњава различита питања и исказује различите мисли уз помоћ популарних и продорних одисејских слика.

Исто се може рећи и за поређења јеретичких учења са одисејским чудовиштима у *Побијању свих јереси*, 7.13, која као узгредно свједочанство хришћанског тумачења *Одисеје* помиње Пепен. Посриједи међутим нису тумачења немани у *Одисеји* као застрањених доктрина, него парадигме⁴⁸⁶ тешкоћа с којима је суочен хришћанин, који је попут Одисеја принуђен да броди морем невоља. Стога је могуће и поуке о суочавању са опасностима објаснити уз помоћ појединих приступа за које су се хомерски невољници одлучили. Читаоцима, којима су та обраћања упућена, потпуно су јасне и познате све страшне и смртоносне одлике хомерских чудовишта. Сходно томе, није кључ у појашњавању свима добро знаних хомерских чудовишта, него у појашњавању чудовиштности незнатих доктринарних странпутица.

⁴⁸⁴ Такав однос између виших и нижих наука се често илустровао и сликом Пенелопе и њених слушкиња. Пенелопа одговара у тим поредбама истинској философији и у тим случајевима тежи се наглашавању њене узвишености и неупоредивости са слушкињама. Сирене, као популарнији топос, користе се кад се акцентује нижа наука или занимање („слушкиње“) као нешто оправдано „привлачно“, јер доноси под извјесним условима и корист, а Одисеј као прослављени прототип оног који им се одазива уз неопходне мјере предострожности. Такав примјер оснажује позицију говорника или писца, који за њим обично посеже правдајући (и) своје бављење неким „Сиренама“.

⁴⁸⁵ В. III 2.5в и 2.5.3.

⁴⁸⁶ τὸ γὰρ τοιοῦτον πέλαγός ἐστι καὶ θηριῶδες καὶ δύσβατον, ὡς <φέρ'> εἶπεῖν τὸ Σικελιωτικόν, ἐν ᾧ μυθεύεται <καὶ> Κύκλωψ καὶ Χάρυβδις καὶ Σκύλα (καὶ) (Πλ)α(γκταί) <καὶ> τὸ Σειρήνων ὄρος, ὃ διαπλευσαὶ τὸν Ὀδυσσεά φάσκουσιν Ἑλλήνων οἱ ποιηταὶ πανούργως χρησάμενον τῆ τῶν π<α>ραξέ<ν>ων θηρ<ί>ων δεινότητι... ὃ ποιῆσαι τοῖς ἐντυγχάνουσιν **συμβουλή** <έμή>...

С обзиром на изложено, нама се чини да се при препознавању мјеста која би представљала ранохришћанско алегоријско тумачење Хомера термин *тумачење* користи исувише непрецизно (безмало за сваку манифестацију интертекстуалности, искориштавања хомерског мотива или слике). Оци се служе познатом алегорезом и не удаљавају се од њеног духа тако што би настојали да развију неку њој конкурентну хришћанску егзегезу *Одисеје*, која би рачунала са специфично хришћанским Хомером. Уз алегорезу, знатан углед који су хомерска мјеста (τόποι) стекла у цјелокупној писаној баштини морао их је учинити незаобилазним бесједничким средством за било ког ученог писца. Но питање тзв. *хришћанских алегоријских тумачења* као интерпретација Хомера које откривају да је пјесник био инспирисан Светим Духом или да је симболично говорио о специфично хришћанској истини, по нама, није добило задовољавајући одговор. Када је ријеч о одређеним истинама код пјесника и философа, па и Хомера, треба одвојити изналажење подударности у дословном нивоу (ма како натегнуто се овај читао) од изналажења симболичних исказа у стиховима. Као алегоријска тумачења означавају се и видно дословна тумачења, гдје слово није покров ни за шта, али је посриједи усиљено читање, често и усљед анахронизма који се као такав уочава са наших хронолошких и културних видика. Пјесник у очима ранохришћанских писаца, као и други мудраци и прослављени ствараоци, набасава на понеку истину о хришћанском Богу или је преузима од Мојсија⁴⁸⁷. Пјесников портрет се у том смислу не издваја од општег третмана незнабожачких писаца, чији списи се претражују ради исказа који одговарају хришћанској истини. Тиме се, што се може

⁴⁸⁷ Теза о упознатости старих Хелена са Мојсијем и њиховом прећутном усвајању многих његових увида била је свеprisутна. Дјела свих битних паганских писаца претраживана су за исказе који одговарају хришћанским учењима, при чему први хришћански посленици често не бјеже од механичке и грубе деконтекстуализације релевантних исказа, што није било необично у хеленској култури када је старо свједочанство требало прилагодити тези говорника. Ту се не ради о прикривеном значењу ријечи, него обично о „очевидном“. У сваком случају, кад је у питању такво сецирање Хомера, ријеч је о појединачним исказима код Пјесника, који се узимају изоловано и не обликују однос према спјеву, јунацима или пјесничкој мисли. Штавише, чешће се стиче утисак да такви аутори уствари сматрају да се Хомеру поткрало да каже нешто о истинитом Богу или да тријумфују што се и од паганског корифеја може чути понеко хришћанско учење, којим он нехотично подрива „своју пјесму“. Код Климента Александријског, у низу примјера *Stromata V*, гдје се издвајају искази подударни са хришћанским учењем (било као плагијат Мојсија било као „срећни погодак“), неријетко видимо примијењен и, поводом гностика помињан, центон-принцип (не у смислу прекрајања стихова, него пришивања референта стиховима). О Климентовим „класицистичким поступцима“ као „имитацији накарadne гностичке праксе“, а ради придобијања ученијих хришћана који су се у забрињавајућем броју одазивали гностицим тенденцијама да обједињују хришћанство са различитим философским и теолошким струјама, в. Ристовић 2005: 171-172.

закључити већ и по тону који често те писце жали због њихових бројних заблуда, не тежи доказивању да су они потајно били на линији хришћанског учења. Ако циљ није просто указати на преузимање мудрости од Мојсија, онда се настоји показати да је свако ко се истински замислио над суштинским питањима, неизбежно морао увидјети бар неке истине. Тај ранохришћански приступ Хомеру треба самјеравати ставу њихових паганских савременика, за које је Пјесник био угледни пророк и теолог. Хомер међу хришћанима који за њега маре није ни мање ни више од врхунског пјесника и мудраца, и то онаквог каквим га је ванхришћанска традиција начинила. Сходно томе, хомерско наслеђе се и његује и критикује. Позитиван однос огледа се управо у стваралачком изразу ранохришћанских писаца који користе хомерске слике у склопу *исказа* који за циљ немају егзегезу Хомера, него *тумачење Хомером* и уклапање у културни контекст.⁴⁸⁸

Без обзира на хришћанске струје које временом налазе не само модалитет суживота са паганским мисаоним наслеђем већ и начин да филтрирају његове митове и сликовне представе, тумачење мита или пјесништва које би незнабожачком стваралаштву признало више од неког универзализма или сродности, односно дало статус шифрираног хришћанског исказа, „унутарње“ а не „спољне“ мудрости, морало је бити у начелу непожељно. Управо ту демаркациону линију прешле су поједине струје које оци препознају као јеретичке. Неоспорно је да се ранохришћански писци који су критички позитивно настројени према класичном наслеђу користе хомерским митом у смислу продуктивне рецепције. Реторска снага такве *емулације* и у извјесном смислу њена поента јесте *надмашивање узора* и управо је то оно због чега Јулијан не жели да види хришћане у хеленским школама. Приступ хришћана паидеји за њега је непожељан јер ту хришћани оштре језик за излазак на мегдан са хеленском дијалектиком (ἀκονώμενοι τὴν γλῶτταν ἐτοίμως πρὸς τοὺς διαλεκτικούς τῶν Ἑλλήνων ἀπαντῶσιν)⁴⁸⁹,

⁴⁸⁸ За разумијевање те употребе треба водити рачуна и о општем маниру и феномену имитације књижевних узора којој учени хришћански писци нису били ништа мање склони од нехришћана образованих у истом школском систему. В. особито HUNGER 1969/1970, који поводом те теме оправдано истиче културни континуитет који се ни у каснијем византијском периоду не прекида.

⁴⁸⁹ Сократ (IV-V в.), *Historia ecclesiastica* 3.12.7: Ἐτάραττε δὲ ὧδε νόμῳ ἐκέλευε Χριστιανούς <Ἑλληνικῆς> παιδεύσεως μὴ μετέχειν, «ἵνα μὴ, φησί, ἀκονώμενοι τὴν γλῶτταν ἐτοίμως πρὸς τοὺς διαλεκτικούς τῶν Ἑλλήνων ἀπαντῶσιν».

наоружавају се (ὀπλίξεσθαι) познавањем хеленских списа и у том боју (πόλεμος) Хелени страдају као у пословици погођени сопственим стрелама⁴⁹⁰.

То је, чини нам се, реторски ефекат на који циљају и хомерске обраде попут Климентове. Тиме се подцртава културна залеђина на начин који се не своди само на демонстрирање упознатости са њеним најделикатнијим достигнућима већ претендује и на суверено владање њеним најнепреступачнијим закуцима. Хомерске слике немирног мора, брода и неизвјесне пловидбе, Одисеја на јарболу и морских чудовишта, додатно снажно одјекују ако се има на уму сусрет богате наутичке метафорике у грчком стваралаштву, животно везаном за пловидбу морем, са релевантном еклисиолошком иконографијом коју су оци Цркве препознали у Нојевој барци⁴⁹¹ и лађи с апостолима које Христос спашава од олује (*Јеванђеље по Марку* 4: 35-41). Брод који се одржава упркос бури од најранијих времена хришћани користе као свој амблем, попут голубице, рибе или сидра (Климент Александријски, *Paedagogus* III, 11.59.2). Претпоставља се да се брод тада користио и да замаскира крсни знак, јер је јарбол често описивао крст. Очигледан је разлог због кога је хришћанским учењацима Одисеј могао бити драг и сродан, те начин на који је био прикладна парадигма њихових подвига на пустом мору. Одисеј је кроз многа паганска тумачења већ увелико био „избрушен“ као јунак врлинског живота. Питагорејско-платонистичко тумачење његовог лутања као пута душе ка небеској отаџбини верзија је истог јунака у метафизичком контексту, у коме је једини прави јуначки подвиг спасти душу. Стога је потпуно природно да ће управо овај одисејски бити један од омиљених реторских топоса у хришћанским говорима о пловидби кроз опасности до спасења. Одисеј им је због својих врлина, животног пута и одређених избора близак и подобан као експланаторна парадигма, али не видимо да се та блискост манифестује у тумачењу епа као уистину хришћанског⁴⁹²,

⁴⁹⁰ Теодорит Кирски (IV-V в.), *Historia ecclesiastica* 185.11-13: «τοῖς οἰκείοις γάρ», φησί, «πτεροῖς κατὰ τὴν παροικίαν βαλλόμεθα· ἐκ γὰρ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων καθοπλιζόμενοι τὸν καθ' ἡμῶν ἀναδέχονται πόλεμον».

⁴⁹¹ Тумачења исходе из *Посланице прве Петрове* 3:20-21.

⁴⁹² Чини се да се тој могућности највише ближе теорија сјеменског логоса св. Јустина Философа (II в.) и његови погледи на људе у прошлости који су живјели у складу с логосом (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες) као на хришћане (в. *Apologia* 1.46.3; др. примјери и анализа у Ристовић 2005: 159-161). У пракси његова идентификација је вођена уочавањем добра, и све што је добро може се усвојити и називати хришћанским (уп. "Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ, *Apologia* 2.13.4). Међутим то га није навело да потражи „криптично добро“ код Хомера; његови осврти на Пјесника нису алегорички и он се Хомером користи као „неутралним језичко-културним добром“

него остаје при тумачењу оних одлика и симболичких димензија које су хришћанима допадљиве, при коришћењу одисејских примјера, слика и језика за исказивање и тумачење хришћанских тема. Разлика је битна и особито видљива ако се ти примјери код отаца упореде са тумачењима мита и Хомера у гностичком или византијско-платоничарском окружењу Никите и Псела, које им експлицитно приписује специфично хришћански садржај. Струје препознате као гностичке осуђене су као јерес и тумачење Хомера као безмало дијела корпуса Светог писма директно је критиковано. У позној Византији сам Псел не приступа тумачењу на исти начин као гностици, односно не вјерује да пјесник и митотворци на неки начин говоре о хришћанској истини, већ он за задатак „тумачења“ експлицитно узима, и то образлаже, преоблачење оригиналног смисла у „нашу истину“. Треба, међутим, запазити да је и послије Псела преовлађујућа тенденција била да се не уводе специфично хришћански садржаји у Хомера, односно да се Хомер не преоблачи у хришћанско одијело⁴⁹³ онако како то покушава Псел (в. II 2.26).

Када св. Григорије Богослов (IV в.) реагује на Јулијанову забрану хришћанима да предају хеленско знање он инсистира на разликовању хеленске учености (Ἑλληνες λόγοι) од хеленског вјероисповиједања (Ἑλληνικὴ θρησκεία), јер је прва заједничко добро свих умних људи (λογικοῖς ἄπασιν, а не Јулијаново приватно власништво, *Contra Julianum imperatorem* 1, р. 536)⁴⁹⁴. Alegоријска традиција тумачења омогућила је да се сегменти са паганским боговима или фантастичним бићима истумаче, осим као описи космичких догађаја, и као морални и философски увиди о самој природи човјека и његовог животног пута. Уз ријетке изузетке, хришћанским читаоцима Хомера није требало тумачење којим ће се он изметнути у хришћанског пјесника. Довољан им је био универзални Пјесник. Хеленска философија је управо алегорезом све нише „хеленског култа“ код Хомера учинила

(GLOCKMANN 1968, BARTELINK 1994). Поетске пак митове сматра демонски инспирисаним (εἰρήσθαι κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων, 1.54.1) и одобрава славно избацавање Хомера из идеалне државе.

⁴⁹³ Треба рећи да садржај који се приписује Хомеру у Пселовом кругу није сасвим прилагођен хришћанским учењима, тако да је то суштински (ново)платоничарско одијело са хришћанским шарама.

⁴⁹⁴ В. приказ спора у SANDNES 2009: 160-172. Студија опширно обрађује проблем Хомера као изазова хришћанском образовању. За приказ Јулијанове забране као изазова за хришћански класицизам и прекретницу у смислу коначног дефинисања односа хришћана према паганском наслеђу в. РИСТОВИЋ 2005: 134-158.

просторима „хеленске учености“ и тиме га одиста претворила у „заједничко добро свих умних људи“.

2.26 Византинци

У византијском раздобљу Хомер⁴⁹⁵ задржава статус основне школске лектире, која се изучава уз помоћ коментара и схолија примјерено узрасту и нивоу школовања. Његови посвуда расути цитати, увријежили су се и као извјестан облик реминисценције на пјесника и као опште сентенце одомаћене у говору, па се тако срећу и код аутора који иначе нису склони класичним писцима. Трагова алегоријске егзегезе има у различитим схолијама⁴⁹⁶, које још увијек нису систематски анализиране, поготово кад је ријеч о млађим егзегетским биљешкама које су традиционално држане за мање вриједне и мање занимљиве. Алегоријско тумачење Хомера има поприлично стално присуство као готово стандардни дио приручника и маргиналних и интерлинеарних коментара који су имали улогу да читаоцу понуде интерпретативну помоћ. Чини се отуд да је бар пасивна рецепција тих тумачења, у различитом опсегу, била нераздвојан пратилац рецепције Хомера.

Негдје на прагу византијског раздобља алегоријским тумачењима бавила се Демо. Међутим њено име је још једно у овом прегледу без биографије и извјесног контекста у који би је могли смјестити. Више пута је помињу два најславнија византијска хомеролога св. Евстатије Солунски и Јован Цецес. Могуће је да је била хришћанка⁴⁹⁷. Њена тумачења излажу природњачку, космолошку, астрономску и астролошку материју као садржај Хомерових алегорија, попут тога да су От и Ефијалт φυσικοί φιλόσοφοι који су се бавили астрономским прорачунима, да су

Демо
IV или V
вијек?

⁴⁹⁵ PONTANI 2005*: 137-340 за поименични преглед егзегета тог времена, BROWNING 1975, HUNGER 1978 и WILSON 1983 за општу слику, ΒΑΣΙΛΙΚΟΠΟΥΛΟΥ-ΙΩΑΝΝΙΔΟΥ 1972 за третман Хомера у XII вијеку, те специфично за алегорезу у XI и XII в. CESARETTI 1991.

⁴⁹⁶ Временом се тумачења записана у засебним књигама – коментарима (ὕπομνηματα), све више селе на маргине текста, чија је ширина код кодекса (који преовлађује од краја IV в.) то допуштала, те и између редака коментарисаног текста. Преписивачи праве изводе из различитих коментара (ὕπομνηματα) и ако се узме у обзир постојање и „више руку“, схолије (σχόλια) су изузетно тешке за датовање и уопште свођење на извор. Процјена колико су оне саме изводи из различитих коментара а колико је неки коментар који им је био предложак сам био компилаторски изузетно је клизава.

⁴⁹⁷ Такав закључак почива на референци δόξα τῶν Ἑλλήνων у њеном цитату, ако се одиста могу приписати њој. Лудвиг (LUDWIG 1895: 303) мисли да је „препознао“ Демо као аутора коментара уз прву књигу *Илијаде* (A 1-560), нађеног у бечком кодексу спјева (*Vindob. Phil. gr.* 49). Његова идентификација није одјекнула као убједљива. Верли (WENDEL 1928: 44²) већ изражава снажну резерву и тачке сличности са оним напоменама у којима јој се тумачење директно приписује назива сувише општим.

богови звијезде, елементи и слично⁴⁹⁸. По оцјени Лудвиха, она не доноси ништа ново. Евстатије њена тумачења назива „математичким лијечењем“ (μαθηματικῶς ταῦτα τεθεράπευκε, ad E 387) и „научним објашњењима“ (φιλοσοφοῦντες, ad θ 367), Цецес је помиње са грубом поругом (*Allegoriae in Odysseam*, prooemium 32).

Наредни гласовити траг о врло живој егзегетској активности којом доминирају алегоријска тумачења налазимо у XI вијеку, у интелектуалном кругу о којем најбоље свједоче списи Михајла Псела. Ту срећемо ријетке примјере повезивања специфично хришћанског садржаја са алегоријским значењем Хомерових стихова. Та егзегеза повезана је са ентузијазмом припадника тог круга за ново читање Платона, коме они приступају у кључу новоплатоничара. Тако њихово тумачење Хомера које открива хришћанско-платонистички смисао пјесникових стихова настаје као (дјелимично) хришћански „препјев“ новоплатоничарских тумачења. У надгробном говору за свог пријатеља Никиту⁴⁹⁹, који је предавао граматiku при школи Светог Петра у Константинопољу, Псел посвећује пажњу и његовом изучавању Хомера⁵⁰⁰. Каже да је Никити било познато колико се Хелени били склони мистеријама и обредима и да су они неисказиву истину (ἀπόρρητον τὴν ἀλήθειαν) сакривали испод једноставних облика⁵⁰¹. Уз физикалну алегорезу златног ланца (θ 19) и моралистичку везивања Ареја (θ 292-320) као савладавања страсти разумом, тумачио је да се под отаџбином у коју се Одисеј са друговима настоји вратити уствари мисли на небески Јерусалим. По Никити, првобитно тамо постале, прихвата нас овај многострасни свијет и ако се не управљамо назад к небеском Јерусалиму, узвишени образ замјењујемо животињским⁵⁰².

Никита
XI в.

⁴⁹⁸ Девет тумачења која се преносе као њена сабрана су у LUDWICH 1895: 297-302

⁴⁹⁹ B. CESARETTI 1991: 29-43.

⁵⁰⁰ *Epitaphius Nicetas*, према издању SATHAS 1876: 87-96. Ново издање нам је недоступно: *Orationes funebres*, Vol. I, ed. Ioannis POLEMIS 2014.

⁵⁰¹ Стр. 92: Ἐπειδὴ γὰρ ἴδει τοὺς Ἕλληνας μυστηριώδεις ὄντας καὶ τελετικούς τὰ πολλά, καὶ ἀπόρρητον ἔχοντας τὴν ἀλήθειαν ὑπὸ φαυλοτέρῳ τῷ σχήματι, περιήρει τὸ περικάλυμμα καὶ τὸ ἐγκεκρυμμένον ἀπεγύμνου θεώρημα.

⁵⁰² Стр. 92: ἡ δὲ φίλη πατρίς πρὸς ἣν οἱ περὶ τὸν Ὀδυσσεά ἀπὸ τῆς καταφαρματτοῦσης ἠπείγοντο, ἡ ἄνω ὑπενοεῖτο Ἱερουσαλήμ, ἐν ᾧ δὴ, εἰ μὴ πρὸς ἐκείνην ἐπειγοίμεθα τῇ τῆς ἡδονῆς ἀπάτῃ δελεαζόμενοι, εἰς θηρίων ἰδέαν ἀπὸ τῶν κρείττωνων μορφῶν μεθιστάμεθα;

Псел је нешто старијег Никиту изузетно поштовао и сам се занимао за оно што назива скривеном љепотом (ἀπόθετον κάλλος⁵⁰³) Хомера. Био је изузетно добро упознат са Хомером од ране младости. Сачувана су његова тумачења Пандаровог лука (Δ 124-126), Δ 1-4 и златног ланца (Θ 19 и даље), те пећине нимфи у *Одисеји* (ν 102-112), које је практично прерада Порфиријевог⁵⁰⁴, затим тумачење (екфрази) рељефне слике која је представљала сцену код Кирке и других митских тема⁵⁰⁵. Запажено је да се алегореза код њега углавном састоји у морализовању или христијанизовању митова, но интересантније је оно што није довољно примијећено, а то је да јој Псел отворено додјељује улогу „интервенције“ на тексту (*Opusculum* 42). Он, наиме, пореди дејство тумачења које поправља квалитет тумаченог текста са претварањем слане воде у пијаћу⁵⁰⁶. Таква егзегеза је својеврсна „редакција“, која не настаје као последица интервенција на слову текста, него на самом његовом духу. Модерни истраживачи у начелу виде алегорезу као начин да се текст чије право значење више не одговара новонасталим околностима тумачењем прилагоди, односно фалсификује. Таква егзегеза „подваљује“ да је ријеч о искреном тумачењу које одговара правом а скривеном духу текста, док она уствари одражава духовну настројеност самог тумача. Разлика између модерног и Пселовог схватања релевантне праксе лежи у томе што је за њега тај поступак неспоран и егзегетски исправан, али не зато што би одговарао *духу текста*, него зато што одговара *духу истине*. Код Псела нема никакве подвале, никаквог скривања. Дух текста као такав не одговара истини (ὁ Ἑλληνικὸς ψευδὴς λόγος) и ваља га тумачењем уподобити истини (ὁ ἡμέτερος ἀληθής), покрстити. У том смислу он јасно каже о чему је ријеч, тј. да то није оно што су стари Хелени имали на уму, него оно најплеменитије што један мудрац може да предузме да „горчину и опорост“ (ἀλμυρὸν καὶ πικρὸν) преиначи у „сладак укус“ (γλυκύτητα) хришћанске ријечи (42.11-15). Међутим, ваља имати на уму да оно што се овдје и у другим

⁵⁰³ О скривеној љепоти Светог писма често говоре ранохришћански писци, в. ПАΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ 2012: 30-33.

⁵⁰⁴ В. CESARETTI 1991: 90-123, WILSON 1983: 156-179, особито 160-162

⁵⁰⁵ Најцјеловитију слику досад даје CESARETTI 1991: 29-123; 303-304. Изворни текст поменутих тумачења Хомера доступан је и у издању J. M. Duffy, *Michaelis Pselli philosophica minora*, Leipzig 1992 (*Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, 1-283): *De arcu Pandari*, оп. 48; *Allegoria in Iliadem* Δ 1-4, оп. 42; *De aurea catena Homeri*, оп. 46; *De antro nympharum*, оп. 45. За *Allegoriam in Circen* в. LITTLEWOOD (ed.) 1985, *Oratio minora* 33.

⁵⁰⁶ Оп. 42.5-7: ἔστι δὲ καὶ ἄλλο εἶδος τεχνικοῦ λόγου, μεταβολῆς ἔχον ποιότητα, ὥσπερ εἴ τις ἀλμυρὰ ὕδατα ἐργάσαιτο πότιμα.

анализама описно означава као тумачење Псел назива преображавањем, преиначивањем, преоблачењем (μεταβολή, μετάστασις, μετασκευάζω) и слично. Античка хеленска егзегеза, најбоље видљива у проблемском жанру, мотивисана је прије свега одређивањем (одбраном) узорног канона од кога у даљем стварању ваља учити или га подражавати. Реторика, која у позноантичком и византијском периоду доминира образовањем, егзегетску вјештину не оштри са крајњим циљем разумијевања смисла текста него са циљем заговарања одређене тезе на основу текста који у датом контексту посједује извјесну аргументативну снагу. Силу и моћ реторике над текстом Псел доживљава позитивно кад на истом мјесту каже да говору, који се ослања на реторику, ништа, што би пожелио, не би било немогуће (ἀλλ' ὁ γε τεχνικὸς λόγος δύναται ἂν ὁπόσα καὶ βούλοιτο. 42.28-29). Но он ту силу користи на оно што само по себи није велелепно и узвишено (μὴ μεγαλοπρεπῶς μηδὲ ὑψηλῶς, 42.27). Псел не „преоблачи“ паганско горко слово у хришћанско да би аргументовао хришћанске тезе, него, како се чини, да би старо слово учинио релевантним, да би га спојио са „велелепним и узвишеним“, истинитим духом. Чињеница је да он своју активност, која својим методом одговара алегорези, посматра као дио реторике и ставља је у службу продукције а не репродукције смисла, прије свега претварања лажног смисла у истинити, односно паганског у хришћански⁵⁰⁷. Он је експлицитан у погледу савеза и суштинске симбиозе поступака преобликовања и на овом задатку када каже да се од пјесничке измишљотине (τὸ τῆς ποιήσεως μυθῶδες) путем говора који подразумева „μετατιθέναι“ и „ἀλληγορεῖν“ може извајати (πλάσσειν) истина. Тамо гдје већ постојећа паганска алегореза одражава универзалну мудрост, она бива преузета без додатака, и у том случају Псел сматра да је философија већ одрадила задатак конверзије. Такав експлицитан приступ тумачењу као стваралачком чину резултат је реторског концепта у коме смисао изучавања није читање него писање. Стога се оно што имамо код Псела, што се заснива на старијим тумачењима Хомера, првенствено новоплатоничарским, и што се и касније доживљава као тумачење⁵⁰⁸, може само уз оградe сматрати правим тумачењем. То преобликовање лажног у

⁵⁰⁷ CESARETTI (1991: 70) наводи занимљив примјер, *Chronographia* VII Mich, 4: Ἀλλ' ἔροιστό τις τίνα τῶ βασιλεῖ παιδικὰ καὶ οἷς ἂν ἀγλαΐζοιτο; βιβλία σοφίας παντοδαποῦς, λόγων χαρακτῆρες σοφῶν, ἀποφθέγματα λακωνικὰ, γνωμολογία, καλλιρρημοσύνη συνθήκης, ὁ ποικίλος τῶν λόγων σχηματισμὸς, ἢ τῶν ιδεῶν ἐξαλλαγή, ἢ καινολογία, ἢ ποιητικὴ τοῦ λόγου κατασκευὴ, πρὸ δὲ τούτων ἀπάντων ὁ πρὸς φιλοσοφίαν ἔρωσις, τὸ τῆς ἀναγωγῆς ὕψος, ἢ τῆς ἀλληγορίας μεταβολή.

⁵⁰⁸ Нпр. код Цецеса који „злог мајстора Псела“ ставља у низ егзегета.

истинито као задатак реторике подсећа у извјесном смислу на тенденцију и праксу палефатизма. У тој реторској традицији, са философском потком, као и код Псела видимо настојање да се културно одржи мит⁵⁰⁹, премда се он експлицитно доживљава као лажни наратив, и то тако што му се ипак налази нека копча са истином. У првом случају то је истинити историјски заматак до којег се према Палефату он може деконструисати, а за Псела то је истинита (хришћанска) семантика која се у њему да конструисати.

И поред поријекла хомерске алегорезе на коју се Псел ослања, он не држи да су коријени тог тајанства онострани или да је посриједи асиметрија између овострани моћи спознаје и исказа и оностраног садржаја. Грци су вични загонеткама, а њихова алегореза код Псела израз је моћи „вјештог говора“. Алегоријско није у суштинској спрези са питањима на која упућује, као што је то у новоплатоничарској егзегези од које Псел зајми голу садржину тумачења али не и концепте који ту садржину обликују и контекстуализују. По томе је Пселу сличан Јован Цецес⁵¹⁰. У својој егзегези *Илијаде* и *Одисеје*⁵¹¹ Цецес настоји да открије оно што је од Хомера, генијалног пјесника и својеврсног реторског препредењака, кроз његове „алегорије“ и „алегореме“ скривено. То скривено нема везе са ентузијастичким откривањем или спознајом надљудског, оностраног, него са чистим људским умовањем. Он на једном мјесту говори о три врсте значења иза имена богова: πραγματικῶς , ψυχικῶς , στοιχειακῶς ⁵¹². Код Хомера Цецес препознаје сва три значења, с тим да Понтани налази да је он највише склон физикалним интерпретацијама, односно разјашњењима богова као природних појава (PONTANI 2005*: 167). Различите интерпретације могу постојати једне поред других, односно

Јован Цецес
XII в.

⁵⁰⁹ Мотиви тог настојања су засебна тема.

⁵¹⁰ Уз већ наведене шире студије (особито CESARETTI 1991: 127-221), в. HUNGER 1969, MORGAN 1983, BUDELMANN 2002. XII вијек је период врло живог интересовања за Хомера, обиљежен и са два велика егзегетска имена Цецеса и Евстатија. Цецес своје алегоријске коментаре пише за царицу Ирону, рођену у Сулцбаху, супругу цара Манојла I Комнина (1143-1180), в. RHOBY 2010. Царски син, Исак Порфирогенит, рођен за вријеме владавине свог оца Алексија I Комнина (1081-1118), који се иначе дописивао са Цецесом и Теодором Продромом, и сам је сачинио дјело о Хомеру. У њему се дјелимично бави и тумачењем Хомера при чему се у потпуности ослања на Псеудо-Плутархов спис о Хомеру, в. KINDSTRAND 1979. О Цецесу и св. Евстатију биће подробније ријечи у каснијем излагању (III 1.2.3 и 1.2.4), но треба рећи да се оба дјела ослањају превасходно на наслеђену и разноврсну античку егзегетску традицију, коју компилирају и обрађују у сопственом кључу.

⁵¹¹ В. *Tzetzae Allegoriae Iliadis*, ed. Jo. Fr. BOISSONNADE, Paris 1851 и MATRANGA (ed.) 1850: 1-223 за егзегезу *Илијаде*, те HUNGER (ed.) 1955, 1956 за *Одисеју*.

⁵¹² MATRANGA (ed.) 1850: 600. V 314, Нпр. богови су учени људи или ствари (историјска алегорија), елементи, звијезде (физикална алегорија), ψυχικὰ δυνάμεις (психолошка алегорија).

исто може бити тумачено у више значењских равни. Карактеристично је да Цецес читав низ поступака којима се истинити догађај или елементи стварности заогрћу у митско рухо и преобраћају у нешто што више није подударно са реалношћу подводи под алегоријски исказ. У том схватању алегоријски исказ је заправо поступак којим се стварност претаче у поетски доживљај, гдје је поетска квинтесенција енигма. То није енигма мистеријског или онтолошког типа која се разрјешава контемплацијом, него она које се одгонета ученошћу, приљежним филолошким радом и гутањем мноштва књига и информација. Отуд су Цецесове „алегорије“ код Хомера категорија која тешко има корелат не само у модерном схватању, него уопште у историји егзегезе која се бавила Хомером.

Насупрот томе, код св. Евстатија⁵¹³, архиепископа солунског и најчувенијег византијског хомеролога, налазимо конвенционалније схватање алегорије и поезије. Ширином обимног материјала који познаје и изучавањем различитих линија егзегетске традиције он захвата из свега што је о Хомеру писано, али чак и када тај материјал долази из кругова склоних мистици сам архиепископ Хомера демистификује. У прологу свог коментара уз *Илијаду* (*Опаске уз Хомерову „Илијаду“*) он износи свој став поводом алегоријског смисла код Хомера (I 4, 11-23.):

Ἐκεῖνα δὲ καὶ μόνα πάνυ συντόμως προγραπτέον ἐνταῦθα, ὅτι τὴν Ὀμήρου ποίησιν οἱ μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἐσκίασαν καὶ ὡς οἶον αἰσχυρόμενοι, ἐὰν ὁ ποιητὴς ἀνθρωπίνως λαλῆ, ἀνήγαγον πάντα καὶ εἰς ἀλληγορίαν μετέθεντο, καὶ οὐ μόνον εἴ τί που μυθικόν, ἀλλὰ καὶ τὰ ὁμολογουμένως ἱστορούμενα, τὸν Ἀγαμέμνονα, τὸν Ἀχιλλέα, τὸν Νέστορα, τὸν Ὀδυσσεά, τοὺς λοιποὺς ἥρωας, ὡς δοκεῖν τὸν ποιητὴν ἐν ὀνειροῖς ἡμῖν τὸν Ὀδυσσεά, τοὺς λοιποὺς ἥρωας, ὡς δοκεῖν τὸν ποιητὴν ἐν ὀνειροῖς ἡμῖν ὀμιλεῖν. ἕτεροι δὲ ἀπεναντίας πάντη ἐκείνοις ἐλθόντες ἐξέσπασαν τὰ Ὀμηρικὰ πτερὰ καὶ οὐκ ἀφῆκαν αὐτὸν πτερύσσεσθαι ὅλως μετέωρον, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου γενόμενοι μόνου καὶ κατασπάσαντες τοῦ ἀναγωγικοῦ ὕψους τὸν ποιητὴν οὐδὲν οὐδ' ὅλως ἀφῆκαν ἀλληγορεῖσθαι παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἱστορίας ἀφῆκαν οὕτως ἔχειν, καλῶς γε τοῦτο ποιοῦντες, καὶ τοὺς μύθους δὲ ἀπαραποιήτους εἰς ἀλληγορίαν εἶναι προσέταξαν. ἐν οἷς, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς δηλωθήσεται, καὶ ὁ Ἀρίσταρχος, οὐ πάνυ καλῶς τοῦτο νομοθετήσας.

⁵¹³ Аутор је два обимна коментара (које заправо не насловљава како се типично називају коментари — ὑπομνήματα, него παρεκβολαί, в. нап. 613), уз *Илијаду* и уз *Одисеју* (M. VAN DER VALK (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, vols. 1-4, Leiden: 1971; 1976; 1979; 1987; G. STALLBAUM (ed.), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, Leipzig, 1: 1825; 2: 1826). Коментар уз *Одисеју* још није приређен у критичком издању, изузев увода у PONTANI 2000. О солунском архиепископу, који је претходно био професор у Цариграду, као тумачу Хомера биће опширније ријечи у III 1.2.4. Најбољу слику о његовом коментаторском раду на Хомеровим спјевовима дају уводне студије у VAN DER VALK 1971, 1976.

Овдје је потребно укратко објаснити за почетак само следеће. Наиме, једни су Хомерово пјесништво у цјелини закрили сјенком и тако су, као да се стиде ако би пјесник говорио као обичан човјек, све узвисили и претворили у алегорију, и не само оно што је вјероватно митске природе, већ и оно што је несумњиво историјског карактера: Агамемнона, Ахила, Нестора, Одисеја и друге хероје; тако да се чини да нам се пјесник обраћа у сновима. Други су пак, отишавши у потпуно супротну крајност, ишчупали Хомерова крила и нису му допустили да полети и одвоји се од земље ни мало, већ су, бринући само за оно што се указује на површини, оборили пјесника са духовних висина и нису уопште допуштали да је ишта код њега алегоријски казано. Допустили су да историјске приче остану такве какве јесу, и то су добро учинили, али сматрали су подобним и да митови остану непреобраћени у алегорију. Међу њима, како ће бити касније појашњено, био је и Аристарх, који је нажалост тај приступ наметнуо за правило.

Тешко да се његова егзегеза може у том погледу сажетије и боље описати него што је то он сам учинио. Алегоријско је, по реченоме, обиљежје узвишености и оно је првенствено везано за мит. Како хомерски стихови нису из сна, односно нису медијум оностраног, већ овоземаљско дјело, ријечи имају језичком употребом тачно одређена значења. Историјско и митско треба разликовати, а митски садржај захтијева посебну обраду. Стога пјеснику не треба поткресати крила, он је слободан да ствари измишља и преобликује све док је оно што у том слободном лету настаје на корист и напредак читаоцима. Ни архиепископов огроман корпус, као ни Цецесов, није системски анализиран нити сагледан као проблем за себе. Но иако је очевидно да се њих двојица у општем приступу разликују⁵¹⁴, мора се примијетити да Хомер и његова поезија припадају строго рационалној категорији у очима византијских учењака. Из трагова византијског школства и стваралаштва закључује се да су се интерпретативни закључци мање више свих старијих егзегетских струјања за која знамо конзервирани, али то не важи и за њихове премисе. Слично продору алегорије у реторику, односно њене уџбенике, која тамо доспијева ношена „техничком“ обрадом алегоријских тумачења, хомерска алегореза у византијском амбијенту, гдје доминирају исти ти уџбеници, постаје начин да се „пјесник“ технички обради. Хомерове скривене нише нису више

⁵¹⁴ Св. Евстатије алегорезу види и дословно као добар „лијек“ за оно што би без ње било напросто болесно. Код Цецеса пак смисао алегорије није у поуци или морализирању, него у томе што је она пут издвајања одабраних, уског високоученог круга који се „разрјешавајући алегорију“ распознаје. Ту је алегорија налик детективској мистерији. Премда разоткривено може бити поучно или представљено као такво, рјешавање „мистерије“ мотивисано је првенствено доказивањем сопствене генијалности, савладавањем постављеног изазова.

никакви свештени простори или одрази божанске стварности, него одаје људске мудрости.

Касновизантијски материјал остаје још добрим дијелом необјављен, али ваља у завршетку поменути и рад митрополита Ефеса Матеја⁵¹⁵. Осим кратке дијегезе *Одисеје*, у којој показује склоност према моралној алегорези, он је написао и перифразу, још необјављену, коју Браунинг (BROWNING 1996) оцјењује као уникатну, а Понтани (PONTANI 2012: 272) каже да у њој нема алегоријских објашњења. Међутим, по изводу из те перифразе који наводи Браунинг (BROWNING 1996: 31-35) у свом чланку, рекло би се да је она занимљива као индиректна потврда помињане улоге хомерске алегорезе у Византији. Наиме, он пише за своје савременике послје латинског освајања Цариграда и недуго пред пад Царства под Османлије, када је немали број њих био осуђен на опасно лутање. Ако је судити по примјеру препричавања епизоде код Кирке, управо је на основу алегоријског егзегетског наслеђа било могуће препричати *Одисеју* као рационално-историјски еп, гдје је хероју, присиљеном на потуцање и суоченом са злом, могуће без магичних биљака и интервенције фантастичних бића наћи пут кући. Тако подвиг тог јунака луталице, стекавши независност од фантастичних бића и одлука на скупштини паганских богова, постаје реално-историјски и морално универзални узор, домет свих оних који су вољни да се уче „врлинама умних људи“ преко Одисеја.

2.27 Закључак

У овом прегледу су изостављени термини којима се „алегоријско“ означава у конкретним случајевима, јер су они бројни и једнако неконзистентни као и само поимање дубљег, скривеног, изгубљеног или другачијег смисла. Срећемо различита поимања таквог смисла под истим термином, али и различите термине примијењене на исто поимање алегоријског смисла. Стога су, ради јасноће и прегледности, термини обрађени одвојено у наредном поглављу. Но чињеница да се „алегоријско“ не може дефинисати општом дефиницијом или уједначеним терминима опомиње на крајњи опрез. Видјели смо да то значење може бити супститутивно дословном смислу, а може и да га надограђује или рашчлањује, да може бити суштински везано за логику устројства човјека и језика или за логику

⁵¹⁵ О њему в. у КОΥΡΟΥΣΗΣ 1972.

устројства свијета или за премошћавање јаза између тих структура. Првобитно је оно доживљавано као неочигледан смисао, чије одгонетање не претпоставља само исправно разумијевање материје из језичког домена, већ и познавање основа устројства људског и божанског свијета. Разликује се степен упућености у та знања неопходан за конкретну алегорезу, као и начини приступа тим знањима – усвајање рецептивним учењем, контемплацијом, у надахнућу. Затим се разликују услови под којима се наведени приступи одвојено или здружено одвијају. Уз схватање алегоријског као неочигледног смисла имамо, међутим, и случајеве да се оно доживљава као нека врста очигледног смисла, односно као уобичајено или увријежено фигуративно или катахретичко казивање, за чије разумијевање су неопходна прије свега језичка знања. Затим једно исто тумачење односно алегоријски садржај различити тумачи могу доживјети као различит тип неочигледног значења, а потом, обично усљед увријежености самог тумачења, и као евидентни алегоријски смисао. Намеће се неколико општих закључака:

1. Алегоријска тумачења у хеленском окриљу изворно су везана за поимање настанка васељене и промишљање божанског путем мита.

Први трагови алегорезе указују да су њен предмет била тумачења богова у миту и теогонијске космогоније. Хомер није њен главни предметни рукавац, премда сачувани материјал и тежиште секундарне литературе умију ту чињеницу да замагле. Хесиодова *Теогонија*, као богатији митолошки „приручник“, плијенила је у том смислу огромну пажњу, као и орфичка традиција, ослоњена на другачију верзију теогоније. При томе немамо свједочанства да су Хомер и Хесиод уважавани осим као преносиоци митске грађе⁵¹⁶, док је Орфеј поштован као аутор свештене повијести. *Дервенски папирус* показује да бар од V в. пр. Хр. тумачење митских представа о боговима бива праћено анализом и тумачењем култних пракси, предмета и обичаја, што остаје константа алегорезе и у двије велике философске школе које су јој посветиле нарочиту пажњу, стоичкој и позној платонистичкој. Егзегеза у питагорејским и орфичким круговима помаља се као значајан и недовољно расвијетљен фактор у историји хеленске алегорезе. Свештене повијести

⁵¹⁶ Могуће је да је Хомер имао бољу репутацију међу питагорејцима. Један новоплатоничарски извор каже да су хомерски стихови били дио питагорејских химни, но није извјесно колико се то може приписати раном питагорејству. В.ИИ 2.4.

(ἱεροὶ λόγοι), како видимо на *Дервенском папирусу* и касније, доживљаване су као тајновите од почетка до краја. За разлику од тога, код Хомера су само поједине епизоде с боговима перципиране као вриједне алегоретске пажње. Изузетак од тога је можда био Метродор из Лампсака, чије тумачење је изашло на изнимно лош глас. Ако је тачно да је људске јунаке претворио у небеска тијела, а божанске у органе људског тијела, треба примијетити да у таквом приступу, којим је наглавачке изокренуо људску и божанску раван, није добио такмаца.

Док се Хомерова пјесничка мудрост цијенила, он није био поштован у теолошким питањима. Ипак у културној конкуренцији синкретистичке позне антике (гдје се египатске и јеврејске свештене приче тумаче језиком грчке философије и рађа канон хришћанског Светог писма) централно штиво хеленске културе бива асимиловано свештеним повијестима. У II вијеку од Хераклита чујемо да је „све“ код њега алегоријски казано, да је то начин на који је он саопштавао своју философију. Питагорејац Нуменије у истом вијеку долази до закључка да је цијела *Одисеја* приповијест о души. Разне философско-религијске дружине уврштавају Хомера, па и друге пјеснике, у корпус светих списа. И док питагорејско-платоничарски и гностички мислиоци могу да се ослоне на сопствени религиозно-философски систем унутар кога ће и Хомер постати угледни теолог и пророк, компилатор Хераклит, који стоји ван философских система, премда срчано заступа начелни став да је све код Хомера алегорија, нема одакле да сакупи алегорезу која ће све то покрити, будући да се ослања на старије изворе који не гледају пјесника на тај начин. Хераклит је нарочито танак са егзегетским идејама у епизодама у којима богови не играју улогу; једино што може је да напомене да би о Хомеровој алегоријско-философској дубини имали да кажу више од њега они који се разумију у мистерије.

2. Алегореза неочигледног јесте алегореза у пуном смислу, док је алегореза „очигледног“ изведена из ње, то је њен реторски рукавац, тј. реторска стерилизација *алегоријског*, која га своди смисао иманентан, а не трансцедентан језику – τέχνη⁵¹⁷.

⁵¹⁷ Мисли се на ποιητικὴ τέχνη у аристотеловском кључу и ῥητορικὴ τέχνη, која временом постаје доминантна „школа“ и главни норматив за „текстуално“ стваралаштво уопште, те на γραμματικὴ τέχνη која се осамостаљује од реторике. Њима иманентан смисао подразумева да ће онај који

При томе је битно имати на уму да се присуство језику трансцедентне алегорије може потврдити „ἔξ Ὀμήρου“ односно могуће је језички аргументовати да само језичко ткиво показује и свједочи о нечему што језик надилази. Премда текст надилази свој језик, односно укупна семантичка вриједност текста није преводива у лингвистичке вриједности, оно што је неисказиво у језику исказује се *путем* језика и *из* језика се до њега стиже, међутим не постоји јасна и фиксна шифра којом се текст без остатка откључава.

3. Алегореза је примарно одређена перципираном везом између текста и (претпостављене) стварности, односно перципираном дубином (посредованог или непосредног⁵¹⁸) увида аутора у стварност, која је срж интерпретативних премиса или евентуалних методолошких поставки.

Отуд је битно обратити пажњу на статус текста и статус његовог аутора у очима тумача. Разлике се испољавају у односу на то да ли тумач тумачи мит и како мисли да он настаје, да ли тумачи поезију и како мисли да пјесник ствара (по вјештини, по инспирацији, по увиду у суштину ствари), да ли тумачи свето слово и кога држи за његовог творца итд. Проблем који се често на овом пољу среће јесте тај што се на темељу формалних сродности суди о сродности мисли или поистовјећује природа упоређених интерпретативних пракси.

4. Дефинишуће својство алегорезе нису одбрамбени пориви егзегета, ништа више него што је то случај са неалегоријском егзегезом.

Сагледавање алегорезе као акта „спашавања“ пјесника⁵¹⁹ исувише је једностран и кратковид приступ, једнако као и инсистирање да је алегореза главно оруђе оних који Хомеров ауторитет хоће да пришију сопственом учењу. Осим што је и једно и друго потенцијално присутно и у егзегези која се бави дословним смислом, основни проблем није просто ауторитет пјесника, него смисао најстаријег познатог наслеђа. Тај смисао се суштински тиче феномена поимања и свијести, изворног

познаје правила поетике и(ли) реторике и граматике знати да исправно разумије о чему је у тексту ријеч (πράγματα).

⁵¹⁸ Аутор је медиј бог(ов)а, муза или говори на основу свог знања и мудрости.

⁵¹⁹ Посљедишно се алегоријски тумачи називају адвокатима пјесника као да је то неки њихов спецификум, но Аристотел и Аристарх су у том смислу спашавања такође адвокати Хомера, као и Плутарх који бранећи Хомера од избацивања из учионице директно одбацује савез са алегорезом у тој борби.

успостављања појмова, објашњавања недоступног а матичног. Порив да се разумију и сагледају димензије тог наслеђа остаје у једну руку трајно незадовољен, с обзиром на то да оно није препарирано, него је живјело интензивним животом кроз Хомерово мјесто у друштву и мијењало се. Описмењавање на Хомеру уткивало је Хомера у језик и његове слике у појмовни корпус, те је Пјесник неминовно чинио саставни дио нових мисаоних таласа, ма колико велики или самосвојан неки мислилац био, што је заузврат неумитно утицало и на димензије самог Хомера.

5. Неопходно је разликовати тумачење *Хомера* од тумачења *Хомером*. Језиком теорије рецепције прво је репродуктивна рецепција (критичка), а друго продуктивна рецепција (стваралачка). У првом случају је Хомеров текст прави објекат тумачења, у другом је он средство којим се нешто друго упечатљивије тумачи, објашњава или саопштава. Посриједи је обично реторски топос или митски егземплум.

Да узмемо као примјер само Филоново алегоријско тумачење односа Аврама, Саре и Агаре (*De congressu eruditionis gratia*⁵²⁰) које се безмало свуда описује као одраз алегоријског тумачења понашања просаца према Пенелопи и слушкињама у *Одисеји*. Истина је да је могуће говорити о узорима или утицајима на Филонову знатно екстензивнију и сложенију интерпретацију, али примјери који се наводе као релевантна оригинална хеленска алегореза уопште нису тумачења него узгредна поређења, врло недвосмислено исказана са уобичајеним поредбеним везницима⁵²¹. Диоген (8.79) приписује Аристипу (V-IV в. пр. Хр.), Сократовом ученику и оснивачу кинизма, сасвим просто и једнозначно поређење (*ὁμοίους*)⁵²². У једном Псеудо-Плутарховом дјелу (*De liberis educandis*, 101) помиње се Бион из Бористена (IV-III в. пр. Хр.) као онај ко је предочио да образовани који не досегну до бављења философијом личе на просце који се, будући немоћни да задобију Пенелопу, задовољавају слушкињама. У питању је, дакле, експланаторна илустрација,

⁵²⁰ Читаво дјело је посвећено тумачењу тог односа, в. особито 71-80.

⁵²¹ Могуће је да се поређење појављивало у егзегетском контексту, али у посвједоченим примјерима на које се модерни истраживачи позивају оно је просто поредба, илустративна паралела, а не алегоријско тумачење.

⁵²² 8.79... τοὺς τῶν ἐγκυκλίων παιδευμάτων μετασχόντας, φιλοσοφίας δὲ ἀπολειφθέντας ὁμοίους ἔλεγεν εἶναι τοῖς τῆς Πηνελόπης μνηστῆρος: καὶ γὰρ ἐκείνους Μελανθῶ μὲν καὶ Πολυδώραν καὶ τὰς ἄλλας θεραπαίνας ἔχειν, πάντα δὲ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν δέσποιναν δύνασθαι γῆμαι. 17 [80] τὸ δ' ὅμοιον καὶ Ἀρίστων: τὸν γὰρ Ὀδυσσεῖα καταβάντα εἰς ἄδου τοὺς μὲν νεκροὺς πάντας σχεδὸν ἑωρακένας καὶ συντετυχηκένας, τὴν δὲ βασίλισσαν αὐτὴν μὴ τεθεῖσθαι.

представљање сопственог мишљења путем слике (δι' εἰκόνοσ παραστῆσαι τὴν **ἑμαυτοῦ** γνώμην), уочавање паралела – „као што ... тако и“ (ὥσπερ ... οὕτω καὶ)⁵²³. Код Стобеја сазнајемо да је опште образовање са слушкињама а Пенелопу са философијом поредио и стоик Аристон са Хиоса (III в. пр. Хр.); опет се директно исказује поређење: ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι⁵²⁴. Ни у једном случају није ријеч о тумачењу Хомера, већ управо Хомером. Разлика између тог двога је битна и не смије бити занемарена, особито ако се има у виду да су устаљене паралеле могле постати тако убједљиве да их у појединим случајевима налазимо трајно везане за оно за шта су у почетку биле само илустрација. Случај да главни предмет постаје заправо „право значење“ предмета са којим се пореди, можемо испратити, како ће бити показано у посебном дијелу студије, на примјеру сцене са Сиренама (в. III 2.5) или Харибде (III 2.8). Заправо се чини да нијансирана философска расправа о назорима и вриједностима илустрованим код Хомера или мисли изражене путем хомерских слика неријетко добијају груб егзегетски одраз у огледалу школских (граматичких и реторских) уџбеника и приручника. Философска апропријација Хомерове поезије постала је њен квалитет, њена дубина, толико да концепти за које је она била „сликовита парадигма“ бивају доживљени као нераздвојиви од ње, њен унутрашњи садржај, истинско поетско послање. Неопходно је тумачење *Хомером* сагледати као извор и подстрек за алегориско тумачење *Хомера*, а не поистовјетити их.

6. Једнодимензионални приказ еволутивног развоја алегорезе перципиране као есенцијално један егзегетски род чији су сви облици изданци истог стабла не одговара сложеној егзегетској шуми антике.

У таквом приказу доминирала је улога стоичке алегорезе, чији се пресудни формативни утицај препознавао свуда гдје је о алегорези ријеч. Такво њено мјесто у сплету егзегетских утицаја аргументовано је оспорено у новијим радовима.

⁵²³ δεῖ τοίνυν τὸν παῖδα τὸν ἐλεύθερον μηδενὸς μηδὲ τῶν ἄλλων τῶν καλουμένων ἐγκυκλίων παιδευμάτων μήτ' ἀνήκοον μήτ' ἀθέατον εἶναι, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐκ παραδρομῆσ μαθεῖν ὥσπερ εἰκόνοσ παραστῆσαι τὴν ἑμαυτοῦ γνώμην: **ὥσπερ** γὰρ περιπλεῦσαι μὲν πολλὰσ πόλεισ καλόν, ἐνοικῆσαι δὲ τῆ κρατίστησ χρήσιμον ... ἀστείωσ δὲ καὶ Βίωσ ἔλεγεν ὁ φιλόσοφοσ ὅτι **ὥσπερ** οἱ μνηστῆρεσ τῆ Πηνελόπησ πλησιάζειν μὴ δυνάμενοι ταῖσ ταύτησ ἐμίγνυντο θεραπαίναισ, **οὕτω** καὶ οἱ φιλοσοφίασ μὴ δυνάμενοι κατατυχεῖν ἐν τοῖσ ἄλλοισ παιδεύμασι τοῖσ οὐδενὸσ ἀξίοισ ἑαυτοῦσ κατασκελετεύουσι. διὸ δεῖ τῆσ ἄλλησ παιδείασ ὥσπερ κεφάλαιον ποιεῖν τὴν φιλοσοφίαν.

⁵²⁴ *Anthologium* 3.4.109: 'Ἐκ τῶν Ἀρίστωνσ Ὁμοιωμάτων. Ἀρίστωνσ ὁ Χίοσ τοῦσ περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονοῦμένουσ, ἀμελοῦντασ δὲ φιλοσοφίασ, ἔλεγεν ὁμοίουσ εἶναι τοῖσ μνηστῆρσι τῆσ Πηνελόπησ, οἱ ἀποτυγχάνοντεσ ἐκείνησ περὶ τὰσ θεραπαίνασ ἐγίνοντο.

Штавише, егзегеза у раном стоицизму у једну руку дјелује потпуно самосвојно и „истраживачки-рационално“, научно у данашњем смислу, ако се упореди са Метродоровом из прве половине V в. пр. Хр. или алегорезом орфичких стихова са *Дервенског папируса* (вјероватно) с краја V в. пр. Хр. Свакако је занимљив предлог, ако је и неспроводив, да се таква пракса назове алегористиком да би се указало на њену већу блискост са научним методама историјско(-реконструктивно)г тумачења артефаката, текстова, споменика, религија и обичаја (посвећенима реконструкцији генезе тих феномена и анализирању погледа на свијет о којима они свједоче), него са књижевном егзегезом заинтересованом за поетски наум или теолошком егзегезом за коју је текст нека врста свештене повијести. Уз стоичку алегорезу каснијег периода која разматра и пјесника као аутора поучних алегорија, у супститутивном реторском духу⁵²⁵, видимо потпуно другачију струју алегорезе међу питагорејцима и платоничарима. У тој струји алегореза се заснива на увјерењу о постојању духовне (ноетичке) и чулима неприступачне стварности⁵²⁶ коју свештени или инспирисани наратив рефлектује на начин на који видљиви свијет одаје невидљиви. Код њих је алегореза начин конструкције на темељу слова, надоградња смисла. Насупрот томе, код стоика, код којих нема натчулног, долази до деконструкције темељног наратива, јер је ту алегоријско засновано на дискрепанцији између онога какве ствари заиста јесу и онога како од човјека бивају појмљене. Егзегетска обиљежја и разлике у алегоријским тумачењима проистичу првенствено из поимања устројства свијета, карактера који се приписује приповијести и њеном аутору или процесу којим је настала. Тим концептима условљено је и гледиште да ли уопште постоји еквиваленција између извјесног алегоријског исказа и његовог разрјешења. Ако се при том узме у обзир да су сва та питања промишљана у различитим областима људског дјеловања⁵²⁷, резултанта коју релевантни одговори дају у алегорези није схватљива сама за себе (мимо премиса чији је производ), мјерена само сопственим учинком.

⁵²⁵ Углавном код стоика којима није циљ поучавање философије попут Страбона.

⁵²⁶ Уп. Салустије (IV в.), *De deis et mundo*, 3.9-11: ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν Κόσμον μῦθον εἶπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων.

⁵²⁷ Религијској, философској односно научној, умјетничкој.

3. Терминолошка запажања

3.1 αἴνιγμα и корелати

Средином VI в. пр. Хр. Теогнид из Мегаре пјева (*Elegiae*, 667–682) о друштвеном преокрету кроз слику брода који плови немирним морем и потом додаје: „нека те ствари, које сакривам за племените, буду казане загонетно“ (ταῦτά μοι ἠνίχθω κεκρυμμένα τοῖς ἀγαθοῖσιν, 681)⁵²⁸. Глагол αἰνίσσομαι/αἰνίττομαι Шантрэн (CHANTRAINE 1968: 35-36) преводи са *говорити значајне ријечи*, те стога тешке за разумијевање и сходно томе *говорити у загонеткама*, па отуд, између осталих изведеница, именица αἴνιγμα и придјев αἰνιγματώδης. Сам глагол се ослања⁵²⁹ на именицу αἴνος⁵³⁰ која се односи на неку врсту дубокомисленог говора (Ψ 652, 795), похвале (φ 110), „алузивну причу“ или причу „са скривеном намјером“ (ξ 508), како то дефинише Вердениус (VERDENIUS 1970), па отуд и басну код Хесиода (*Opera et dies*, 202) и Архилоха (fr. 174, 185)⁵³¹.

⁵²⁸ Читање следећег стиха је спорно. Рукописну варијанту γινώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακὸν ἄν σοφὸς ἦ̄, неки исправљају сматрајући да треба да стоји κακός. У првом случају то би значило да би човјек могао препознати невољу, ако би био мудар, у другом случају стих би се директније надовезивао на претходни у смислу да би чак и онај човјек који није племенит могао да разумије оно што је загонетно казано, уколико би био мудар. Међутим рукописна синтагма γινώσκω κακόν јавља се и код Солона (fr. 13.54) у вези са пророком који препознаје надлазећу невољу, в. NAGY 1985.

⁵²⁹ Швицер (SCHWYZER 1939: 733) убраја αἰνίσσομαι у случајеве гдје је деноминативни завршетак -ίσσω настао по угледу на примарне или деноминативне глаголе који имају два слога прије, иначе регулараног, деноминативног суфикса -σσω. Фриск (FRISK 1960: 40) оставља под знаком питања могућност да је у питању девербатив, односно секундарно образовање према αἰνίζομαι, в. нап. 530.

⁵³⁰ Едмундс (EDMUNDS 1985: 105) αἴνος изводи из *ainomai, глагола о коме свједочи сложени облик ἀναίνομαι „одбијам“, те би сходно томе *ainomai стајао за чин давања пристанка, потврђивања, одобравања. Та етимологија и потенцијално сродне ријечи подробније су размотрени у BLANC 1985 и чланку од истог аутора из 1995: 'Formes de la racine *h₂en- "consentir": une concordance gréco-germanique'. Најскорије R. ВЕЕКЕС, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2009, 39–40: „Etymology unknown“. Едмундс упућује на загонетку која се приписује и Парнаку и Клеарху (fr. 95): αἴνός τις ἔστιν ὡς ἀνὴρ τε κοῦκ ἀνὴρ / ὄρνιθα κοῦκ ὄρνιθ' ἰδὼν τε κοῦκ ἰδὼν / ἐπὶ ξύλου τε κοῦ ξύλου καθημένην τε κ' οὐ καθημένην / λίθω τε κοῦ λίθω βάλοι τε κοῦ βάλοι.

⁵³¹ В. разматрање αἴνος-пјесништва као „врсту поетског дискурса који је несумњиво разумљив само одређеној публици“ у NAGY 1979: 238–242. Ту се узима да αἴνος треба посматрати као врсту ауторитативног говора, који носи извјесна обиљежја препознатљива одређеној друштвеној групи (σοφοί, ἀγαθοί, φίλοι). На то и претходна запажања да је *αιнос* нарочито подобан кад социјални статус захтјева да се говори увијено надограђује Форд (FORD 1999) повезујући праксу разумијевања *αιноса* са алегорезом. Он сматра да су алегоријски тумачи „асимиловали“ епiku (која саму себе није препознавала као *αιнос*) са *αιносом*, што им је омогућило да издвоје елитну Хомерову публику или да учине теомахију поучном за тиране. Форд ту тезу не повезује са конкретним тумачењима и није сасвим јасно како би улогу тумачења у духу надлазеће природњачке философије имала у друштвено-политичкој сфери архајског времена која се у раду помиње као одлучујући фактор. Сви *αιнос*-примјери са којима се повлачи паралела имају дух битне информације или поуке за непосредну ситуацију или практични поступак. Отуд није јасно како се у то уклапа сагледавање космоса кроз Хомера, осим у једном интересантном, мада неубједљивом, дијелу гдје аутор изгледа сугерише да су „одабрани“ космичку алегорезу могли схватити као *αιнос* који би их онда упутио

Најранији сачуван спис који садржи експлицитну алегорезу јесте текст са *Дервенског папируса*, за који се вјерује да је настао крајем V вијека. Термини којима се упућује на тешко прозирни садржај су αἴνιγμα (7.6), αἴνιγματώδης (7.5), αἰνίζομαι (10.11, 13.6, 17.13, 9.10), мање заступљен глагол који се такође везује за αἴνος⁵³². Непознати аутор истиче загонетно значење Орфејеве поезије за људе (7.3-8)⁵³³:

[κ]αὶ εἶπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε τ]ὴν τῶν ὀνομάτων
 [λύ]σιν καίτ[οι] ῥηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη] τις ἢ] πόησις
 [κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης, [κε]ῖ [Ῥορφεύ]ς αὐτ[ὸ]ς
 [έ]ρίστ' αἰν[ίγμ]ατα οὐκ ἤθελε λέγειν, [έν αἰν]ίγμ[ασι]ν δὲ
 [μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
 [ἀει] μέχρι οὗ [τελε]υταίου ῥήματος.

И није могуће рећи на шта се ријечи односе⁵³⁴ премда су изречене. Његово пјесништво је нешто странио и људима загонетно⁵³⁵, но сам Орфеј није хтио да казује изазовне

како да уредe сопствено друштво. Осим тога, чини нам се да било каква спецификација *αιноса*, у свјетлу чињенице да она не постоји ни касније код енигме и индиректног говаора уопште, мора бити вјештачка. Рекло би се да начин саопштавања тада није био у центру пажње, већ садржај, значење, смисао. Прво је посљедица другог, а не обрнуто. Савремени тумачи античке егзегезе често полазе од савременог слиједа који примарно проблематизује метод читања и приступ тексту (који „продукује“ значења) за разлику од непосредног проблематизовања значења текста које срећемо у античкој пракси. Хомерово епско пјесништво није асимилувано са другим жанром, него са „новом епиком“. Стари тумач свијета асимилуван је са новим тумачима свијета и стао је говорити исто што они (што је накнадно описано као алегоријски говор), а аинос култура и мистерије, скупа са дивинацијом и ониромантијом, чине климу која погодује том процесу асимилације чији резултати онда нису „нечувени“. Наиме, у складу су са познатим обрасцима упућивања поруке само одабранима и преношења теокосмолошких знања на тајанствен начин, у складу су са говором који се труди да изрази слике поријеклом из недоступне сфере апсолутног видика и свезнања, односно у складу су са пређашњим културним искуством.

⁵³² Код Хомера као синоним за деноминатив од αἴνος αἰνέω. Тај случај се помиње у SCHWYZER 1939: 736 у склопу опаске да је суфикс -ίζω карактеристичан, осим за консонантне основе, и за алтернацију са -έω и -άω глаголима. Претходно (1939: 733) се наводи да деноминативна -ίζω образовања могу секундарно бити замијењена са -ίσσω/-ίττω суфиксном варијантом.

⁵³³ Реконструкција текста је још предмет врло живе дебате. Након првог издања KOUREMENOS/PARÁSSOGLU/TsANTSANOGLU 2006, према коме се текст цитира овдје, осим низа другачијих разматрања у појединим чланцима (за најгласнију опозицију в. ЈАНКО 2008 као и претходећу расправу у BMCР поводом КРТ издања, на коју се упућује тамо 2008: 1⁵), појавило се, нама недоступно, ново издање орфичких фрагмената које такође укључује и текст са *Дервенског папируса*: BERNABÉ, Alberto (ed.), *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars II, Fasc 3, Musaeus. Linus. Epimenides. Papyrus Derveni. Indices*, München-Leipzig 2007. Првих шест стубаца у читању Франка Ферарија (Franco FERRARI) објављено је у међувремену у склопу интердисциплинарног истраживачког пројекта посвећеног *Дервенском папирусу* при Центру за хеленске студије (CHS) Универзитета Харвард (URL = <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5418>>).

⁵³⁴ Дословно: *И није могуће рећи рјешење ријечи* (τὴν τῶν ὀνομάτων [λύσιν], односно истумачити ријечи премда саме ријечи нису тајна (изречене су јавно). ВЕТЕГН 2004: 16 чита τὴν τῶν ὀνομάτων θέσιν, а према АФОНАСИН 2008: 317 у издању BERNABÉ 2007 усвојено је исто читање, што би била доста уобичајена синтагма која се односи на употребу ријечи. Куременос (KOUREMENOS 2006: 172) у пропратном коментару образлаже свој избор техничког термина λύσις, који се у егзегетској литератури везује за проблемска мјеста, као ријешити загонетку (енигматичне ријечи) и одраз је приступа у коме тумачење иде ријеч по ријеч, како сам непознати аутор истиче у VII 7-8, XIII 5-6. Било је и предлога да треба читати φύσιν.

⁵³⁵ Уп. Аристотелов однос према варваризму и енигми у *Поетици* 1458a22.

загонетке, него крупне ствари у загонеткама. Наиме приповиједа свету повијест⁵³⁶ од прве па све до своје последње ријечи.

Како год ближе одредили значење пасуса, у свјетлу спорних реконструкција текста са папируса, чини се да је по аутору основна особина Орфејевих загонетки то што их свако може чути, али мало ко препознати као оно што јесу и разумјети. Његово пјесништво представља изазов за људе, туђе је свакодневном говору и поимању. Но Орфејев загонетни говор није такав да би био просто предмет надметања и препирки, него због материје којом се бави, због тајанства и светог који су му тема, о којима пристоји говорити на тајанствен начин. Будући да налази за сходно да појасни да не мисли на конвенционалне загонетке, очигледно је да аутор користи ријеч енигма и корелате са свијешћу да није у питању било каква енигма, односно са свијешћу да та ријеч подразумијева широк спектар значења. Тај широк спектар значења, од разноврсног наговјештајног до алегоријског казивања, остаје трајно својство енигме и енигматичног, с тим што се намјесто глагола αίνίζομαι углавном јавља αίνιττομαι.

Нинлист (NÜNLIST 2009: 225-237), обрађујући честу појаву αίνιττομαι и сродних именица и придјева у хеленској егзегетској пракси, одређује три крупна домена употребе термина: алузије, наговјештаји, скривено значење. Под алузијама подразумијева случајеве кад коментатори мисле да писац алудира на неки историјски догађај или особу, митску причу или дјела других писаца. Између осталих наводи примјере из схолија уз Аристофана гдје се у појединим стиховима препознају алузије на битку код Аргинуских острва, на Сократова учења, на хидру при описивању Клеона као монструма, на Еурипидове трагедије и слично. За разлику од таквих алузија, гдје се мисли да „неки дио текста укључује, путем алузије, материју која, строго говорећи, није дио *наративног универзума* самог текста“ (2009: 231-232), Нинлист наговјештаје дефинише као говор који није експлицитан и директан, али очекује да буде разумљив онима којима је упућен⁵³⁷. У зависности од конкретног случаја коментатори виде разлог за говор у

⁵³⁶ Парасоглу и Цанцаноглу (KOUREMENOS/PARASSOGLU/Tsantsanoglou 2006) ἱερολογεῖται преводе: *he is speaking mystically*, Јанко (JANKO 2008): *he is speaking allegorically*. Уп. Лукијан (II в.), *De Syria dea* 26.31 и *De astrologia* 10.

⁵³⁷ При чему се може „поетски“ искористити ситуација да лик у дјелу, коме је говор упућен ипак не успије да га разумије правилно, док публика схвата да је дошло до неспоразума. Коментатори упућују и на случајеве гдје је наговјештај упућен само публици не и ликовима или расправљају о томе коме је упућен.

загонеткама, тј. прикривено или увијено казивање, у томе што оно даје говорнику могућност да искаже свој суд о случају на начин на који то просто и директно казивање не дозвољава — усљед друштвеног положаја, природе односа са оним коме се обраћа, околности и слично, или из устручавања од ласкања или ради ублажавања срамоте. Но Нинлист даље пише да у схолијама дословно свако одступање од директног казивања може да се искаже са αἰνίττεσθαι: метафора, перифрастично именовање, разне врсте контекстом и карактерима вођених идентификација (ἀνάρσιοι ἄνδρες за Полифема и Лестригонце у к 459), импликације реторских питања или неког резоновања, односно било какав израз гдје коментатор осјећа да треба да појасни на шта се тачно мисли⁵³⁸. Трећи домен се односи на „дубља значења“ под којима Нинлист мисли на алегоријска значења као и на моралне и друге врсте поука. Битно је имати на уму његову напомену да антички коментатори нису настојали да дефинишу разлике у значењима αἰνίττεσθαι⁵³⁹, него су ријеч просто употребљавали када су посриједи сви набројани случајеви.

Намеће се закључак да се у зависности од конкретног контекста αἰνίττεται може схватити као (нпр. *овдје се*) *говори загонетно / изражава опскурно / алудира / наговјештава / алегоријски казује*, али често и просто *указује / мисли на*. Таква вишезначна употреба и заступљеност αἰνίττεσθαι и корелата лако доводи до супротстављених схватања и тумачења схолија и егзегетског материјала. Треба међутим имати на уму да је она у значајној мјери и одраз одсуства концептуалног разликовања бројних форми индиректног казивања у матичној грађи⁵⁴⁰. У егзегетској пракси налазимо стопљене различите начина изражавања који стоје насупрот јасног и простог говорења (κυρίως λέγειν), што показује да тумачи нису тежили да разлуче алегоријско од тумачења низа могућих имплицитних значења.

⁵³⁸ Међу коментаторима постоји утисак да су стари пјесници говорили загонетније, а да временом поезија постаје прозирнија, као и то да је загонетност особина пјесничког језика. Но што се тиче одгонетања, Нинлист биљежи да је глагол αἰνίττεσθαι равномјерно заступљен у коментарима који се тичу прозе и поезије.

⁵³⁹ Могуће је да степенују прозирност загонетног говора нпр. додајући σαφέστερον αἰνίττεται (NÜNLIST 2009: 236).

⁵⁴⁰ Уп. II 2.9, те примјере издвојене код Нинлиста (NÜNLIST 2009: 233²⁵): дефиниција αἰνίττεσθαι као ἄλλα μὲν λέγων, ἄλλα δὲ δηλῶν (*Scholia in Aristophanis equites* 196a II), ἄλλοι δὲ μὴδὲν αἰνίττεσθαι τὸν ποιητὴν φασὶ καὶ μὴδὲν ἀλληγορεῖν, ἀλλὰ κυρίως λέγειν, καὶ τῷ ὄντι στέφανον φέρειν τὸν Ἰππόλυτον (*Scholia in Euripidis Hippolytum* 73).

3.2 ὑπόνοια

Ријеч ὑπόνοια такође не подразумијева нужно алегориски смисао. Одговара глаголу ὑπονοέω и спада у -ία образовања честа од V в. пр. Хр. код апстрактних именица глагола на -έω⁵⁴¹. По логици грчких сложеница предлог ὑπό ближе одређује задњи члан образован од νοέω, деноминатива од νόος, „опажати путем νόος (νοῦς)“, „(умом)⁵⁴² појмити“, те „умом створити“, „наумити“. Наиме, појашњавајући хомерско значење νοεῖν као вида перцепције фон Фриц (VON FRITZ 1943: 88, 1945: 223) користи Снелово (Bruno SNELL) тумачење разлике између хомерског ἰδέειν и γινώσκειν. За све случајеве гдје се објекат опажа чулом вида, било да је објекат неодређен (а), било да је он сам (б) или његова улога (в) јасно уочена и идентификована, користи се ἰδέειν. Глагол γινώσκειν се односи само на случајеве када је јасно који је објекат уочен односно када је идентификован (б), док се у хомерском епу νοεῖν употребљава у случајевима када је позната улога односно значај објекта (в), обично у свјетлу одређене ситуације која има дубок емотивни одјек или одлучујућу важност. На примјер, за први глагол било би довољно уочити неки објект који се креће према посматрачу, за други препознати да је то човјек, за трећи да тај човјек има непријатељске намјере. Он особито издваја хомерске случајеве гдје лик постаје свјестан да његов посјетилац или саговорник није обичан човјек него бог⁵⁴³, као архетипске за касније конотације глагола νοεῖν, које се не тичу само појавног облика објекта предмета посматрања него његове „стварне природе“ (1945: 224). Функција коју врши νοῦς прије Парменида не подразумијева логичко закључивање, него интуитивни начин поимања⁵⁴⁴, увиђање ситуације, прозријевање природе ствари, односно више реалности код Хераклита. Појам

⁵⁴¹ За тај тип образовања в. SCHWYZER 1939: 469.

⁵⁴² Ум је лексикографски примарни превод за νόος, за које није могуће наћи један еквивалент који би функционисао у сваком контексту. За опсег именице и кључна мјеста код Хомера и предсократоваца кроз која се њена семантичка вриједност изграђује в. VON FRITZ 1943, 1945, 1946, 1964. Анализом употребе νόος и νοέω код Хомера, фон Фриц (1943) закључује да они у тој фази недвосмислено стоје за поимање које се разликује од „чисто чулног“ (али није у опреци према њему као касније, напротив, в. VON FRITZ 1943: 87-88, 1945: 229), али не имплицирају процес умовања, индуктивног или дедуктивног закључивања, већ својеврсну „менталну перцепцију“ путем „неке врсте шестог чула које продира дубље у природу објекта перцепције него друга чула“ (1943: 90). Глагол νοέω тако обично подразумијева „наједном разумјети или прозрети ситуацију (која снажно погађа или има јак утицај на онога који је увиђа)“. За етимолошка разматрања в. 1943: 92-93, CHANTRAINE 1968: 756-757.

⁵⁴³ Нпр. α 322, δ 653, Γ 396.

⁵⁴⁴ Код Хомера запажање путем νόος-а може да буде ометено, но не и погрешно, што је већ са Хесиодом могуће.

фигурише другачије код различитих писаца, али послије Парменида се не враћа на чисто интуитивну функцију, с тим да је у концепту *νοῦς* код појединих аутора, попут Платона, Аристотела или новоплатоничара тај „интуитивни елемент“ и даље присутан (1945: 242). Такво интуитивно опажање има карактер нечег неразложивог, што *сине* човјеку, што му се *јави*. Поредећи *ὑπό* у прилошкој употреби у првом дијелу глаголске сложенице са слично кројеним сложеницама, закључујемо да оно упућује на *потмулост* и *тананост*⁵⁴⁵ тог *јављања*. У том смислу, ако се *νοῦς* већ код Хомера може употребити за тачно поимање улоге неког субјекта чија појава, лик који има у догађају, не одговара његовој правој природи, *ὑπονοῦς* би требало схватити као поимање пригушене, благо самооткривајуће, тајновите или другачије тешко прозирне улоге коју би неки субјекат могао да има у догађају или причи. Отуд он у употреби тамо гдје се подозрејева да неко нешто чини, наслућује нечији скривени наум, примисао⁵⁴⁶. Следствено томе *ὑπόνοια* је *слутња, сумња, подозрење*, па затим и *нагађање* и *претпоставка*.

Са друге стране, кад код Ксенофонта читамо да рапсоди, премда знају Хомерове епове (*ἐπίστανται ταῦτα τὰ ἔπη*), не знају (*οὐκ ἐπίστανται*) τὰς *ὑπονοίας*⁵⁴⁷, ту *хипоноја* није производ мисаоне радње којом се настоји прозрети нечија улога, него њено знамење. *Хипоноја* у таквој употреби мисаону радњу треба да призове, да надражи *νοῦς* у мјери потребној да би била препозната *позадина* (скривени узрок, покретна снага, смисао, улога) неке појаве или оно на шта она дискретно упућује. Изградњу тог семантичког рукавца можемо видјети већ у Еурипидовим *Феничанкама*, гдје је митски приказ на штиту нападача хипоноја јер наговјештава

⁵⁴⁵ Уп. 'ὑπό', LSJ F. II и III: *ὑποκινέω* „благо се кретати, лагано, (по)мало“, *ὑποδείξ* „у извјесној мјери неучинковит“, *ὑποκορίζομαι* за употребу хипокористика, деминутива, еуфемистичких израза, *ὑπόρρησις* „узбудити тајно или постепено“. Уп. и 'ὑπό' у CHANTRAINE 1968: 1160.

⁵⁴⁶ Уп. Херодот 9.88: τὸὺς δὲ ἄλλοὺς ἄνδρας τοὺς ἐξέδοσαν οἱ Θηβαῖοι, οἳ μὲν ἐδόκεον ἀντιλογίης τε κυρήσειν καὶ δὴ χρήμασι ἐπεποίθεσαν διωθέεσθαι: ὁ δὲ ὡς παρέλαβε, αὐτὰ ταῦτα ὑπονοῶν τὴν στρατιῆν τὴν τῶν συμμάχων ἅπασαν ἀπῆκε καὶ ἐκείνους ἀγαγὼν ἐς Κόρινθον διέφθειρε. ταῦτα μὲν τὰ ἐν Πλαταιῆσι καὶ Θήβησι γενόμενα. У Еурипидовој трагедији *Ифигенија у Аулиди* (1132), Агамемнон увређено одбија Клитемнестрино подозрење да је намјерио да жртвује њихову кћи.

⁵⁴⁷ В. *Symposium*, 3.6. Мјесто је цитирано и као потврда да се Антистен бавио алегорезом (у ком случају се тумачи да се Сократов иронични коментар односи и на његово бављење *хипонојом*, в. НОΙΣΤΑД 1951) и као потврда да се Антистен није бавио алегорезом (у ком случају се тумачи да Сократова опаска потенцира Никератово знање *хипоноје*, за коју Антистен попут рапсода није марио), в. ТАТЕ 1953: 20 и даље. Друго тумачење текста претеже у новијим коментарима уз Ксенофонта. Узме ли се у обзир и семантичка ширина *хипоноје* мјесто се тешко може препознати као *optimum testimonium* за било коју тезу.

будућу судбину града који он напада⁵⁴⁸. У том духу ријеч се употребљавала и после V вијека, у коме је она несумњиво уже повезана са прикривеним смислом Хомерових стихова. Тако Аристотел у *Никомаховој етици* директном и опсценом говору (αἰσχρολογία) старе комедије супротставља алузивност (ὑπόνοια) нове комедије⁵⁴⁹, а извјесни говорник код Полибија, не именујући никог лично, путем инсинуације (καθ' ὑπόνοιαν) оптужује многе⁵⁵⁰. Сходно томе *хипоноја* означава и оно што захтијева префињенију перцепцију од оне коју подразумијева основни глагол νοέω, што би се у зависности од конкретног контекста могло превести са *примисао, наговјештај, алузија, инсинуација, прерушена мисао* итд. Тако се и у егзегетском материјалу глагол ὑπονοέω среће у случајевима гдје треба схватити нешто што није експлицитно речено (NÜNLIST 2009: 157). Уз поменуто мјесто код Ксенофонта чувено је и већ цитирано мјесто⁵⁵¹ код Платона (*Respublica*, 378d-e) када је ријеч о Хомеровим *хипонојама*. У том параграфу ὑπόνοια је несумњиво одредница за оно што се квалификује у овом раду као *алегоријско*. Ту је битно уочити да пјесничка слика може бити саткана од *хипоноја (прерушених мисли)* или без њих (οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιών), да тумач треба да разлучи шта јесте а шта није *прерушена мисао* (κρίνειν⁵⁵² ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μὴ). Из непосредног контекста и од другдје познатих тумачења ту поменутих епизода, јасно је да Платон мисли да уколико је пјесничка слика спјевана ἐν ὑπονοίαις, утолико је заправо ријеч о образини за мисли које се иза ње крију. Он је несклон таквим пјесничким творевинама јер је ријеч о наказним образинама, а младићи нису у стању да разликују (разазнају) творевину коју треба раскринкати од оне која није кринка. *Хипоноја* је дакле нешто што се формира у уму пјесника и његовог

⁵⁴⁸ 1128-1133: ὁ δ' οὐκ ἔλασσον Ἄρεος ἐς μάχην φρονῶν Καπανεύς προσῆγε λόχον ἐπ' Ἠλέκτραϊς πύλαις: σιδηρονώτοις δ' ἀσπίδος τύποις ἐπὶν γίγας ἐπ' ὤμοις γηγενῆς ὄλην πόλιν φέρων μοχλοῖσιν ἐξανασπάσας βάθρων, ὑπόνοιαν ἡμῖν οἷα πείσεται πόλις. Уп. код Тукидида IV 41.4, гдје се чини да он супротставља *хипоноју* о догађајима (τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν) и истину о њима (τὴ ἀλήθεια), гдје се прво односи на пјесничко представљање догађаја, а друго на просту истину која је у конкретном случају (и тиме се случај велича као изузетан) импозантнија. Смисао је, чини нам се, да пјесник, ма био и велики попут Хомера, не може више да прослави подвиге Атине под Периклом него што то могу ти подвизи сами. Наиме, због природе и величине подвига, најуспјелија пјесма може само да пружи дражестан наговјештај о тим подвизима, чија привлачност и снага су неупоредиво слабије од (те конкретне, не сваке) голе истине.

⁵⁴⁹ 1128a28: ἴδοι δ' ἂν τις καὶ ἐκ τῶν κωμωδιῶν τῶν παλαιῶν καὶ τῶν καινῶν· τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἢ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἢ ὑπόνοια·

⁵⁵⁰ 28.4.5: μετὰ δὲ τοῦτον προελθὼν Λυκίσκος ἐπ' ὀνόματος μὲν οὐδενὸς ἐποίησατο κατηγορίαν, καθ' ὑπόνοιαν δὲ πολλῶν. Уп. и маркантне примјере код нововјековних писаца и запажања у RÉRIN 1976: 85-87.

⁵⁵¹ Цитат и превод дати у II 2.10.

⁵⁵² То је и термин за тумачење нпр. сна код Хомера.

тумача, а од себе оставља неку врсту потмулог обрису у пјесничкој слици. То се у реторском контексту претвара примарно у феномен казивања, а не умовања, па ће тако Плутарх запазити да оно што је негда било називано *хипонојама* сада се назива *алегоријама*⁵⁵³. Први термин сугерише да је (не)ухватљивост мисли била виђена као проблемско тежиште, док други акценат ставља на начин говорења, преношења неке мисли. Начин на који Плутарх изједначава *хипоноју* и *алегорију* као стари и нови термин за једно исто, заједно са првим поменима *алегорије* у I в. пр. Хр., сугерише да је *хипоноја* најкасније о смјени ера изгубила преимућство, а вјероватно у реторском окружењу и раније⁵⁵⁴. Проминентно мјесто код Платона истакло је значај *хипоноје* као одреднице за *алегоријско*, међутим у недостатку интегралне егзегезе немамо свједочанства о томе колико је она одиста била раширена у егзегетској употреби и према ком кључу се смјењивала са енигмом или другим општијим описима тешко прозирног смисла, ако јесте. Интересантно је да она не избива ни у каснијој филозофској егзегези, али нема велику учесталост. Плутарх који је несклон *алегорији* као новом термину, сеже чешће за енигмом и корелатима, него за *хипонојом*. Тешко је одржива раширена претпоставка да је морао постојати особит оперативни термин којим би рани *алегоријски* тумачи одредили посебну врсту смисла коју уочавају. Она се не чини логичном ни спрам крупне термилошке слике која произлази из сачуваног егзегетског материјала ни и у свјетлу текста са папируса из Девенија, као најстаријег узорка такве егзегезе, а који свједочи супротно. Логика и расположива свједочанства упућују да се *алегоријско* морало описивати познатим и увријеженим ознакама за тешко ухватљив смисао. Ковање „новог термина“ је захтјев који се намеће само ако се такви тумачи схвате као свјесни ковачи нечега што прије њих није постојало. Но како они поступају у увјерењу да расвјетљавају нешто одвајкада присутно и да то чине у маниру својственом матичном духу културе у којој дјелују⁵⁵⁵, није чудно што

⁵⁵³ В. II 3.3.

⁵⁵⁴ У Хераклитовим *Хомерским проблемима* потпуно изостаје *хипоноја* (а у употреби је сав остали арсенал: енигма, симбол, *алегорија* и *корелати*), али се често (десет пута) користи глагол ὑποσημαίνω који обично има вриједност *одавати знаке, наговјестити, указивати* и подразумијева нешто индиректније случајеве од σημαίνω, мада се та дистинкција не може увијек направити. Код Хераклита се пак стиче утисак да се ὑπό у предњем дијелу сложенице више „чује“, што би могло бити усљед призвука *хипоноје*. Тај призвук би се могао чути и у ὑπαγορεύω када парафразира Атену као Разум (62.3). Слично томе код њега налазимо и ὑπαίνιττοιαι (четири пута).

⁵⁵⁵ Чак и ако није ријеч о искреном увјерењу, постојала је објективна потреба да се то представи као такво ради убједљивости. У самим тумачењима по правилу налазимо напомене попут тих да је

нису сковали сопствену ознаку за своја „открића“, него су „у раду“ брусили постојеће термине којима се оперисало на сличним задацима. *Алегорија* као једино *намјенско образовање*, није термин скован од тумача, него од оних који су настојали да својим дјелима закупе пажњу тумача на начин на који је то постизало старо епско пјесништво. Она из реторских уџбеника доспијева у егзегезу.

3.3 ἀλληγορία

Термин *алегорија* срећемо тек од I в. пр. Хр.⁵⁵⁶ и историја његове употребе добила је доста пажње⁵⁵⁷. Вјероватно је посриједи аналошка творба по угледу на κατηγορία⁵⁵⁸. Глагол ἀλληγορέω не може бити значајно млађи, срећемо га код Филона, Плутарха, Деметрија. Синтаксички однос чланова сложенице, како свједоче реторске дефиниције, схвата се као ἄλλα ἀγορεύω. Глагол ἀγορεύω изворно значи, обраћати се збору људи (ἀγορά; ἀγεῖρω), па онда и говорити на мјесту јавног окупљања. Већ се код Хомера употребљава и само за *казивати, говорити*, међутим примарно значење опстаје упоредо током историје употребе ријечи. Из тог примарног значења изводи се закључак да кованица носи конотацију казивања које је непојамно општој јавности, пуку, односно дословно *јавно говорити друго/другачије ствари* (од онога шта циљана публика треба да појми). Алегорија је оно што је тако изговорено. С тим да налазимо да се алегоријом могу означити и тумачења тако исказаног, као што ἀλληγορέω може означити и алегоријско казивање и тумачење, а ἀλληγορικῶς λέγει не осјећа се као плеоназам. То упућује да су дијелови сложенице чврсто срасли и да се она није осјећала само као ознака за одређену врсту казивања (као сложеница ендоцентричног семантичког усмјерења) него као појам за произвођење одређене врсте смисла, било да се он исказује или

загонетност својствена изражавању старих, својство митског казивања, општеприсутна код пјесника и философа.

⁵⁵⁶ В. Цицерон, *Orator* XXVII 94 (Iam cum fluxerunt continuo plures translationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant allegorian: nomine recte, genere melius ille qui ista omnia translationes vocat.), Филодем, *De rhetorica* IV (Р.Нерс. 1423, 1007/1673; ed. SUBHAUS, 1: 147–225, особито од col. XXIII али је текст видљив само у фрагментима), Деметрије, *De elocutione* (12 пута у дјелу чије датовање је још увијек спорно, можда I вијек старе или нове ере; згодан упут у ту дебату, са библиографским одредницама, може се наћи у приказу италијанског превода и коментара, Casper C. DE JONGE, [Nicoletta Marini (ed.), *Demetrio, Lo Stile*, Roma 2007], *Bryn Mawr Classical Review* 2009.08.12). Како слиједи из помена код Цицерона и Филодема, они не уводе нови термин него појашњавају већ постојећи термин у реторици.

⁵⁵⁷ В. НАНН 1967 за исцрпну слику алегорије у реторском контексту са корисним освртом на тумачење мита, те краће обраде термина: RÉPIN 1976: 87-92, WHITMAN 1987: 263-268.

⁵⁵⁸ Предлог Александра Ломе.

тумачи, прикрива или разоткрива. Тај смисао се ствара уз одређену врсту одступања од уобичајеног пута стварања смисла и захтјева да ту исту „путању“ пређу и исказивач и тумач, полазећи са два супротна краја. Наметљива паралела постоји у грчком схватању глагола ἔρμηνεύω, који има два основна значења: *исказати* и *тумачити*. Жан Пепен (РÉPIN 1994) је указао да ове двије наизглед дивергентне употребе исте ријечи заправо конвергирају ако се ἔρμηνεύω схвати као кретање духа који стреми разумијевању, само што је то кретање у једном случају усмјерено ка унутра, а у другом ка споља. Исказивање је у том смислу напор духа да изнесе свој унутрашњи садржај напоље ради препознавања, док је тумачење настојање да се кроз (исказом) оспољено прозре унутрашњи садржај духа. У истом концептуалном смислу употребу глагола ἀλληγορέω и корелата могли бисмо описати као особен правац тог кретања, са намјерно постављеним препрекама на путу, који се има прећи у оба смјера.

У реторици се потенцира дакако кретање духа у смјеру ка споља, у смјеру изношења садржаја напоље, односно начин исказивања. Различите дефиниције алегорије донекле различито акцентују референте у односу на које постоји одступање⁵⁵⁹:

Ἀλληγορία ἐστὶ	λόγος/λέξις/φράσις	ἕτερον μὲν τι δηλῶν/ δηλοῦσα/λέγουσα (κυρίως),	ἕτερου δὲ ἔννοιαν παριστάνων/ παριστῶσα (καθ' ὁμοίωσιν)
	ὁ τρόπος	ἄλλα μὲν ἀγορεύων,	ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων ⁵⁶⁰
	ὅταν ἕξωθεν καὶ παρὰ τὸ κείμενον ἕτερον τι νοούμενον ἀγορεύσῃ		
	τὸ ἄλλο ἀγορεύειν		παρὰ τὸ κείμενον
	ἄλλο τι ὑποδεικνύουσα		παρὰ τὸ ἀκούμενον

Ваља уочити да поједине дефиниције разлику повлаче у нивоу говора – између онога што се хоће рећи (пренијети) и онога што стоји написано или се чује, док друге разликују оно што је у домену говора и оно што је у домену мисли (ἔννοια,

⁵⁵⁹ Овдје се обраћа пажња на дијелове дефиниција који се уско односе на тумачење значења ријечи алегорија, а не укупно дефинисање тропа. Ту постоје многе мање или више битне разлике, које се углавном своде на разграничавање тог тропа од других сродних, односно свједоче о проблему тог разграничења. У питању је засебна тема обрађена у НАНН 1967; на тамо сабране дефиниције се у даљем схематском приказу ослањамо.

⁵⁶⁰ Ту дефиницију наводи и Хераклит (5.2).

voούμενον)⁵⁶¹. Појашњења самог појма показују већу сличност него што је то случај са оним што поједини аутори и уџбеници идентификују као алегорију, углавном покушавајући да је разликују од енигме, метафоре, ироније и сродних форми индиректног говора, које такође нису биле једнообразно дефинисане. Да се алегоријом настојало заправо одредити оно што је код старих пјесника изазвало интерес за *хипоноју* потврђује СТРАБОН када каже да Хомер приповиједа кроз мит, између осталог, и на алегоријски начин ради поуке (I, 2.7), те још директније Плутарх (*Quomodo adolescens poetas audire debeat* 19e-f):

παρὰ δ' Ὀμήρῳ σιωπώμενόν ἐστι τὸ τοιοῦτο γένος τῆς διδασκαλίας, ἔχον δ' ἀναθεώρησιν ὠφέλιμον ἐπὶ τῶν διαβεβλημένων μάλιστα μύθων, οὓς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες ἔνιοι μοιχευομένην φασὶν Ἀφροδίτην ὑπ' Ἄρεος μὴνύειν Ἥλιον, ὅτι τῷ τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρι συνελθὼν ὁ τοῦ Ἄρεος μοιχικὰς ἀποτελεῖ γενέσεις, Ἥλιου δ' ἐπαναφερομένου καὶ καταλαμβάνοντος οὐ λανθάνουσιν.

Код Хомера је ова врста поуке [sc. путем пјесничког приказа посљедица које сустижу виновнике негативних дјела]⁵⁶² прећутно присутна, те може бити од користи при пажљивој анализи у случају неких од најспорнијих митова, које поједини усиљено тумаче и изврђу путем онога што се некад називало хипонојама а сад пак алегоријама. Они кажу да Хелије разоткрива Афродиту у чину прељубе са Арејом, јер кад се Арејева звијезда здружи са Афродитином звијездом долази до прељубничких рођења⁵⁶³, а када је сунце у одређеној тачки успона и одређеној тачки силаска, не могу остати скривени.

Пасус наводи на закључак да су термини функционисали као синоними. Но да различита семантичка позадина два термина није била уочљива само теоретски, него и у довољно сугестивној мјери да би се одразила у њиховој практичној

⁵⁶¹ Тако дефинисано може се закључити да се по говору не може познати мисао, односно да се мисао исказана у говору не може чути у *ријечима*, него може промишљати *посредством ријечи*. Ту би акценат био да ријечи не одговарају мисли, из ма ког разлога (зато што говорник хоће да тако буде или зато што је у питању мисао која може само да се мисли а не и искаже), а у првом случају да те ријечи нису неке друге одговарајуће ријечи. У другом случају остаје могућност да се закључи да одговарајуће (или више одговарајуће) ријечи не постоје.

⁵⁶² Плутарх непосредно прије ових ријечи наводи да је Еурипид онима који су критиковали одбојност његовог приказа Иксиона одговорио да га није пустио са сцене прије него што га је приковао за чотак.

⁵⁶³ Постоје двије могућности: да је ријеч о рођењу зачетих у прељуби или да је ријеч о рођењу оних који ће бити прељубници. Будући да астролошка тумачења најављују будућност, друго се узима за вјероватније. Примјер се обично тумачи више као шаљив одраз него тачан (вјеран) навод конкретног тумачења. В. HUNTER/RUSSELL 2011: 111 за коментар о одјеку техничког астролошког рјечника у датом опису констелација.

употреби свједоче мјеста код Филона, који је умро нешто прије него што се Плутарх родио:

αὶ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις· ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις εὐοκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν ... (*De vita contemplativa* 78)

Тумачења светих списа одвијају се кроз „хипоноје“ у „алегоријама“. Наиме сав закон овим људима наликује на живо биће које за тијело има поредак исказа, а за душу невидљиви ноῦς који лежи похрањен у ријечима...

*

οὗτός ἐστιν ὁ ἀσινὴς οἶκος, ὁ τέλειος καὶ συνεχὴς ἐν ταῖς ῥηταῖς γραφαῖς καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις... (*De praemiis et poenis et de execrationibus* 65)

Ово је кућа (породица) поштеђена зла, сва и непрекидно урођена у исказе светих списа и „алегорије“ путем „хипоноје“...

Пепен (РÉPIN 1976: 234) примјећује да за разлику од млађег Плутарха Филон алегорију и *хипоноју* не сматра еквивалентима, него *хипоноју* држи за „основу и средство“ алегорије. *Хипоноју* као средство тумачи и Оте (ОТТЕ 1968: 22) коментаришући први од наведених цитата, с тим што он уже одређује *хипоноју* као философску спознају садржану у списима, односно код Терапеута, особите вјерске заједнице о којој је ту ријеч, као *тумачење бивствовања* (*Seinsauslegung*). Егзегеза светих списа одвија се према Отеу као алегореза чије је средство *тумачење поринутог смисла* (*хипоноја*), који је у конкретном случају, како закључује из цјелокупног описа заједнице, заправо смисао бивствовања. Алегоријско казивање се по њему ту схвата као претакање *логоса* у оно што се може чути и записати⁵⁶⁴. Оно настаје онда када се тумачење бивствовања (*хипоноја*), које се збива у уму, преноси у језик. Но ако бисмо остали при Филоновим појмовима, *хипоноја* је оно у чему се открива *скривена природа* (*ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης* *De vita contemplativa* 28), те откривање природе ствари кроз језик чини алегорију. Филон говори о мудром архитекти алегорији (*De somniis* 2.8), о законима алегорије

⁵⁶⁴ В. комплетно тумачење егзегезе Терапеута ОТТЕ 1968: 12-24, особито 19 и даље: Hier ist „allegorisieren“ im ursprünglichsten Sinne gebraucht: den „logos“ anders sagen, d.h. ins Medium des Hörbaren und Schreibbaren umsetzen.“ Реторску концепцију Оте у току рада помиње као поједностављење лишено суштине и кад говори о „оригиналном смислу“ то се по свој прилици односи на оно што он осјећа као изворну концепцију алегорезе (и коју препознаје код Филона), која предатира реторску алегорију која јој је надјенула проминентно име.

које треба слиједити (*De somniis* 1.102). Иако му је несумњиво позната материја из реторских уџбеника о алегорији као тропу, познавати алегорију код њега није сводиво на познавање особина фигуративног исказа. Ријеч је заправо о *умијећу* разумијевања текста путем *хипоноја* и *симбола*⁵⁶⁵, односно умијећу разумијевања природе језика⁵⁶⁶ и начина на који се она односи према природи која се не може чути и записати. И док Филонов рјечник свједочи о упознатости са хеленском егзегетском традицијом, његова употреба осликава нову дионицу те егзегезе⁵⁶⁷. Нарав споја слике и од ње означеног, онако како се испоставља у Филоновим тумачењима, није разумљива ван његове концепције стварности о чему је било ријечи у историјском прегледу тумачења. Тамо поменута архитектоника његове алегорезе не очитује се у уређеном терминолошком одабиру. Напротив, чини се да се Филон просто служи познатим терминима интуитивно, не правећи оштру разлику између њих, и оставља контексту да их одреди. Тако ће алегорију негдје употребити као ознаку за чист и *очигледан* троп⁵⁶⁸ или метафорични израз, негдје за минуциозног неимара сложене конструкције која се издиже над захтјевним нарративом који се брижљиво мора ишчитавати⁵⁶⁹.

3.4 σύμβολον

Историја ријечи σύμβολον од првих свједочанстава у V в. пр. Хр. до IV в. по Хр. обрађена је у темељној Миријевој студији (MÜRİ 1931)⁵⁷⁰. Она за централни задатак

⁵⁶⁵ Уп. *De vita contemplativa* 28-29: ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πατριὸν φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυσμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης. В. и *De specialibus legibus* 1.287.

⁵⁶⁶ Поменута Отеова студија ту тему исцрпно обрађује. Он и други истраживачи мисле да у много чему Филоново схватање језика одговара и поменутом схватању Терапеута.

⁵⁶⁷ Чини се да је он остао усамљен у томе да реторски концепт алегорије повеже тумачењем *хипоноја* и симбола. Егзегезе сличне провинијенције, код Плутарха и новоплатоничара, запуштају алегорију и корелате и инсистирају на енигми, симболу и њима припадајућим прилозима и глаголима. Помињана студија Марен Нихоф (NIENOFF 2011) показала је да је тада у Александрији постојао јак утицај аристотеловско-аристархијанске традиције и вјероватно да је ова специфичност код Филона њен одраз.

⁵⁶⁸ Честа је особина „реторског приступа“ да потенцира да алегорија не доводи до опскурности (која је мана стилу), него је онима са реторским кључем недвосмислено разазнатљива. Хераклит у свом дјелу о Хомеровим алегоријама каже једном приликом (по Бифијеру изазвано приговорима о самовољи тумача) да је Хомерова алегорија „опипљива“: ἐναργής. С друге стране преузима мистеријске слике „раскривања“, кроз које се очитује супротност концепта алегоријског у једном и другом домену. Уп. *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I 11; II 74.

⁵⁶⁹ Мора се узети у обзир и да су његова различита егзегетска дјела била намијењена различитој публици, па је и то засигурно бојило егзегетски израз..

⁵⁷⁰ У излагању које слиједи консултоване су и следеће студије, уже усмјерене на употребу *симбола* у новоплатонизму: СРОМЕ 1970 (опширна и исцрпна студија комплетно посвећена *симболу* код Јамблиха, Плотина, Порфирија и Прокла, које обрађује наведеним нехронолошким

узима развој значења ријечи, односно начин на који ријеч задобија нова значења. Симбол се првобитно односио на ствари које се могу саставити, ујединити (σύν + βάλλω) захваљујући чињеници да су првобитно биле једно⁵⁷¹. Прва употреба коју Мири наводи односи се на знамење којим се по обичају утврђивало гостинско пријатељство. То је у почетку био предмет (ἀστράγαλος или др.) преполовљен на два дијела од којих један остаје код домаћина а други се даје госту на растанку, а по којима су се носиоци те везе или њихови ближњи и насљедници међусобно препознавали при поновном сусрету. Слично томе, Мири наводи употребе гдје су се симболом означавале припадајуће половине или већи број знамења (попут

редослиједом; користан је његов осврт на етимологију ријечи и нацрт историје употребе приложен као додатак студији, стр. 201-211), DILLON 1975; COULTER 1976: 60-72; SHEPPARD 1980: 145-161, STRUCK 2007: 77 и даље. Буркерт (BURKERT 1972: 166-192) обрађује Питагорине изреке које су се називале симбола или акузмата, те симбол у употреби у мистеријама у BURKERT 1990: 48-50. Са различитих аспеката и у контексту различитих домена људске дјелатности тему сагледавају прилози у LURKER (ed.) 1982.

⁵⁷¹ Семантички рукавци које Мири (MÜRI 1931) издваја нису објективне и непорециве категорије, него неизбежно зависе од језичког „осјећаја“ и тумачења мјеста у тексту којим се расвјетљава конкретна семантичка вриједност ту употребљеног „симбола“. Наше излагање у том смислу прави благе модификације и неће биљежити систематски све опаске на његов приказ јер нам није тема симбол у свој својој ширини, него у опсегу релевантном за алегорезу и начин на који се та релевантност изградила. Страк (STRUCK 2007) преуређује Миријеву анализу (јер му се то чини логичним с обзиром на генезу концепата везаних за термин симбол, онако како је он види) и узима значење „to agree“ као првобитно значење глагола συμβάλλω, из кога изводи закључак да рани симбол указује по договору „indicate by agreement“, у лингвистичком смислу по конвенцији „by convention“ (STRUCK 2007: 78), те да је мистеријско-ексклузивистички контекст подигао симбол на ниво шире употребе у „књижевној критици“ (стр. 107). Страк не дефинише том приликом наведену ширу употребу, при чему ништа мање није проблематичан опис контекста у коме се термин јавља као контекста књижевне критике, који ваљда треба да обухвати тумачења попут Хрисипових, Проклових и Јамблихових. Стракова видна заинтересованост за историју концепта симбола релевантних за модерну књижевну критику утиче на тумачење извора које одабира и придаје им тонове који по нама они немају или, у најмању руку, не постоји довољно основа да се тврди да имају. Овдје нема мјеста за осврт на студију, која је занимљива због намјере да сагледа тенденције које одударају од „аристотеловских“ у рецепцији писаног стваралаштва, али ствари сагледава исувише поједностављено раздвајајући листом ауторе у аристотеловски и антиаристотеловски ров, правећи при том бој и гдје га нема, и саучеснике од аутора који су били посвећени одиста разноврсним дјелима и научима. Тако је код њега алегореза обиљежје антиаристотеловаца, но ми имамо алегоретске трагове свуда по уџбеницима, у настави и реторици, а међу „алегористима“ срећемо и наклоност за аристотеловске поетске принципе. Груписање аутора текста са *Дервенског папируса*, Псеудо-Плутарха и стоика у један табор крајње је упитно. То што ми њихову дјелатност препознајемо као алегорезу је једно, а друго је какав је карактер тих алегореза, колико су оне одиста међусобно сродне и с којим мотивима и у склопу какве дјелатности су практиковане. Као један од многих сличних примјера нека буде наведен закључак на стр. 150, гдје се из Корнутовог коментара о начину на који пјесници третирају мит, закључује да је у питању специфичан поглед на пјеснике (који су само преносиоци скривене мудрости). Тема Корнутова у том дјелу међутим нису пјесници, њихове стваралачке намјере и пјесништво, него грађа која се код њих налази. О његовим погледима на пјесништво би се могло сазнати у његовим изгубљеним реторским дјелима и ту сигурно пјесници фигуришу у својој главној функцији, која је у том домену схватана „аристотеловски“, што би рекао Страк. Нема ничега у Корнутовом *Компендијуму* што би упућивало или изискивало да се претпостави другачије. Теоретски је све могуће, али основа за такву претпоставку нема, јер то нису непомирљиве ствари.

печатних знакова σφραγίδες), која су међусобно кореспондирала и могла да послуже као легитимација и у случају кад више људи успоставља одређену повезаност. Одатле, од симбола као знака за распознавање (уп. LSJ I), ширила се употреба везана за различите договоре и доказивање преузетих обавеза (уп. LSJ II). Међутим поред тог семантичког рукавца који се тицао правног смисла, развила се на другој страни његова употреба као одреднице за различите врста *знака* (уп. LSJ III), попут свјетлосног знака којим се оглашавају бродови код Есхила (φυλάσσω λαμπάδος τό σύμβολον, *Agamemnon* 8), знака побједе на Истамским играма односно вијенца код Калимаха (θήσουσιν νίκης σύμβολον Ἴσθμιάδος, *Aetia* fr. 59.7), знака да долази ново годишње доба код Плутарха (κρωγμός τῆς κορώνης χειμῶνος σύμβολον, *Fragmenta* 94, ed. SANDBACH), знака болести у медицини (τὸ πρῆγμα τῆς νόσου φέρει τὰ ζύμβολα, Аретеј, *De curatione diuturnorum morborum libri duo* 1.4.14), као и знака од богова код Пиндара (σύμβολον πράξιος ἔσσομένης θεόθεν, *Olympia* XII, 7-8)⁵⁷². У овој последњој употреби симбол се често среће и то у различитим врстама прорицања (да означи лет птица, изненадни догађај друге врсте или знаковите ријечи и сл.). Мири пише да симбол у тој семантичкој линији означава *конкретни* знак на основу кога се о нечему припадајућем закључује или се у уму призива представа о њему, при чему се претпоставља *природна* или *вољно створена* повезаност између знака на основу кога се закључује и објекта закључивања или призивања (1931: 16/17). Симбол као *знак* по Мирију не проистиче из претходно поменуте именске употребе, иако јој је често близак, већ стоји под утицајем употребе глагола и у континуитету с њом (1931: 17/18)⁵⁷³. Међу многа значења глагола συμβάλλω која произлазе из

⁵⁷² Том низу припадају и знаци-симболи у математици, музици, те у истом духу код Аристотела и *ријечи* јер се њима означава неки (договорени) садржај, и оне повезују читаоца-слушаоца са тим садржајем. LSJ IV и V су специфичне конкретизације који омогућује да се појми вриједност нечега, наиме тегови и новчић.

⁵⁷³ Кроме (СРОМЕ 1970) такође сматра да глагол συμβάλλω закриљује све употребе именице, односно да се идеја изражена у глаголу чује у сваком симболу. Страк пак мисли да Мири гријеши доводећи употребу симбола у овом рукавцу у везу са глаголском употребом, за шта му је „филолошки аргумент“ сам Миријев налаз да би симболон значио „оно на основу чега се тумачи“, а не „оно што се тумачи“ (STRUCK 2007: 107, нап. 76). Два су пропуста овдје: прво, Мири није уже одредио употребу припадајућег глагола као *тумачити*, већ је говорио о континуитету са употребом глагола уопште која подразумеива шире семантичко поље; друго, у случајевима које Мири и Страк анализирају *симболон* примарно одиста јесте *знак уз помоћ кога се разумије/закључује/тумачи* нешто (у нашим примјерима да повратници пристижу, да ће ускоро зима, шта богови откривају о будућности и сл.), односно име ствари у којој је здруживање/повезивање испољава, дакле *спој, спона*. Не тумачи се сам знак него уз помоћ њега сагледава објект тумачења (и управо је то чест пратилац и симбола у алегорези, та његова „посредност“, на основу њега се закључује о нечем другом, и то друго је предмет тумачења а не сам знак, који често функционише као симптом, гдје тумач личи на лијечника који настоји да одгонетне болест или донесе закључке о њеном карактеру

здруживања људи или ствари⁵⁷⁴, проминентно је било и *поредити* па тако и поредити ради закључивања, па отуд просто и за *закључивати, тумачити*⁵⁷⁵. У побројаним примјерима симбола као знака и назнаке видимо да су у питању конкретне појаве путем којих се нешто *сагледава* (побједа), *промишља* (болест), *закључује* (да неко или нешто пристиже), *тумачи* (будући догађаји) и слично. Отуда је $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ често *знак* у смислу *показатељ*, а Мири додаје чак и *доказ*. У тој функцији симбол стоји, како то Кроне (1970: 210) формулише, *између* онога што *треба појмити* и онога *који поима*: симбол побједе између побједника и оних којима је стало да знају ко је побједник, симбол као симптом између болести и љекара, симбол као знак прispјећа између оних који пристижу и оних који им се надају⁵⁷⁶. Та његова посредност видљива је и у каснијој употреби, и долази до најјачег изражаја у позноантичким филозофско-религијским кружоцима, гдје симбол постаје спона са вишим редом стварности, која је сама непојамна осим кроз симболе. Код Јамблиха симбол међутим није само спона која омогућава да се назре онострано као својеврстан овостварени медијум, него и сам припада божанској стварности, чији траг носи у себи, те је као такав способан да „узвиси“ оно с чим долази у контакт⁵⁷⁷. Јамблихова идеја симбола у филозофско-теургијском контексту код Прокла је обрађена у контексту пјесништва и мита који по њему симболично представљају божанско. По његовом излагању пјесништво је само по себи, као и све ствари, па тако и ствари о којима је ријеч у пјесништву, симбол. Будући суштински везан за оно чега је заступник у реду стварности у којем је појмљив, а што само припада вишем реду стварности, симбол омогућује души која је у стању да препозна његово симболично *заступништво* да се пропне ка божанском. Из истог разлога Прокло сматра да симболично пјесништво није за

препознајући симптоме. Паралела са симптомом је особито упутна за поједине ауторе који су чудноватости у тексту видјели безмало као израслине, које сигнализују да текст захтијева „терапију“ или „лијек“, односно посебан третман да би се установило шта се иза слова дешава.

⁵⁷⁴ Најприје бацањем једних на друге, ка другима (нпр. војници у борби код Хомера, Г 70, па надаље), па затим подразумијева низ врста здруживања, сусретања и укрштања, физичке и умствене природе.

⁵⁷⁵ В. LSJ ‘ $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\lambda\omega$ ’ III.

⁵⁷⁶ И у том смислу је он поприште радње изражене глаголом $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\lambda\omega$. Мири упоређује сродна именска образовања која прате друге превербалне сложенице од $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ ($\text{προβ}\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$, $\text{ἐμβ}\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$, $\text{ἐκβ}\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$) и имају вокализам -ο у основи, за разлику од нулте базе у презентској основи глагола. Наиме, именице прве деklinације -βολη су обично апстрактне, мушке именица -βολος *nomen agentis*, а именица средњег рода типа -βολων *nomen rei qua agitur*.

⁵⁷⁷ О томе је било ријечи у прегледу.

свакога, него за оне упућене у мистерије⁵⁷⁸. Символи су ту, према метафизичкој схеми, о којој је било ријечи у прегледу, љествица којом се упућени читалац успиње до сусрета с божанским, а не просто до разумијевања неког исказа о њему⁵⁷⁹. У егзегези код Прокла истакнут је и термин *икона* (εἰκών)⁵⁸⁰. У сродним контекстима, дакле гдје је ријеч о миту, некој причи, књижевној слици, дијелу текста или цјелини текста (Платоновог дијалога⁵⁸¹) која нешто упризорава, понегдје се, како пише Дилон (DILLON 1976), чини да симбол и икона функционишу као синоними а понегдје као битно различите појмови. Тамо гдје Дилон региструје њихову супротстављеност мисли да би се она могла заснивати на двије тачке. Прва, од секундарног значаја, јесте да је мит симбол стога што нема лијепу или прикладну спољашњост, док је икона, попут Платонових „пречишћених митова“ којима је страна свака скарадноост (DILLON 1976: 251), има. Но оно што му се чини битнијим јесте да симбол, односно наратив који конституише симбол може да стоји сам за себе као прост наратив, док наратив као икона не може бити перципиран као прича која има значење сама по себи. Прокло није доследан у супротстављању два термина, али тамо гдје се Дилону чини да он њима настоји да изнијансира неку разлику посриједи би била заправо разлика у врсти приче, која у пречишћеном миту јасно упућује на нешто друго односно представља нешто друго, као статуа неког знаменитог човјека (која није знаменитост ако тај човјек не постоји), док је пјеснички мит прича која може да се појми као аутономна и не упућује директно ни на шта друго (1976: 252). У случају *иконе* оно што она представља *аналогijом* (ἀναλογία) се доводи у везу с њом, но та врста саобразности не мора да постоји код симбола који не мора бити *сличан* оном на шта се односи⁵⁸².

⁵⁷⁸ Прокло раздваја пјесништво које образује сликама, које припада домену философије, од симболичног пјесништва које припада домену мистерија у смислу тајанственог искуства спајања са божанским.

⁵⁷⁹ Но таква његова улога се више види у неколико теоријских опаски које су поменуте у Прегледу, него у самој пракси егзегезе.

⁵⁸⁰ Одговара глаголу ἴσκει „личити, бити сличан“, који је заправо перфекат (τέλεικα) који се употребљава у презентском значењу (презент би гласио *εἶκω). Наша именица показује е-базу: εἶκ- (нулта база у ἴκελος) и у општој употреби подразумемијева представу подударну са моделом који одражава, на примјер статуу или одраз у огледалу.

⁵⁸¹ Гдје су најчешће учесници у дијалогу (и њихов однос) аналогни елементима умствене стварности.

⁵⁸² У начелу истраживачи пишу о мистици симбола код Прокла, који представља оно што се не може исказати, док је икона оно што се може исказати сличном сликом (аналогija је начин на који је нешто из ниже стварности икона нечега из више стварности). В. SHEPPARD 1980: 198 и даље, која наводи становишта и из других старијих студија и напомену 105 на 199 стр. Међутим чини се да Прокло није доследан у употреби тих термина те их је тешко апсолутно одредити, што тематизује Дилон у овдје помињаном чланку.

У Прокловој егзегези један исти приказ може бити саобразан са више елемената ноетичке стварности уколико је могуће утврдити више *тачних* аналогија. Аналогију Дилон назива *принципом алегорезе*. Сходно концепту који се иза ње назире, аналогија о којој је ријеч не доживљава се као продукт произвољно уочених и наглашених сличности, него као реални систем кореспонденција, који постоји независно од воље посматрача и његове способности да је уочи. Принцип наликује начину на који геометрија и њени симболи заступају реалност на коју се односе, заснивајући се на одређеним и објективним законитостима.

Прокло о систему икона и симбола говори као о питагорејским појмовима. Чест је суд да до поимања симбола налик ономе код Јамблиха и новоплатоничара последије њега долази под утицајем употребе симбола у домену мистерија, за који су питагорејци значајан путоказ. Наиме, претпоставља се да одатле долази схватање да симбол није само нешто што упућује на *свето*, него може бити и *свет* по себи. Није међутим ни у том контексту, колико он посредно може да се наслутити, симбол једнозначан појам. Ријеч симбол може да означава, у духу првог помињаног семантичког рукавца, предмете, писане и усмене изразе чији значај је познат само упућенима, члановима одређене групе који се тим путем међусобно препознају и у стању су да на тај начин успоставе и хијерархију унутар своје групе. Истраживачи сматрају многе питагорејске праксе блиским мистеријском менталитету. Питагорејци су, на примјер, имали утврђен знак којим су означавали мјеста на којима су били или лозинку којом су се међусобно распознавали. Питагорине изреке, кратка учења и упутства⁵⁸³, која су се преносила усмено и неупућенима дјеловала загонетно, називала су се ἀκούσματα или σύμβολα. Помињали смо већ збирке таквих Питагориних симбола и Анаксимандрово дјело из IV вијека посвећено њиховом тумачењу⁵⁸⁴. Послије Анаксимандра, а прије I в. старе ере, истом темом се бавио Андрокид, који је Питагорине симболе доживљавао као енигме. О томе се закључује по сачуваним цитатима и свједочанствима о његовом дјелу. Трифон у спису *О тропима* (193) помиње Андрокида приликом обраде

⁵⁸³ Кратке форме у облику питања (τί ἔστι, τί μάλιστα, τί πρακτέον) и одговора. Буркерт налази многе сличности између Питагориних симбола и упустава и забрана карактеристичних за многе друге култове (BURKERT 1972: 177-178) и традиционалне табуе, те стога закључује да оне изворно нису (загонетном формом) закопрењена здраворазумска мудрост, него древне магијско-ритуалне заповијести, које се временом тумачењем преводу у домен мудроносних поука.

⁵⁸⁴ В. II 2.4; 2,6.

енигме, као тропа који је мрачнији, непрозирнији од алегорије⁵⁸⁵. Међу разнородним примјерима који поткрепљују ту дефиницију наводи се и његово тумачење Питагориних симбола.

И премда су мистерије, будући поникле из тежње за живим и дјелатним односом са светим, скупа са симболом као знаком од бога у дивинаторној пракси⁵⁸⁶ главни инкубатор симболичног у највишем смислу⁵⁸⁷, у алегорези се симбол јавља често у базичном смислу нечега конкретног, што је поред очигледне примарне функције способно да „отјелотвори“ и представу о нечему апстрактном. Симбол отуд често задржава изражен посреднички, медијумски призив⁵⁸⁸. За разлику од енигме и алегорије, које подразумевају врсту говора и концептуално су везане за опредмећење нечега у језику⁵⁸⁹, симбол је иницијално и на врхунцу појмовног развоја опредмећење у стварности, путем кога се нешто казује. Слично томе, поменули смо да се *хиноноја* код Филона осјећа као средство алегорије⁵⁹⁰, при чему је разлика што је та циљана спознаја садржана у *хиноноји*, а симбол само води к њој.

Прва сачувана појава симбола у рјечнику алегорезе налази се код Хрисипа. О његовој егзегези свједоче каснији аутори, али како се термин јавља учестало и у дословним цитатима вјерује се да припада изворно његовом рјечнику, с тим да он према једном цитату помиње неименоване друге који митску причу сматрају симболом одређеног схватања (SVF II 908⁵⁹¹). Мири симболу ту не даје велику тежину⁵⁹², него га на том и пратећем мјесту (SVF II 909⁵⁹³) разуме као *показатељ*

⁵⁸⁵ Стога што се по њему код алегорије срећемо с непрозирношћу или у изразу или у мисли, а код енигме у обе сфере, 193.16-17: διαφέρει δὲ ἀλληγορίας, ὅτι ἢ μὲν ἀμαυροῦται ἢ λέξει ἢ διανοίᾳ, τὸ [αἴνιγμα] δὲ καθ' ἑκάτερον.

⁵⁸⁶ Кроме даје предност овом другом као исходишту новоплатонистичког симбола а на бази Платиновог сагледавања Платоновог учења о односу између идеја и отјелотворења у материји.

⁵⁸⁷ Као пут до метафизичке истине коју није могуће изразити другачије до путем симбола. (Ту истину Мири ставља у опозицију према природословним и антрополошким учењима, и степенује ју изнад њих.)

⁵⁸⁸ διὰ συμβόλων / κατὰ σύμβολον уобичајене су синтагме које се јављају уз неки глагол усменог преношења.

⁵⁸⁹ И у том смислу и оне могу бити *средство*, као врста говора путем кога се нешто исказује, саопштава, излаже итд. δι' αἰνιγμάτων, δι' ἀλληγορίας/κατ' ἀλληγορίαν

⁵⁹⁰ Код њега и другдје мимо алегорије δι' ὑπονοίας/καθ' ὑπόνοιαν.

⁵⁹¹ τὸ γὰρ τῆν Ἀθηναίων, μῆτιν οὖσαν καὶ οἶον φρόνησιν, ἐκ τῆς κεφαλῆς γενέσθαι τοῦ Διὸς σύμβολόν φασιν εἶναι τοῦ ταύτη τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι.

⁵⁹² Тим више што је на другим мјестима он просто знак, а συμβολικῶς гестом одговорити на питање (знаком показати).

⁵⁹³ Τὰ μὲν οὖν περὶ τῆς Ἀθηναίων λεγόμενα τοιαῦτά ἐστιν, ἄλλου τινὸς συμβόλου ποιοῦντ' ἔμφασιν. По Миријевом тумачењу, превод би био: „Наиме тако гласи оно што се говори о Атени, одајући утисак да је показатељ (симбол) нечег другог“. Поједини аутори тумаче да ἄλλου τινὸς συμβόλου треба схватити као „неког другог симбола“, подразумевајући да симбол може да са односи и на означено знаком, па у описним преводима је то „различито алегоријско значење“ (DE LACY 1981: 227).

или доказ (*indicium, Anzeichen, Beweis* 1931: 27). Наиме, Хрисип оспорава схватање мита о рођењу Атене из Зевсове главе по коме је у питању симбол за то да се владајући дио душе (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος), односно разборитост, налази у глави. Он пак настоји да покаже, путем исцрпније верзије мита код Хесиода, да се разум испољава путем главе⁵⁹⁴, а да борави у области трупа. Када Хрисип образложи начин на који се шира верзија слаже са његовим схватањем, он истиче да и независно од Хесиодове верзије када се каже да се Атина родила из Зевсове главе, не имплицира се нужно да је у њој и настала. Стога закључује да је мит о Атени и Зевсу „бољи симбол“ за другу (његову) теорију⁵⁹⁵. Мири говори о природном помјерању од симбола као знака показатеља ка ономе који има заступнички карактер (*repräsentierendes Zeichen*), с тим да су оба значења присутна у самом потенцијалу знака (28-29). Знаковитост симбола у овом случају одиста има ноту показатеља⁵⁹⁶. Да је ријеч о митском наративу као ауторативној грађи у којој је неко схватање *назначено*, потврђује пратећа и закључна реченица⁵⁹⁷ у којој се однос мита (у детаљнијој и потпунијем облику) према (од Хрисипа) изложеној теорији описује са ἀποσημαίνω. Страк (STRUCK 2007: 220 и даље) другачије сагледава симбол код Хрисипа. Назива га књижевним симболом (*literary symbol*) из неког разлога⁵⁹⁸ и настојећи да га повеже са стоичким онтолошким и филолошким тероријама даје му нарочито значење. То значење не дефинише уже, него описно

Међутим, ако се узму у обзир и симболи који се у истом контексту даље појављују, чини се да не треба преучитавати у његов симбол. Он јесте знак, који назначује неко схватање, у овом случају антрополошко. Он јесте у том смислу и показатељ да су митотворци имали одређено антрополошко схватање кад су стварали митску причу. На тај начин се митови и данас читају.

⁵⁹⁴ Конкретније кроз уста, те да је Атина разборитост која се испољава говором, а претходно прогутана Метис, њена мајка, показатељ је гдје је извор разборитог говора.

⁵⁹⁵ οὐ γὰρ ἐν τῇ κεφαλῇ φησιν αὐτὴν γενέσθαι, εἰ μὴ τινες διαστρέφοντες ἢ παραλλάττοντες τὸν λόγον, ἐξελεῖν ταύτη γινομένην ἄλλως ἔροιντο· ὥστε μᾶλλον καὶ τοῦτο σύμβολον πρὸς τὸν ἕτερον εἶναι, ὡς ἔφη· καθ' ὃν λόγον παραγινόμενον καὶ ἐκ τῆς κορυφῆς λέγεται γενέσθαι, τῶν τοιούτων παραλλαγῶν κατὰ σύμβολον γινομένων πλειόνων· Упореди цитат Хрисипа код Гелија (SVF III, Appx. II, XXVIII fr. 1: Παρθένος δὲ εἶναι λέγεται κατὰ σύμβολον τοῦ ἀδιάφθορος εἶναι καὶ μηδαμῶς ἐνδιδόναι τοῖς κακούργοις...

⁵⁹⁶ Мири повлачи паралелу са одјелком код Хераклита 48.1: Ταυτὶ μὲν οὖν ἀθρόα τεκμήρια τοῦ σφαιροειδῆ τὸν κόσμον εἶναι παρ' Ὀμήρω, τὸ δ' ἐναργέστατον ἐστὶ σύμβολον τῆς Ἀχιλλέως ἀσπίδος κατασκευῆς. Симбол као знак који нешто доказује и симбол као знак који заступа сапостоје код Хераклита, уп. 24.3: Ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησί· Код њега налазимо и припадајући придјев συμβολικός (24.1: Καὶ περὶ αὐτοῦ μηδεὶς λεγέτω, πῶς μὲν ὁ αἰθὴρ проσαγορεύεται Ζεὺς, Αἴδη δ' ὀνομάζει τὸν ἄερα καὶ συμβολικοῖς ὀνόμασι τὴν φιλοσοφίαν ἀμαυροῖ·) и прилог συμβολικῶς λέγω/φιλοσοφῶ (26.10, 66.5, 74.1).

⁵⁹⁷ τὰ γὰρ ἐν αὐτοῖς γινόμενα τεχνικὰ κατὰ τὴν κεφαλὴν ἐξιόντα μάλιστα ἀποσημαίνει τὸν προειρημένον λόγον.

⁵⁹⁸ Чини се да је то с разлога што материју коју Хрисип тумачи Страк доживљава као литерарну. Међутим, то није довољан разлог да се Хрисипова интерпретација означи као књижевна, она сама је била дио његове расправе *О души*.

сходно начину на који разумије и преводи текст. У основи сматра да већ ту симбол није просто репрезентативне природе, него „успоставља семантичке везе кроз онтолошке“ (140). Те онтолошке везе се заснивају на божанском и у свему присутном пνεῦμα и принципу *логоса*, који се испољавају другачије у различитим стварима, које се стога препознају под различитим називима. Симбол би по Страку играо улогу тамо гдје постоји подударност у суштини ствари, која се, с обзиром на њихову припадност различитим доменама, не манифестује као таква. Тај принцип сагледавања стварности је несумњиво битна компонента Хрисипове и сличне егзегезе, о чему је било ријечи у историјском прегледу, али остало нам је нејасно како Страк замишља да се он одражава на *појам симбола* код Хрисипа. Његова обрада тог питања час третира поједине ријечи као симбол час цјелокупну причу, те оставља недоумице у вези с тим на који особен начин се онтолошка структура коју излаже односи на *симбол* за разлику од језика уопште и да ли, по његовом виђењу, Хрисипов симбол припада домену језика или обрнуто, језик припада домену симбола⁵⁹⁹. Ако оставимо Стракову тезу по страни, тешко је уочити разлику између употребе симбола код Хрисипа и касније код Корнута. Код другог, на примјер, налазимо да је скептар симбол Зевсове владарске моћи (9.4 τὸ δὲ σκῆπτρον τῆς δυναστείας αὐτοῦ σύμβολόν ἐστι), да су змије свијене око Хермесовог штапа симбол да он осваја и очарава и оне звијерима налик (16.18 ... σύμβολόν εἰσι τοῦ καὶ τοὺς θηριώδεις ὑπ’ αὐτοῦ κηλεῖσθαι καὶ καταθέλγεσθαι), да је Атенина дјевственост симбол њене чистоте и непорочности (20.3 ἡ δὲ παρθενία αὐτῆς τοῦ καθαρῶ καὶ ἀμιάντου σύμβολόν ἐστι) и слично. Последње је симбол о којем је говорио и Хрисип. И у свим тим и сличним случајевима употреба ријечи симбол природно извире из употребе симбола и ван алегорезе, односно симбола као конкретне слике и(ли) прилике која заступа шири и(ли) апстрактни концепт. Па тако код Корнута читамо да је једно од могућих објашњења обичаја да се уз Хермесову статуу прилажу каменчићи и то да се то чини као симбол тога што се разум који на уста излази састоји из малих дијелова (16.13 προσωρεύουσι δὲ τοὺς λίθους τοῖς Ἑρμαῖς ... πρὸς σύμβολον τοῦ ἐκ μικρῶν μερῶν συνεστάναι τὸν προφορικὸν λόγον). Јасно је да је симбол у последњем примјеру „скован“, односно да се намјерно нешто испољава

⁵⁹⁹ При том Страк алудира на, по нама вјештачку, везу између Аристотелове употребе симбола за ријечи. Код Аристотела су ријечи знакови који носе договорено значење, па отуд симболи у оном најопштијем смислу. Страк мисли да Хрисипов симбол одјекује опозиционим становиштем према којем ријечи имају природна, а не договорена значења.

симболично. То скупа са Корнутовом опаском да су „стари философирали кроз енигму и симболе“⁶⁰⁰ из које се види да он сматра да су митотворци намјерно изражавали своја схватања симболично, показује да се симболи у његовом дјелу држе за смишљено образоване преносиоце философије. Не можемо бити сигурни да код Хрисипа они нису „нехотични“ показатељи схватања и предоџби људи, у смислу да људски израз осим онога што настоји да изрази открива узгред и друге ствари о говорнику, његовом расуђивању и поријеклу онога што говори⁶⁰¹.

У сваком случају се чини да није ријеч о некој нарочитој концепцији симбола као појма који би био кључан за ту егзегезу. Нарочита концепција постоји, али се тиче поимања стварности и начина на који се оно одражава у језику и свијести, и превасходно она одређује и наводи алегорезу. Појмови који се у егзегези упошљавају су секундарни, и као такви никад нису добили доминантну пажњу која би их строго издефинисала и опремила чврстим и постојаним техничким значењем на бази теорије на коју се ослања таква егзегеза. Намеће се једноставно објашњење за то. Егзегеза никад није постала предмет теорије, па тако није ни добила своју строгу терминологију. Када код Јамблиха срећемо поменућу разраду симбола није ријеч о симболу у тумачењу него у контемплативним и ритуалним путевима богопознања, а у пракси новоплатоничарске егзегезе симбол никад не изграђује посве неповредиву аутономију у смислу да је недвосмислено разграничен од других блиских појмова. Наиме, егзегеза се појављује у склопу других теорија – теорија о божанском, космосу, човјеку, поетици, реторици – и спонтано се користи појмовима припадајућих домена или општим рјечником. Другим ријечима, алегоријско тумачење је увијек више усмјерено на то безмало или само привидно неухватљиво које настоји да ухвати, сежући за свим што му се нађе при руци, него на разраду својих алатки и принципа лова.

Мит, односно прецизније митску сцену, митске карактере или њихове атрибуте као *знак* неког антрополошког или етичког схватања, космолошке или друге представе, срећемо и послије Корнута код свих каснијих писаца чија је

⁶⁰⁰ Οὕτω δ' ἂν ἤδη καὶ τᾶλλα τῶν μυθικῶς παρα δεδόσθαι περὶ θεῶν δοκούντων ἀναγαγεῖν ἐπὶ τὰ παραδειγματῆρα στοιχεῖα, ὧ παῖ, δύναιο, πεισθεῖς ὅτι οὐχ οἱ τυχόντες ἐγένοντο οἱ παλαιοί, ἀλλὰ καὶ συνίεναι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι.

⁶⁰¹ В. II 2.13.

алегореза сачувана, Плутарха, Филона⁶⁰², Хераклита и тако редом. У Филоновој егзегези присутни су и припадајући придјев *συμβολικός* и прилог *συμβολικῶς*, који потом постају учестали. Нарав тог *знака*, односно начин на који се он односи према идеји коју заступа, одређује шири контекст егзегезе, али и ужи, непосредни контекст у коме је ријеч употребљена.

3.5 Закључак

Истакнуте одреднице за алегоријско овдје су обрађене безмало у историјском слиједу у којем се појављују у сачуваним егзегетским списима⁶⁰³, но нови термин не потискује стари. То не треба да чуди јер, како смо видјели, они и нису синоними, иако се могу јавити као такви, већ садрже битне разлике у призвуку и семантичким бојама. Из свега реченог произлази и то да ниједан од ових термина није резервисан искључиво за алегорезу. У односу на друге поменуте термине, *хипоноја* се ријетко јавља. Поједини аутори избјегавају да користе *алегорију* и дају предност другим терминима, вјероватно као отклон према реторском концепту који пријети да суштину сведе у домен говора и избор начина изражавања. Најстарија сачувана експлицитна алегореза везана је за енигму, а енигма, о којој је било ријечи у уводу⁶⁰⁴, за диспаратет између начина, опсега или родова сазнања. Нешто се указује као енигматично с разлога што реципијент не посједује довољно знања да му оно буде јасно и разумљиво. Уколико тај јаз може да се премости енигма умире, енигматичност нестаје. У случају египатског религијског знања и хеленског философског на примјер, прво дјелује енигматично с аспекта другог. Енигматичност се развејава процесом саображавања, односно преводом с језика египатске религије на језик хеленске философије⁶⁰⁵. Наиме, они на исту тему говоре

⁶⁰² Код Филона се и с овог аспекта указују занимљива терминолошка чворишта алегорије, *хипоноје* и симбола која још нису добила пажњу коју завређују, нпр. *Vita contemplativa*, 28 *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πατριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης, те запажања о самим симболима, попут оних у ријечима који се могу само умом обухватити (а не разложити у језику): σύμβολα τὰ ἐν φωναῖς τῶν διανοίᾳ μόνη καταλαμβανομένων ἐστίν (*De Abrahamo* 119) или ἐτέραν δὲ ἤκουσα θεσπεσιῶν ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων (*De specialibus legibus* III 178).*

⁶⁰³ С изузетком симбола чији је помен у егзегетском смислу старији од алегорије.

⁶⁰⁴ В. II 1.2.1.

⁶⁰⁵ Тако код Плутарха или слично томе код Филона Мојсијеве књиге се коментаришу језиком хеленске философије. Тако функционише и митообразно пјесништво спрам ране философије

сопственим међусобно различитим *језицима*, и превод са једног језика на други је саображавање, а не просто превод, јер ти језици немају исту логику и истоврсну природу. То је отуд што они нису производ исте врсте сазнања и дјеловања, припадају различитим доменима, који могу имати мањи или виши степен подударности и комуникативности попут, на примјер, музичког, сликовног и математичког језика⁶⁰⁶. Алгоритија као стилска фигура настаје као плод такве врсте искуства, чији је рани примјер непосредно видљив у егзегези у спису из Дервенија. Она то искуство користи да би унутар једне структуре постигла ефекат енигматичности. Односно тамо гдје не постоји диспаратитет у природи домена – структурна разлика која изазива потребу за саображавањем, намјерно се уводи диспаратитет у истоврсну структуру, који имитира искуство сусрета са другачијом, страном структуром, искуство изласка из сопственог домена, а заправо је посриједи обична исказна стратегија, која ствара израз апсолутно разрјешив обичним преводом и којим се матични домен никад не напушта.

Осим код Плутарха, који алгоритију доживљава као нов термин, али га вјероватно и везује за реторске прераде философских интерпретација пјесника, избјегавање тог термина карактеристично је и за новоплатоничаре. Код њих је образац за алгорезу на одређен начин исти онај по коме функционише свијет и она се не тиче пјесништва у ужем смислу или пјесничке намјере, него продора у онострано, који је могућ и великом пјеснику. То онострано може само дјелимично и с одређеног аспекта бити предмет језика, али се да потпуније обухватити као предмет мишљења, чиме му се човјек и уподобљава. Алгореза у највишем смислу⁶⁰⁷ не производи дословни превод алгоритијски исказаног, него наводи мисао у одређену област и омогућује јој боравак тамо⁶⁰⁸. Језик ту није способан да изнесе мисао, али је у стању да је подржи, па се отуд природно алгореза најмање везује за феномен говора. Сличан концепт могуће је наћи већ код Филона, који је међутим карактеристичан по томе што не бјежи од алгоритије и говори о њој у

Аристотелових природословаца (φυσιολόγοι), гдје је архипримјер егзегеза Орфејевих енигми са *Дервенског папируса*.

⁶⁰⁶ Тај спој различитих домена читује се и у обрађеној посредничкој улози симбола.

⁶⁰⁷ Што не подразумијева сваку код њих сачувану алгорезу.

⁶⁰⁸ Омогућује мисли да сагледава више сапостојећих аналогија, размишља о аспектима умствене стварности на које *алгоритијско* упућује. (*Алгоритијско* је дакако само помоћни термин ове анализе и нема аналоган термин у изворима нити треба да наметне идеју да нешто тако постоји као истоврсно. Он је овдје просто начин да се ослови предмет тумачења која групишемо, који је разноврстан бар колико и сама тумачења.)

суперлативима. Приступ истом тексту у реторском и философско-теолошком духу од стране једног аутора није необична или нетипична појава. Ипак код аутора који нагињу реторици алегореза ће бити схваћена као и свако друго тумачење ауторског израза, а код оних других је реторски приступ нижег реда и претходи или потпомаже дубљу егзегезу текста, као на примјер код Порфирија. Но Филонова алегореза се издваја наглашеном позитивном рецепцијом реторског појма алегорије, који успијева да удоми у контекст философске, теолошке, дивинаторне и ониричке интерпретације, с прилично самосвојним резултатом.

Осим овдје обрађених термина уз различите индивидуалне описе и једноставне супститутивне формулације да је једно уствари друго, да се једно назива другим, или да се под једним мисли нешто друго и слично, честе су и формуле попут φυσικῶς/ἠθικῶς λέγει или препознавање да је нешто заправо φυσιολογία. У реторски обојеним радовима, попут Хераклитових Ὀμηρικὰ προβλήματα и Παρεκβολαὶ св. Евстатија, јавља се и концепт θεραπεία (μύθων)⁶⁰⁹ и θεραπεύω. То код Хераклита подразумијева у првом реду лијечење нездравих представа о боговима⁶¹⁰, а потом уопште дијелове текста који захтијевају неку врсту третмана ради осмишљавања. Θεραπεία се налази и као ознака за поступак у реторици којем би се ублажавало нешто што би могло да дјелује шокантно на публику. Помиње се у контексту семантичке фигуре *correctio* (προδιόρθωσις, ἐπιδιόρθωσις, ἀμφιδιόρθωσις) која представља врсту корективне бесједничке стратегије која претходи или прати нешто за шта се претпоставља да би код слушаоца могло да изазове негодовање или други тип негативне реакције⁶¹¹. Осим с лијечењем и терапијом, алегореза се у истом мисаоном оквиру доводи у везу и са противотровом и лијеком, ἀντιφάρμακον, φάρμακον. Могући импетус се може наћи код Платона који говори о противотрову за поезију у *Држави* (595b):

Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρήσθαι—οὐ γὰρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς—λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἶδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

⁶⁰⁹ Тако и у наслову дјела Хераклита Парадоксографа, в. преглед.

⁶¹⁰ В. Хераклит 6.1, 15.2. Уп. код Плутарха: ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι (*Quomodo adolescens* 20f). Лијечење алудира међутим не само да је у питању нешто болесно, него, по логици ствари, и да је то нешто што је (привидно или стварно) изгубило или бар има потенцијал да буде здраво. Лијечи се оно што одступа од устројства које је за његову суштину нужно.

⁶¹¹ В. LAUSBERG 2008⁴: §786.

Међу нама речено – нећете ме одати трагичким пјесницима и свим другима што стварају подражавањем – чини се да сва таква умјетност обогаљује мисли оних слушалаца, који немају као *противотров* познавање ствари онаквих какве јесу.

Поједини аутори користе посебне термине. Тако Прокло, који не употребљава термин алегорија, посеже за *χιπονοјом* и *αίνιττοιαι*, а најчешће за симболом, предмет своје алегорезе описује и као *εἰκῶν, σύνθημα, (τὰ) ἀπόρρητα*. У позној византијској егзегези Хомера јавља се и *ἀναγωγή*, термин који је обиљежје хришћанске егзегезе⁶¹² од раног периода, и ослања се на концепт о уздизању ка највишем, духовном смислу Светог писма.

⁶¹² У којој су проминентни термини, када није ријеч о дословном (*ῥητόν*) и историјском (*ιστορικόν*) смислу: *τύπος, (typus, figura, imago, forma, efficies), ἀλληγορία, θεωρία, τροπικός, ἀναγωγή*. Путоказ ка релевантној литератури може се наћи у KANNENGISSER 2004: 206-269.

III Искушења одисеје у алегоријским тумачењима до XII вијека

1. *Одисеја* и алегореза

1.1 Сачувана тумачења

Изузев у фрагментарним свједочанствима и напоменама уз стихове *Одисеје* у разним рукописима (схолије), интегрална алегореза Хомерове *Одисеје* сачувана је код Хераклита, Порфирија, Јована Цецеса и св. Евстатија Солунског. Коментари Цецеса и св. Евстатија прате ток спјева, тј. редослијед пјевања и стихова⁶¹³ у њима који заслужују појашњење а које дјелимично или у цјелини наводе. Прозни коментар архиепископа солунског *Опаске уз Хомерову „Одисеју“* (Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ὀδύσσειαν)⁶¹⁴ далеко је опсежнији и исцрпнији од стихованог Цецесовог⁶¹⁵. *Алегоријско* код Хомера је само једна од бројних тема које обрађује и није програмски централна као у Цецесовим *Алегоријама Одисеје* (Ἀλληγορίαι εἰς τὴν Ὀδύσσειαν)⁶¹⁶. Два старија дјела обимом су знатно скромнија. Хераклит коментарише *Одисеју* у дјелу чија је намјера да обради алегорије у оба спјева, *Хомерски проблеми у вези с Хомеровим алегоријама о боговима* (Ὀμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὀμηρος ἠλληγόρησεν⁶¹⁷)⁶¹⁸. *Одисејом* се бави након *Илијаде*⁶¹⁹, углавном пратећи слијед у спјеву, али усмјеравајући се само на поједине истакнуте епизоде. О Порфиријевом спису *О пећини нимфи у Одисеји* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδύσεια τῶν

⁶¹³ Код Евстатија ипак нису ријетка одступања кад стихове коментарише сходно теми која их повезује а не слиједу у епу.

⁶¹⁴ Цитира се као *Commentarii ad Homeri Odysseam*, према STALLBAUM 2010, репринту издања (vol. I-II) из 1825-1826. У питању је издање без критичких напомена, идентификација цитата и референци, спорно је распоређење интерпункција итд. За разлику од одличног издања коментара уз *Илијаду*, коментари уз *Одисеју* још чекају на достојног приређивача. Уобичајени назив за коментаре је ὑπομνήματα; неки сматрају да наслов παρεκβολαὶ треба да звучи скромније од ὑπομνήματα.

⁶¹⁵ Ради грубе поредбе обима дјела треба навести да Цецесов коментар броји мање од 30 000 ријечи, док коментар св. Евстатија више од 550 000 ријечи! Хераклитово дјело које се тиче оба спјева има свега пар стотина више од 14 000 ријечи, а Порфиријев састав нешто мање од 5000 ријечи.

⁶¹⁶ Цитира се као *Allegoriae Odysseae*, према издању: HUNGER 1955/1956.

⁶¹⁷ Варијанта наслова у рукопису из XIII вијека (Ambr. В 99 sup.) под којом се најчешће наводи.

⁶¹⁸ Уз издање BUFFIÈRE 1962 ваља имати на уму текстуалне напомене у PONTANI 2005: 41-53.

⁶¹⁹ Која је као и код других егзегета више обрађена.

υιμφοῶν ἄντρον)⁶²⁰ говори се често као о есеју или трактату. У њему он заправо тумачи само једну слику, слику пећине нимфи у Форкиновој луци, пред којом се затекао Одисеј при повратку на Итаку. Кроз ту једну слику осврће се сажето на главну радњу и смисао цјелокупног епа.

Наведена дјела чине главни извор наше предстојеће анализе, која ће укључити схолије⁶²¹ и спорадично друга фрагментарна или имплицитна свједочанства тамо гдје су она од извјесног компаративног значаја. У овом поглављу нам је циљ да укратко представимо контекст у коме сваки од ових аутора излаже своје тумачење и њихов начелни однос према Хомеру и епу о Одисеју. Суштина тог односа огледа се у алегоријској рецепцији *одисеје* као путовања у којем се јунак, човјек или душа сама, суочава са низом искушења. **Жариште** алегорезе јесу епизоде у којима се Одисеј сусреће са различитим напастима и које стављају на пробу његову врлину. У зависности од тумача и мисаоне позадине која уоквирује његов приступ Хомеру разликују се димензије које се придају том страдалном путовању, нарав субјекта који је искушењу изложен и карактер искушења.

Тумачења у наведеним егзегетским дјелима већином нису оригинална. Потрага „за оригиналним ауторима“ није најсврхисходније прегнуће кад је ријеч о овом

⁶²⁰ Цитира се као *De antro nympharum*, према издању групе приређивача који су изабрали да себе потпишу као 'SEMINAR CLASSICS 609', Buffalo 1969. Консултовано је и старије издање: NAUCK 1886.

⁶²¹ Објављене у DINDORF 1855. То је још увијек једино издање које покрива и пјевања релевантна за нашу тему (ако се изузму *scholia minora* која садрже само кратке напомене). У питању су интерлинеарне или маргиналне биљешке прикупљене из различитих рукописа, које воде поријекло из различитих приручника (садржај дакако може бити прерађен или цитиран), различитих периода и често су редиговане од више руку. Приређивачи теже да издвоје биљешке које се ослањају на античку егзегезу, а све видно познијег (византијског) карактера систематски је изостављано (или је укључено зато што је грешком идентификовано као старије). Традиционална подјела схолија уз *Илијаду* познаје 3 групације: „А“ схолије, које се највећим дијелом ослањају на александринце; „БТ“ схолије, која се мање баве критиком текста и више објашњењима садржаја и већином се ослањају на позноантички коментар (често се називају *scholia exegetica*); „D“ схолије или тзв. *scholia minora*, које су најбројније и обично садрже кратке напомене о именима и стварима, разјашњења ријечи и препричане митове, хетерогеног су поријекла и старије су од оних у прве двије групе (које се једним именом називају *scholia maiora*), добрим дијелом су одраз школског амбијента у класичном раздобљу. Пошто је егзегеза *Одисеје* пратила егзегезу *Илијаде* (обично бивајући мањег обима), најважнији егзегетски извори којима се улази у траг зарад анализе схолија уз *Илијаду* (кључни налази изложени су у: Hartmut Erbse, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, vol. I, Berlin 1969) релевантни су и за схолије уз *Одисеју*. За основни увод у тему в. DISKEY 2007, која пописује и засебна издања схолија које потичу из дјела појединих коментатора. Међу главним недостацима Диндорфовог издања је тај што се оно ослања на мали број рукописа. Већ два прва тома Понтанијевог издања, која обухватају схолије само уз прва четири пјевања, у обиму далеко премашују Диндорфове схолије уз читаву *Одисеју*, што даје наслутити колико материјала тек треба да угледа свјетлост дана. „D“ схолије уз *Одисеју* приредила је као докторски рад Nicola Ernst, *Die D-Scholien zur Odyssee. Kritische Ausgabe*, Köln 2006.

корпусу, јер тамо гдје није ријеч о концептима особитим за поједина учења, најчешће би се улазило у траг тзв. „оригиналном фалсификату“. Ова и друга тумачења имају много заједничког са карактером максима и пословичне мудрости: могу бити приписана сваком јер носе поенту која је одређеном контексту блиска и свако ко се дотакао тог контекста могао ју је на овај или онај начин изрећи независно од оног другог. Тамо пак гдје је ријеч о запажањима која су обиљежена специфичним схватањима и терминима, биће више ријечи о могућим изворима и учењима на које су наслоњена. Ни ту, међутим, не можемо увијек бити сигурни да тумачење просто води поријекло из неке филозофске школе за коју се везују концепти који одјекују тумачењима. Могуће је да су хомерске парадигме имале карактер илустрације у школском дискурсу, што је временом у тој филозофској школи или ван ње утицало на читање Хомера⁶²². У ширем смислу, егзегеза класичне античке лектире дјелује као збирка задатака која се разрађује и дорађује у вијековном континуитету, гдје упркос бројним варијацијама у рјешењима заједнички нуклеус остаје препознатљив. У том смислу је упутније препознавати њене струје и циклусе, него строго разграничавати ауторства на пољу гдје сви тврде да оно што исписују припада Хомеру.

1.2 Тумачи и њихов Хомер

1.2.1 Хераклит

О спису који се приписује извјесном Хераклиту било је подробније ријечи у историјском прегледу алегорезе⁶²³, јер је погрешно доживљаван као (стоичка) парадигма тог егзегетског приступа. Из еклектичности учења која препознаје у Хомеровом алегоријском слоју јасно је да сам није близак ниједној одређеној философији и да обојеност одређених тумачења појединим филозофским концептима говори о усмјерењима његових извора. С обзиром на то да је сам аутор непознат, овдје ћемо се осврнути само на његов општи однос према *Одисеји*.

⁶²² Уп. паус у Платоновом *Федру* 259а и Хермијин коментар уз њега.

⁶²³ В. II 20.

Тумачењу алегорија у *Одисеји* окреће се након обрађене *Илијаде*, супротстављајући два спјева тематски, као пјесму о моралном карактеру (ήθική)⁶²⁴ и пјесму о сукобу и рату (ένανώνιος καί πολεμική), а поистовјећујући их по философском карактеру, искључиво исправном односу према боговима и енигматичном казивању (60). Затим обрађује сцену сусрета Телемаха и Атене (α) као унутарњи разговор младића који стиче зрелост и уразумљује се (61-63), те преображаје Протеја (δ 351-570) као слику космогоније (64-67.4). Хермеса код Калипсо (ε 51) схвата као убједљивост Одисејевих ријечи (67.5-7), помен Ориона и Зоре (ε 121-128) тумачи у палефатовском духу као сахрану младића у зору (68), а за сцену са Афродитом и Арејом (θ 266-366) наводи два могућа тумачења: или Хомер упућује на учење о љубави и раздору или је посриједи алегорија о вјештини ковања гвожђа (69). У следећем кораку се осврће на укупни алегоријски карактер Одисејевих лутања (70), те појединачно обрађује епизоду са Еолом (κ 1-28) који уствари представља период од дванаест мјесеци (71), сцену са Хермесом, моли и Кирком (κ 233-306) која у центру заправо има логос (72-73), те силазак у Хад (κ 504-540) гдје се бави именима ријека, Персефоне, Хада (74). Прије него што прелази на закључне ријечи (76-79) које се тичу оба спјева и Хомеровог третмана богова уопште, дотиче се још Теоклименовог пророчанства о судби просаца (υ 351-357) као алегорије о помрачењу сунца (75, 1-8) и Атенине улоге у Одисејевој освети (χ) као мудрости која је на његовој страни (75, 9-11).

Начелно одређење према сржи *Одисеје* налазимо сумирано у једној реченици (70.1):

Καθόλου δὲ τὴν Ὀδυσσεύως πλάνην, εἴ τις ἀκριβῶς ἐθέλει σκοπεῖν, ἡλληγορημένην εὐρήσει· πάσης γὰρ ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι τὸν Ὀδυσσεά παραστησάμενος ἑαυτῷ διὰ τοῦτο πεφιλοσόφηκεν, ἐπειδὴ τὰς ἐκνεμομένας τὸν ἀνθρώπινον βίον ἤχθηρε κακίας.

Ко год хоће пажљиво да проучи, наћи ће да је Одисејево лутање у цјелини осмишљено као алегорија. Наиме, [Хомер] је учинио Одисеја својеврсним оруђем сваке врлине и на тај начин заступником своје философије, јер је презирао зла која изједају људски живот.

Затим набраја низ зала с којима се Одисеј сусретао: егзотичну насладу код Лотофага и Кирке, гнијев који помућује разум у лику Киклопа, раскош и неумјереност у пићу

⁶²⁴ Традиционално одређење за *Одисеју* насупротив *Илијади*, присутно од Аристотела (*Poetica*, 1459b13-16) надаље. В. PONTANI 2005*: 222, нап. 170.

кроз алегорију Харибде, разне врсте бестидности кроз алегорију Сциле и неумјереност у јелу о којој је ријеч у епизоди са Хелијевим говедима. Из тумачења слиједи да је Одисејева путања заправо животна стаза врлине, која подразумијева обрачун⁶²⁵ човјека са самим собом у ситуацији кад га околности искушавају. Циљ је овладати самим собом и не предати се искушењима, односно стамено отпловити даље (ἐυκράτῶς παραπλεῖν).

1.2.2 Порфирије

Порфирије (233-305), најпознатији Платинов ученик, из родног Тира најприје је отишао у Атину гдје је био ученик чувеног Касија Лонгина током педесетих година трећег вијека. Тек потом је доспио у Рим (263), у Платинову школу. Писао је учено на широки спектар тема, међутим, мали дио његовог опуса је сачуван и треба претпоставити да су томе допринијели његови изразито непријатељски ставови према хришћанима. Особитог одјека имало је његово дјело *Против хришћана* (Κατὰ Χριστιανῶν, сачувано у фрагментима код отаца који полемису са њим) које одражава и мишљења угледника који ће пружити подршку Диоклецијановим суровим прогонима хришћана.⁶²⁶

За алегоријска тумачења *Одисеје* од изузетног значаја је његов спис *О пећини нимфи* у „*Одисеји*“, гдје полазећи од неколико Хомерових стихова (v 102-112) даје тумачење укупног епа. Осим због алегорезе, дјело је интересантно и по томе што путем једне слике из епа, коју исцрпно обрађује кроз вантекстуалне паралеле и интратекстуалне Хомерове путоказе, даје тумачење цјеловите епске приповијести. На дјелу је сусрет Порфиријевог врхунског филолошког образовања, чија је окосница увјерење да је сам Хомер свој најбољи тумач, са новоплатоничарским увјерењем о Једном као исходиштем свега, ка коме конвергира све што постоји а вриједно је егзегезе. Једно је неподијељено, савршено јединствено, његове еманације посједују одређен степен јединствености сразмјерно нивоу на ком се налазе у односу на једно. На исти начин и дјело посједује *јединственост* јер је дјело Нуса свога творца. Отуд је пажња која се поклања неком елементу, ма колико мали

⁶²⁵ Уп. πῆρῶ у 70.4.

⁶²⁶ По неким истраживачима Порфирије је и лично био у тој групи (нпр. Joseph BIDEZ, *Vie de Porhyre*, Gand 1913: 112). Неки хришћански писци су га сматрали отпадником од хришћанства. За извјесно се прихвата једино да је добро познавао хришћанску доктрину, као и Оригеново учење, кога је уживо слушао.

и наизглед безначајан био, увијек у функцији расвјетљавања укупне слике, интегралног дјела контролишућег ума творца.

Алегореза је егзегеза онога што несагледиво чини видљивим на начин пријемчив чулима, било да је управљена на вајарску или поетску представу⁶²⁷. Егзегезе је вриједно оно што одражава божанске сфере, што су у пракси дјела која испуњавају одређене естетске услове⁶²⁸, као дјела творца усмјереног ка умственој стварности и(ли) инспирисаног.

Порфирије је и писац *Хомерских питања* (Ὅμηρικὰ ζητήματα), жанра који се бави проблемима и рјешењима у духу дуговјеке традиције, чији пресјек даје већ Аристотел. Осим прве књиге, која је у цјелини сачувана у једном рукопису⁶²⁹, остатак се налази на маргинама разних преписа Хомерових епова⁶³⁰. Увријежена је претпоставка да егзегеза Хомерове пећине нимфи припада познијем периоду, док се његова *Хомерска питања* обично приписују његовој младости и другачијем приступу Хомеру, јер не садрже тзв. новоплатоничарску алегорезу која у *Одисеји* препознаје причу о борби душе да се одвоји од тијела и врати Једноме. 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 (особито у *Питањима*), не искључују један други. Коментарисање значења ријечи, фраза, контекста, онога шта је писац хтио да каже у димензији која не прелази границе „дословног“ значења није било у дисјункцији са интересовањем за дубље

⁶²⁷ Уп. фрагменте из његовог дјела Περὶ ἀγάλματα.

⁶²⁸ С друге стране, оно што не испуњава естетске захтјеве не вриједи подвргавати алегоријској интерпретацији јер је пад на естетском испиту доказ да у њима нема истине. Уп. *Contra Christianos*, fr. 69 τίς οὖν ὁ λόγος οὗτος; κἄν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἡ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῇ ἀηδία ταραξάσα, καὶ τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὄλον παρασκευάσας σκοτοδινῖᾶσαι τῇ συμφορᾷ τὸν ἄνθρωπον. Слично је писао и 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 изругивању са њом већ о њеној излишности у датим случајевима с обзиром на то да критичари текст описују као „одбојан“ на дословном нивоу и сумњиче његов потенцијал за казивање истине.

⁶²⁹ Приредио А. R. Sodano, *Porphyrii Quaestionum Homericarum Liber I*, Napoli 1970.

⁶³⁰ Постоји више издања, која их групишу и идентификују као *Porphyriana* по различитим принципима: Н. SCHRADER (ed.), *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*, Lipsiae 1880, Н. SCHRADER (ed.), *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias*, Lipsiae 1890 (укључује велики број тзв. егзегетских схолија које нису Порфиријеве), Ј. А. МАСРНАИЛ JR. (ed.), *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad*, Berlin/New York 2010 (практично пречишћено Шрадерово издање схолија уз *Илијаду*).

значање⁶³¹. У уводном обраћању извјесном Анатолију⁶³², коме су посвећена Порфиријева *Хомерска питања*, чија форма на неколико мјеста сугерише да су проистекла из њиховог разговора на хомерске теме⁶³³, Порфирије каже да Хомер најчешће сам тумачи себе⁶³⁴ (тај став је примјетан и у саставу *О пећини нимфи*), али да они због тога како су научени у дјетињству више посредно размишљају, него што се заиста хватају у коштац са оним што Хомер каже. Περινοέω би у овом смислу био школски приступ Хомеру, који води преко низа митских података и секундарних прерађевина у домишљање, насупрот кога он ставља непосредни однос са оним што Хомер каже. Како том приликом описује наум свом адресату, предмет његових ζητήματα, која треба схватити као својеврсна προύμνασμα, *нису τὰς μείζους εἰς Ὅμηρον πραγματείας*. Озбиљну обраду те крупне материје одлаже за касније. Из тога је јасно да се егзегеза⁶³⁵ Хомера може одвијати на више нивоа, односно може се позабавити прелиминарним⁶³⁶ 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 (а њих, како произлази из Порфиријевог третмана, никако не треба узимати олако, као што многи чине заварани привидном једноставношћу Хомеровог наратива, τῆ δοκούσῃ τῶν ποιημάτων ὀλοσχερεῖ σαφηνείᾳ). То је значајно, јер можемо бити сигурни да он не приступа алегорези ниподаштавајући дословну димензију текста или превиђајући Хомерову вјештину која се очитује већ на том нивоу. Напротив, он је цијени, држи да га многи већ на том нивоу не могу исправно испратити, али свијест о томе не потискује и друге димензије текста.

Егзегеза хомерске слике пећине нимфи личи на поменуто озбиљније проучавање Хомера које најављује у *Питањима*. Два дјела се разликују у задацима које себи постављају, али не и у погледима на Хомера. Штавише, управо се

⁶³¹ Уп. LAMBERTON 1989: 108-110.

⁶³² В. *Quaestionum Homericarum I* (ed. SODANO), 1.9-2.15. Том одјељку припадају Порфиријеве формулације издвојене у даљем излагању које се тиче *Питања*, ако није другачије назначено.

⁶³³ В. MACPHER JR. 2010: 5.

⁶³⁴ αὐτὸς μὲν ἑαυτὸν τὰ πολλὰ Ὅμηρος ἐξηγεῖται

⁶³⁵ У обје студије користи ријеч егзегеза, дакле тумачење може да се одвија у више равни.

⁶³⁶ Интересантно је, у погледу модерног слуша за (не)спојивост приступа, да је ту укључена и супститутивна алегореза, физичко објашњење стожичког модела које није термилошки маркирано, в. *ad O 189, 4-6* (ed. MACPHER JR.); као примјер наводимо само *ad O 189, 4: φυσική δὲ γίνεται <ή> διάταξις ὃ μὲν γὰρ τὸ ζῆν παρασχόμενος Ζεὺς ὠνόμασται, ὃ δὲ τὴν ὑγρὰν οὐσίαν ἀπὸ τῆς πόσεως Ποσειδῶν, Ἄιδης δὲ ὁ θάνατος παρὰ τὸ σκοτεινὸν καὶ ἀειδὲς τῆς τῶν ἀνθρώπων ἀπωλείας; κοινή δὲ ὄλων τῶν στοιχείων ἢ γῆ, καθότι ἐν αὐτῇ εὐρίσκεται καὶ τὰ λοιπὰ τρία στοιχεῖα.*

Порфирије истиче по споју „аристотеловско-аристарховске“ филологије са „архитектонском“ алегорезом, специфичним егзегетским приступом, који први пут затичемо два вијека раније, код Филона. При томе, чини се да код Порфирија управо оно што заслужује хвалоспјев прве бива погодан кандидат за другу.

Вриједи ближе изложити садржај Порфиријевог кратког списка *О пећини нимфи у „Одисеји“*. Он почиње (1) питањем на шта би то могла да указује (αίνιττεται) пећина на Итаци код Хомера у тринаестом певању, чији опис затим цитира (102-112). Наредна поглавља су посвећена свједочанствима о постојању односно непостојању такве пећине према географским записима (2-4). Порфирије, за разлику од Кронија и других који су се већ позабавили тим питањем, 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 гола 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 подразумијева да Хомер не би насумице опјевао такву пећину, нити би праоци („стари“, οἱ παλαιοί), чије култне праксе откривају велику мудрост, изоставили тајанствене симболе (ἄνευ συμβόλων μυστικῶν) при оснивању светилишта.

С тих разлога Порфирије у наставку анализира пећину као симбол у култној пракси (хеленској, персијској и египатској) и митским наративима, те као илустрацију у фигуративном говору филозофа (Питагорејци, Платон, Емпедокле) и Ферекида са Сира (5-10). Симболичка схватања која обрађује приписује праоцима (οἱ παλαιοί), онима који су говорили о боговима (θεολόγοι), првим људима. На низу примјера показује да су они који су се упуштали у дискурс о божанским стварима узимали пећине за симболе три различита елемента стварности, посматрајући их са различитих аспеката⁶³⁷. Значења симбола дакле нису паралелна и сапостојећа,

⁶³⁷ 9.1-4: “Ὅτι μὲν οὖν σύμβολον κόσμου τὰ ἄντρα καὶ τῶν ἐγκοσμίων δυνάμεων ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι, διὰ τούτων δεδήλωται· ἤδη 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.

већ је ријеч о могућностима које се остварују на основу различитих услова⁶³⁸. Тако пећине могу симболизовати а) опазиви свијет, космос: σύμβολον κόσμου (5); б) невидљиве силе које контролишу опазиви свијет: σύμβολον τῶν ἔγκοσμίων δυνάμεων (7); в) умствено (ноетичко) бивство: σύμβολον τῆς νοητῆς οὐσίας (9). У првом случају стијене чине подобан симбол за материју од које је космос створен, вода која тече пећином за њену промјењивост, а њена тмина за опскурност материје по себи. Друго разрешење ослања се на тмину у пећину која може бити симбол невидљивих сила, док треће таму види као симбол неприступачности чулима, стијене као симбол неуништивости. У конкретном случају, гдје пећина има два отвора као код Хомера, због „вода које теку непресушне“ она није подобна за симбол ноетичког већ опазивог бивства (τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, 10).

Порфирије даље наводи да се за нимфе Најаде, које столују над текућим водама, каже да су то душе које се спуштају у γένεσις⁶³⁹. То је, како објашњава Ламбертон (LAMBERTON 1983: 41⁷), термин у каснијем платонизму који не означава само рађање, узимање тјелесне егзистенције, него читав циклус постања и смрти, односно земаљског живота (10.8-13). Поткрепљујући симболику нимфи, позива се на низ свједочанстава (Нуменије, Хераклит, Хомер, можда Септуагинта, египатске митске приказе) које користи по систему центон-интерпретације. Затим се осврће на различите друге ритуалне симболе који потврђују да је ријеч о душама које се отјеловљују: посуде од камена, мед, гримизна платна (13.3-19). Низом комликованих астрономских објашњења и „центон-паралела“ код различитих аутора тумачи разлоге за позиционирање два улаза на сјевер и југ и значај тога у свјетлу оних којима су намијењена (20-31). Након тога обрађује као последњи симбол маслину испред пећине (32-33), детаљ са Хомеровог приказа, који долази први у низу стихова. И у овом случају говори директно о теологу (Хомеру) који ју је смјестио на адекватно мјесто⁶⁴⁰. Маслина која припада Атени, 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

⁶³⁸ Код Прокла видимо да се вишезначност објашњава као уређено сапостојање више значења сходно онтолошком нивоу на који дати симбол упућује.

⁶³⁹ Из Платонове теорије космолошког дуализма по којој је дом богова домен идеја, бића и перфекције, 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.

⁶⁴⁰ 32.12-13: οἰκεῖον τόπον ὁ θεολόγος ἐξεῦρεν ἐπὶ κρατὸς τοῦ λιμένος...

результат промишљености и намјере бога и ноетичке природе и мудрости (φύσεως νοεῖας καὶ σοφίας).

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 τὸ βούλημα τῶν καθιδρουσαμένων и(ли) као пјесничка αἴνιγμα, одавде тумачење чврсто настоји да нам објасни управо Хомерову 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 одбацити све што је површно, окренути се од чулног и потражити Атенин савјет о томе како сасјећи све деструктивне страсти своје душе (τὰ ἐπίβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθη πάντα περικόψῃ). Клушко интерпретације почиње убрзано да се разматава када Порфирије подсјети на Нуменијеву интерпретацију која му се и са аспекта свега реченог чини као исправна:

οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νομήνιον ἐδόκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὀμήρω κατὰ τὴν Ὀδύσειαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπέιρους·

Мишљења сам да Нуменије и његови ученици не гријеше кад сматрају да Одисеј код Хомера у *Одисеји* представља одраз (εἰκόν) онога који пролази кроз стадијуме земног постојања (γένεσις) и тако се враћа међу оне који су изнад сваког бродолома и не познају море⁶⁴¹.

Тек ту, пошто подсјети читаоца на давно изграђен референтни алегорички оквир за читаву одисеју као прилику страдања душе у суровим валовима материјалног (чулног) свијета, Порфирије уноси егзегетску вињету, која би, како Ламбертон слуги, могла бити инспирисана и Порфиријевим личним искуством⁶⁴². Наиме, осљељење Киклопа се тумачи као покушај насилног и наглог ослобођења од чулног живота⁶⁴³, гдје је Киклоп у ствари живот у тијелу самог Одисеја, дакле практично чин самоубиства. Отуд Порфирије приспјеће Одисеја у Форкинову луку

⁶⁴¹ Уп. *Одисеја*, λ 122-123: док не стигнеш до људи који не познају море и не соли храну.

⁶⁴² О Порфиријевом разматрању сопственог самоубиства од кога га одговара Плотин в. *Vita Plotini* 11. Ламбертон (LAMBERTON 1983: 42) скреће пажњу да посљедице Одисејевог неуспјелог самоубиства одговарају виђењима Плотина о самоубиству (*Enneades* 1.9).

⁶⁴³ 35.8-9: οὐ γὰρ ἦν ἀπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταρῦσαι συντόμως σπουδάσαντα...

(именовану у стиху ν 96 који ситуира пећину и претходи њеном опису) као прибјегара под симболичну маслину, посматра као Хомеров намјерни наговјештај. Пјесник наводи публику да се на тој тачки присјети догађаја са Киклопом, јер је Полифемова мајка, нимфа Тооса, Форкинова кћерка, и то је циљано напоменуто на самом почетку епа (α 68-73). Порфирије закључује да је сасвим прикладно што нас Хомер на том мјесту подсећа на Одисејеве гријехе (τῶν ἀμαρτημάτων) због којих је његов јунак страдао од гнијева богова мора и материје (μῆνις ἀλίων καὶ ὑλικῶν θεῶν). 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 повратку, 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 нарочитост 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 сабира и потврђује сва (до тад у ученим круговима добро позната) иконичност *Одисеје*. То што се узима да та иконичност постоји како на општем плану тако и у појединим истакнутим детаљима, који су тачке ослонца изграђене алегоријске слике, показује (ријетко посвједочено) стремљење ка структуралној алегорези⁶⁴⁴. Са тенденцијом да опште одговара за појединачно и обрнуто, поједини сегменти *Одисеје* за алегоријски смисао (главне радње) дјела, алегоријско ту подсећа на карактер Филонове алегорије-архитекте.

Откуд она ту, та и таква иконичност? У завршном пасусу (35) Порфирије објашњава зашто не треба одбацити (ἀπουινώσκειν) постојање таквог алегоријског смисла, односно, исказано његовим ријечима, то да Хомер у стварању ове „мале приче“ (μυθάριον) наговјештава обрасце божанствене стварности (εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἤνίσσεται). Аргументација је класичног типа. Заснива се на древној

⁶⁴⁴ И чини се да управо на то циљају његове већ помињане замјерке старијим тумачима (в. нап. 652) са којима је сагласан у крупној алегоријској слици, али не и у начину на који они намећу своја убјеђења Хомеру.

мудрости, разборитости и свеврлини Хомеровој⁶⁴⁵. Σοφία и φρόνησις су повезани појмови, који по Плотину испуњавају и довршавају природну ἀρητή⁶⁴⁶, они су оно вриједно у нама, испољавање Ума. Хомер није неопходан путоказ⁶⁴⁷, али јесте заједно са свима осталима које дијеле те квалитете нешто од тог пута разумио. Он је за Порфирија теолог⁶⁴⁸, заједно са низом других именованих и неименованих који су били управљени на божанску стварност и самим својим усмјерењем снажили одсјај умствене природе у себи. Њима новоплатоничари признају могућност познавања тајинске симболике⁶⁴⁹, те се отуд у култовима и митовима препознају одрази више стварности.

Видјели смо да је крупни референтни оквир алегорезе *Одисеје* био одавно познат, те да се и алегоричност пећине такође коментарисала. Од директних извора поменути су Нуменије и Кроније⁶⁵⁰. Начин на који Порфирије уклапа пређашња разматрања и детаље у тај оквир могао би бити његов властити. Не само да он у *Пећини* упошљава принцип 'Ομηρον ἐξ 'Ομήρου σαφηνίζειν, чију формулацију срећемо први пут код њега⁶⁵¹, него и у свом другом саставу *О Стиги* критикује Кронија, чију алегорезу у начелу одобрава, што не поштује тај принцип (1.6-12)⁶⁵². Пише 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 ποιητήν). Када Порфирије налази за сходно да напомене да тумачења попут његовог о пећини нимфи не треба држати за исфорсирана, то нам не говори

⁶⁴⁵ Οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὐρεσιλογούντων πιθανότητος, λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν 'Ομήρου ὅση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθάριου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσετο. οὐ γὰρ ἐνῆν ἐπιτυχῶς πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινῶν ἀληθῶν μεταποιοῦντα τὸ πλάσμα.

⁶⁴⁶ В. I 3. 5-6.

⁶⁴⁷ Новоплатоничари Хомеру нису придавали значај централног штива које је било битно за разумијевање живота и свијета. В. LAMBERTON 1983: 180 и даље о анегдоти везаној за Прокла, која говори о томе да је сматрао да човјечанство не би пуно изгубило ако би све књиге осим *Халдејских пророчанстава* (Χαλδαϊκὰ λόγια) и Платоновог *Тимеја* предало пламену.

⁶⁴⁸ То је термин који се јавља осам пута у његовом есеју, при чему је 6 пута ријеч о општој одреднице за оне које су говорили о боговима, а на два мјеста конкретно, једном за Орфеја (68.6), други пут за Хомера.

⁶⁴⁹ 4.21: ...μήτε τῶν παλαιῶν ἀνευ συμβόλων μυστικῶν τὰ ἱερὰ καθιδρυσάμενων... уп. Прокло τῶν θεολογικῶν οἱ μυστικώτατοι (*In primum Euclidis* 155.26-156.1)

⁶⁵⁰ Обојица се убрајају у питагорејце који су значајно обиљежили и средњи период платонизма, в. DILLON 1977.

⁶⁵¹ *Quaestionum Homericarum I* (ed. SODANO), 56.3-4.

⁶⁵² Стобеј, *Anthologium* 32.7-13: Τῶν οὖν ἀναπτύσσειν ἐπιχειρησάντων τὰ δι' ὑπονοίας παρ' αὐτῶ λεγόμενα ἱκανώτατα δοκῶν ὁ Πυθαγόρειος Κρόνιος τοῦτ' ἀπεργάσασθαι, ὅμως ἐν τοῖς πλείστοις ἄλλα τε ἐφαρμόζει ταῖς τεθείσαις ὑποθέσεσι, τὰ 'Ομήρου μὴ δυνάμενος, οὐ<τε τοῖς> παρὰ τοῦ ποιητοῦ τὰς δόξας, τοῖς δὲ παρ' ἑαυτοῦ προσάγειν τὸν ποιητήν πεφιλότηται.

само да он сматра да је његова егзегеза утемељена, него и то да је свјестан да она може дјеловати усиљено (ἐξήγησις βεβιασμένα) и да нису малобројни тумачи који су способни да свашта измудрују и прикажу увјерљивим. Слиједи да он очекује да тумачење буде у стању да одговори на одређене критеријуме и да не треба да буде произвољно (данашње многе теорије тврде да треба). Уз свијест и интересовање за филолошке принципе аристотеловско-аристархијанског типа, његов главни критеријум је личност Хомерова и успјелост његовог дјела. Као што није могуће да човјек који је мудар и пун врлина не познаје више сфере, τὰ θεϊότερα, тако ни успјешно дјело не може бити такво ако за модел нема неку истину, тј. ако само не одражава истину. Аргумент је сличан ономе на почетку његове егзегезе, када се разматра историчност 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 плазма или миметички приказ историјских догађаја. Ма како данас поимали књижевну критику, показали смо да наведени критеријуми не искључују друге, које рецимо третирају Порфиријеви *Проблеми*, напротив. То је разлог зашто се оваква интерпретација не може оквалификовати као чудна пракса која има мање везе са књижевношћу а више са философијом или теологијом. Кључ је у томе што у контексту у ком налазимо Порфиријеву егзегезу, таква разлика, која полази од домена у ком се аутор изражава, нема значај у односу на објекат таквих израза. Све што вриједи, у сваком домену, вриједи јер је управљено на вишу стварност (на Добро које је Једно). Ту 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. Преведено на језик секундарне литературе о овом питању, то значи да је главни критеријум за (философску) истину у пјесми (поетска) успјелост пјесме и обрнуто, успјелост пјесме је показатељ да она мора имати везе са истином⁶⁵³. Успјешна пјесма исказује исто оно што и исправна философија или теологија – истину која спашава душу.

⁶⁵³ Мајерова (MEYER 2007: 137) је примијетила да се на језичком нивоу у Порфиријевој алегорези говори више о тачности, о разборитости и мудрости (σοφία, φρόνησις, ἀκρίβεια) него о истини (ἀλήθεια 36.6). Нама се чини да је то сасвим логично, јер се у Порфиријевој егзегези не открива истина, она је већ позната, него се разоткрива који њен аспект и на који начин текст одражава.

1.2.3 Јован Цецес

„Хомер свемудрац, море ријечи, узвисује ситничаво, спушта узвишено, у алегоремама бива сјајан логограф и митским нектаром све заслађује.“⁶⁵⁴ Тако Јован Цецес описује Хомера⁶⁵⁵. Његово схватање алегорија код Хомера обиљежено је с једне стране еклектицизмом и систематизацијом релевантне егзегетске традиције и са друге великим филолошким жаром којим је горио за старину, особито за њена сложена и опскурна питања. Готово ни једном његовом дјелу читалац не може прићи а да не буде подвргнут својеврсном „терору ерудиције“. Тако је сопствена писма упућена на адресе фиктивних јунака и познатих савременика (107 писама), која врве од алузија и поигравања са свим оним што се таквом осебујном учењаку у том моменту врзало по глави или столу, опремио практично енциклопедијским коментаром⁶⁵⁶ од преко дванаест хиљада политичких стихова – *Књига приповијести* (Βίβλος ἱστοριῶν) или *Хилијаде*⁶⁵⁷, којима је такође накнадно додао пратеће напомене (схолије). Накнадно коментарисање сопствених коментара није изостало ни у случају његових алегоријских коментара уз Хомерове спјевове⁶⁵⁸.

Живот је провео у родном Цариграду (1110-1180. г.), борећи се за покровитељство⁶⁵⁹ и углавном бивајући незадовољан избореним условима у којима је живио и радио⁶⁶⁰. Оставио је обимно дјело иза себе и славан глас. Био је врло полемички настројен у својим коментарима, хотећи да себе представи не само као првог међу савременицима и претходницима који су се прихватили истих и сродних задатака, него често и као умно равног са онима чије дјело коментарише. Бар што се Хомера тиче, чини се да рјешавање хомерских питања и тајни

⁶⁵⁴ *Allegoriae Odysseae*, т 31-34: ὁ Ὅμηρος δ', ὁ πάνσοφος, ἡ θάλασσα τῶν λόγων, / μεταρσιοι τὰ εὐτελή, τὰ δ' ὑψηλά κατάγει, / ἐν τοῖς ἀλληγορήμασι δεινός ὢν λογογράφος, / καὶ μυθικῶ τῷ νέκταρι πάντα καταγλυκάζει.

⁶⁵⁵ Хомером се непосредно бави у својим *Пјесмама које се тичу Илијаде* (*Carmina Iliaca*, издата као *Antehomerica, Homerica et Posthomerica*, ed. BEKKER, Berolini 1816), *Егзегези Илијаде* (дио у: *Exegesis in Homeri Iliadem*, ed. HERMANN, Lipsiae 1812, дио у: LOLOS, *Der unbekannte Teil der Ilias-Exegesis des Ioannes Tzetzes (A 97-609)*, Beiträge zur klassischen Philologie 130: 11-153, Königstein 1981), *Алегоријама Илијаде* (*Tzetzae allegoriae Iliadis*, ed. BOISSONNADE, Paris 1851 и у: *Anecdota graeca*, pars I, 1-223, ed. MATRANGA, Romae 1862) и *Алегоријама Одисеје* (в. HUNGER 1955 и 1956).

⁶⁵⁶ Заправо својеврсна енциклопедијска историјско-митолошко-филолошка сваштара.

⁶⁵⁷ По начину на који је модерни приређивач (GERBEL 1546) стихове подијелио у књиге од по 1000 редака (660 ἱστορίαι у 12674 стихова, гдје помиње више 400 личности).

⁶⁵⁸ В. MATRANGA (ed.), *Anecdota Graeca*, pars II 3.8: [Iohannis Tzetzae] scholia in allegorias: p. 599-618, addenda p.749, Romae 1862.

⁶⁵⁹ В. на ту тему RHOBY 2010.

⁶⁶⁰ В. MORGAN 1983.

доживљава као изазов постављен лично од пјесника (а не времена које их раздваја) те као својеврсно надмудривање са великим генијем.

Његов коментар у стиху, *Алегорије „Одисеје“*, прати пјевања *Одисеје*, усредсређујући се превасходно на она која се тичу ἀπόλογοι, и разоткрива алегоријско у Хомеровом спјеву. У уводу он подсјећа читаоца на Киров поход на Вавилон приликом кога је чувени завојевач учинио ријеку Гинд проходном наредивши да буде ископано 360 канала. Алудирајући на у њој утопљеног Кировог светог бијелца, трагедију која је и изазвала обрачун с ријеком (Херодот, 1.189.1), Цецес тврди да су Хомерове алегорије погубне за скок свијетле књижевне чежње (επιθυμίας σκίρτημα λαμπράς φημί προς λόγους) и дубље од Гинда, а да је он попут инжењера (οὕτω κάγώ νυν τεχνικῶς τὴν κοίτην μετατρέπων) у служби славних владара⁶⁶¹, хиљадама канала испресијецао Хомеров алегоријски океан и омогућио да се од сада у сва времена сви без тешкоћа пробију преко (*Allegoriae Odysae*, prooemium⁶⁶² 1-30).

По уобичајеном савременом схватању алегоријских тумачења, тек би мањи дио онога што налазимо код Цецеса под тим и сродним апелативима ушао у тај корпус. Цецес наине наступа као иследник Хомеровог стиха који открива алегорију као што проницљив детектив, велики зналац у свим областима људског дјеловања и мишљења, открива лаж на коју су сви други насјели. Он с лакоћом разобличује све непознанице случаја – било да је, по закључцима Цецесове истраге, ријеч о томе да Хомер просто историјски догађај сакрива иза митског језика, прећуткује присутне саучеснике или не излаже збивања у потпуности. Пјесник по Цецесу не именује ствари њиховим правим именом или се поиграва са њима представљајући их само дјелимично или у цјелини као нешто сасвим друго, обично нешто необичније и привлачније, од онога што заиста јесу. Све то код Цецеса потпада под алегорију⁶⁶³ и држи се за намјерни поступак од стране Хомера, који овај особени византијски

⁶⁶¹ Цецес је и заиста „премошћавао“ Хомерове алегорије у служби царице Ирине, рођене као Берта од Зулцбаха, свастике Конрада III, којом се 1146. г. оженио Манојло Комнин, но остао је без њеног патроната када је почео да подваљује велики проред између стихова јер је бивао плаћен по броју страница (MORGAN 1983).

⁶⁶² Надаље скраћено као „АО прооем“.

⁶⁶³ Уп. у његовој *Егзегези Илијаде* (ed. HERMANN 1812: 28) објашњење „реторске алегорије“ (ἀλληγορία ρητορική, коју помиње уз физикалну и математичку sc. астрономску) која по њему обухвата разне врсте чудовишног (τεράστια) и све оно што се вјероватно никад није збило (οὐ γὰρ εἰκὸς τοιαῦτα γενέσθαι ποτέ). Дефинитивно дакле није у питању реторско поимање алегорије као фигуре, о томе и CESARETTI 1991: 155 и даље.

учењак раскринкава са задовољством детективског јунака који је нашао достојан изазов у предмету своје истраге, не скривајући симпатију према генију којег по траговима његових (зло)дјела све боље упознаје. Дакле, алегорија је у Цецесовој перцепцији низ поступака којима Хомер стварност претвара у поезију, односно једноставне реално-историјске догађаје и особине природе и људи⁶⁶⁴ у ткање за привлачне митске наративе, при чему *митски* означава *квалитет* – оно што је нестварно, измишљено тако да буде привлачније или интригантније од стварног. Мање је доминантна његова намјера да установи шта је Хомер хтио да каже или шта је Хомер мислио, од горљиве жеље да оголи начин на који је Хомер одступио од реалности и створио то што је створио. Кроз то ми сазнајемо дакако и нешто о значењу појединих епизода, као на примјер када, што је најчешће случај, Цецес установи да је Хомер поступио тако што је назвао једно именом нечег другог. Склон је палефатовским или еухемеристичким ревизијама митских прича, које узима за изворне догађаје Хомеру познате и од њега намјерно преображене. Будући да Цецес из других извора, које је марљиво истражио, познаје шта се „заиста збило“ и то (псеудо)историјско значење доживљава као релевантно за спјев, митско рухо којим је оно огрнуто или чак маскирано код Хомера *нема значење*. То је просто паковање које треба прозрети, али велелепно паковање које презентује историју на један узбудљив начин и *отпакивање* је заправо то узбуђење које читаоца плијени. Наиме, Цецес као водич, помаже знатижељном читаоцу да скине копрену од алегорије, која је ту да учини доживљај закопрењене стварности јачим, али и да појача узбуђење и чежњу за откривањем као таквим.⁶⁶⁵ Како отпакивање од Хомера упакованог није

⁶⁶⁴ На другом мјесту (сачуваним стиховима из његове Хронике 67-69; цитирано у HUNGER 1969: 46; већи дио сачуваних стихова *Хронике* објављен је у HUNGER 1955) он систематизује типове алегоријског казивања по врсти предмета на који се казивање односи: ἀλληγορεῖται πᾶν δὲ τριττῷ τῷ τρίτῳ, /στοιχειακῶς τε, ψυχικῶς καὶ τὸ τρίτον, /ὡς πραγμάτων πέφυκεν ὑλικῶν φύσις. О три начина разумијевања (νοεῖται) божанских имена, στοιχειακῶς (разрјешење имена као елемената природе, нпр. Аполон-сунце, Афродита-повољна мјешавина елемената тј. στοιχειακὴ εὐκрасία), ψυχικῶς (разрјешење у одлике бића, Атена-φρόνησις, Зевс-νοῦς, Хермес-профорикὸς λόγος), πραγματος (историјско разрјешење, божанства као краљеви или обични људи), говори и у помињаној додатној напомени свом алегоријском коментару уз *Илијаду* (*Scholia in allegorias*, P. Matranga 1862 (ed.), стр. 600, V 314). Појединачни описи су познати од раније, али не у овом смислу експлицитне категоризације.

⁶⁶⁵ Његов доживљај алегорије сродан је доживљају поезије, али и читаве старине којом се посвећено бавио, будући да тежиште његовог занимања бива оно што се у њима крије, а непознато је, нејасно, невидљиво случајним намјерницима или слабијим учењацима од њега. Опскурност и непознанице старине су његова опсесија и жар проиходи првенствено из процеса рјешавања неријешених случајева, а не рјешења. Напротив, рјешења га гасе и несклон је апсолутно рјешивом и често се враћа на дата рјешења допуњавајући их и продубљујући. Осим о Хомеру, Хесиоду, Пиндару, Аристофану, трагичарима, Тукидиду, Никандру, Опијану, писао је екстензивно и о Ликофроновој

лако и захтијева шира знања, он је ту да осигура да читалац који приступи не остане без воље као Кир без свог бјелца.

Алегоријски јаз који Цецес премошћује за Хомеровог читаоца да би га из поетске превео у област стварних догађаја и стварносних увида, није уобичајено схватање, нити је коментар у стиху попут његовог типичан (осим за њега самог који је написао велики број коментара у петнаестерцу). Његово схватање се не може свести на палефатовску традицију; он сам каже у истом дјелу да су му познати не само Палефатови списи, него и они Корнута, Демо, Михајла Псела а „и ако се за неког другог каже да је писао алегорије, испитавши наћи и видјећеш и то код Цецеса“ (*Allegoriae Odysaeae*, прооетіум 35-38). Пуни опсег тумачења које налазимо код њега још чека на обраду, но извјесно је да материјал ваља сагледавати у ауторовом матичном контексту, у контексту тумачења *Одисеје* и *Илијаде* и његовог односа према Хомеру и старини коју изучава уопште, а не само у контексту старијих тумачења из ког осовина његових тумачења Хомера потиче. То што Цецес излази из подручја обухваћених спјевовима и расправља и о другим догађајима осим о онима које Хомер помиње такође је димензија његовог доживљаја читања и разумијевања Хомера. Разлог зашто досад није био предмет изучавања у контексту тумачења спјегова вјероватно лежи у томе што би се већина сложила да је једина дилема поводом Цецесових *Алегорија* да ли им мањка више доброг укуса или здраве памети⁶⁶⁶. Међутим, такве какве су оне углавном нису његове измишљотине него је по сопственом укусу и суду пробрао из дугачке и богате традиције, с тим што доста особитости показује у начину како је схвата и како Хомеру приступа. У својој *Егзегези Илијаде* критикује претходне коментаторе од Аристарха преко Корнута и Хераклита до Порфирија и Псела, јер су се сви они посветили само одређеном аспекту Хомерових епова или објашњавају само појединачне дијелове епова. На другим мјестима његова полемичка оштрица се бави и другим негативним особинама претходника, попут неоригиналности⁶⁶⁷ или непоштовања изворног текста. Из свега наведеног може се закључити да Цецесова алегореза, која је

Александри-Касандри (III вијек пр. Хр, ако је његова), која се држи за „најнечитљивије“ дјело античке поетске заоставштине, чији висок проценат ријечи није посвједочен другдје, и гдје постоји очигледна намјера прикупљања ријетких имена и необичних митова. Из тог разлога дјело је било популарно у Византији, а очигледно је зашто би такав рудник несавладивих класичарских енигми био примјерен изазов филологу попут Цецеса.

⁶⁶⁶ Парафраза често цитираног негативног суда Василија Васиљевског, в. MORGAN 1983: 186.

⁶⁶⁷ Нпр. Порфирије παιδιώδεις καὶ ἀρχαϊκαὶ ἀπορίαι.

деривативна и еклектична, своју новину види у томе што разуме и познаје боље него ико све интелектуалне струје које су се бавиле Хомером и надилази их по ширини технике и свеобухватности у потрази за Хомеровом квинтесенцијом, не остављајући ни један камен непреврнут. Упитно је колико се озбиљно може узети Цецесова самохвала да нико није алегоријски истумачио цјелокупног Хомера прије њега, али остаје интересантна чињеница да он запажа фрагментарну усмјереност хомерске егзегезе о којој свједоче и сачувани извори.

1.2.4 Св. Евстатије Солунски⁶⁶⁸

Св. Евстатије Солунски (око 1115 – око 1195) био је од младости монах⁶⁶⁹. Уз различите дужности у и при Цркви, подучавао је граматику и реторику, а послје 1170. г. постаје један од четири главна професора (διδάσκαλοι)⁶⁷⁰ у чувеној Патријаршијској школи, гдје је и сам био ђак неко вријеме, добивши високо звање μαῖστωρ τῶν ῥητόρων. Око 1179. г. са θρόνος-а дидаскала упућен је на трон архиепископа солунског. Услјед великог угледа и успеха у предавачком раду и поучавању, многи студенти су долазили код њега и у Солун. Његов богати списатељски рад⁶⁷¹ огледа се и у бројним сачуваним богословским дјелима, бесједама, писмима, знаменитом опису пада Солуна, коментару уз канон на Духове св. Јована Дамаскина и различитим другим списима. Осим за Хомера био је заинтересован за античку ученост уопште, писао је о Пиндару (само предговор

⁶⁶⁸ У писању овог поглавља аутор се ослања на сопствени текст објављен у току израђивања тезе, ШИЈАКОВИЋ, Ј. 2013, одакле су и неке фусноте (овдје на стр. 187-189) преузете.

⁶⁶⁹ О чудима на гробу прослављеног архиепископа солунског пише се већ од почетка 13. вијека, а он се помиње у рукописима из средњег вијека на начин на који су се иначе помињали црквени писци уврштени у светитеље, ὁ ἅγιος πατήρ ἡμῶν Εὐσταθίος. Осим сачуваних писаних извора, о поштовању архиепископа солунског као светог свједоче и постојане једнообразне иконографске представе. Од укупно пет представа на фрескама за које се зна, четири се налазе у српским манастирским црквама, задужбинама краља Милутина и насликане су у раздобљу од око 1315. до око 1324. године (Краљева црква у Студеници, Црква Светог Ђорђа у Старом Нагоричину, Црква Благовештења у Грачаници, Црква Светог Никите код Скопља). Најстарија је фреска у манастиру Ватопеду на Светој Гори из 1312. године. О томе и о значају сачуваних представа в. МАРКОВИЋ 2010. Православна црква Грчке канонизовала је св. Евстатија 1988. године, као потврду и подсјећање на његово давнашње поштовање као светитеља. Тим поводом организован је и теолошки скуп и прилози, који се између осталог тичу и њега као истраживача антике, објављени су у пратећем зборнику ВАКАРОС/ КОНТАКΗΣ 1989.

⁶⁷⁰ У то вријеме то су: διδάσκαλος τοῦ εὐαγγελίου или οἰκουμηνικός διδάσκαλος, διδάσκαλος τοῦ ἀποστόλου, διδάσκαλος τοῦ ψαλτήρος и μαῖστωρ τῶν ῥητόρων, в. BROWNING, 1977 X.

⁶⁷¹ Искрпан попис још није састављен, в. BROWNING, 1977 X, 186-190, који између осталог упућује на чланак: А. П. КАЖДАН, „Неизданные сочинения Евстафия Солунского в Ексурриальской рукописи Y-II-10“, у: WIRTH, Peter (ed.), *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966: 335-344.

сачуван), Аристофану (није сачувано) и Дионисију Периегети (сачувано). Сматра се да је главнина два обимна коментара, уз *Илијаду* и уз *Одисеју*, написана за вријеме боравка у Константинопољу, но постоје дијелови текста који сугеришу да је радио на њима и у Солуну или да их је тамо бар дорађивао⁶⁷². За разлику од Цецеса⁶⁷³, који је неријетко изричит у томе да му нема премца, Евстатије у уводу коментара уз *Илијаду*⁶⁷⁴ каже да његова намјера није да представи нешто сасвим непознато, али појашњава да није ријеч ни о простом понављању познатог. Свој приступ пореди⁶⁷⁵ са поступком куvara који бира шта ће ставити у јело и комбинујући по свом умијећу ствара нешто ново и похвално, при чему му нико не спочитава што није измислио и саме састојке који улазе у рецепт. „Састојци“ за којима сеже су одиста бројни и разнородни. Подразумијевају познавање бројних схолија и епимеризама који се односе на Хомера, познавање рјечника, разних дјела која су се бавила питањима граматике, метрике, философије, географије, историје, реторике, затим бројних говора, романа, трагедија, комедија, епског, буколског и другог пјесништва, збирки изрека и митова, дјела која се тичу алегорије, медицине, агрокултуре, музике, математике, физиогномије, металургије, те античких схолија уз разне писце, византијских коментара античких писаца, разних дјела византијског доба и наравно познавање Светог Писма (VAN DER VALK 1971, §59). У уводу коментара уз *Одисеју*⁶⁷⁶ међу своје циљеве сврстава и олакшавање заинтересованима да се упознају с Хомером и уштеде вријеме потребно да се изуче спјевови и обимна пратећа литература. Било му је стало да истакне и то да коментаре не пише по наруџби неког значајног покровитеља⁶⁷⁷, него по молби својих ученика које настоји да поучи многим користима које проистичу из познавања Хомера и проблематике његових спјегова⁶⁷⁸.

⁶⁷² В. KAZHDAN 1984: 132-133. Чини се да се рад на оба коментара преплитао, тако да се може говорити само о хронолошком односу појединих њихових дијелова (в. VAN DER VALK 1971, §125; 1976 § 172) а не коментара у цјелини.

⁶⁷³ В. BUDELMANN 2002 о Цецесу, који неријетко своја неслагања износи са висине, врло грубо и са ниподаштавањем другог са којим се у тексту обрачунава. Сажет упоредни поглед даје VAN DER VALK 1971, §124, за упоредни поглед на Евстатија и Цецеса с аспекта алегоријског приступа у коментарисању Хомера в. CESARETTI 1991: 207-221.

⁶⁷⁴ У уводу коментара уз *Одисеју* каже да неће понављати оно што се односи на Хомера а речено је већ у коментарима уз *Илијаду*. Поједини програмски искази који се тичу његовог општег односа према Хомеру из увода тог коментара обрађени су овдје.

⁶⁷⁵ *Ad Il.* 3.36-38.

⁶⁷⁶ Текст увода је критички приређен и опремљен напоменама у PONTANI 2000.

⁶⁷⁷ Што је можда алузија на Цецеса.

⁶⁷⁸ Хомер је παιδευτικός и βιωφελής, *Ad Il.* 38, 11.

Привлачност поезије по Евстатију мора бити сврховита, удружена са корисним (χρήσιμον), иначе пјесништво постаје само позив на насладу чула и ако је то његов крајњи домет, оно подбацује. У том погледу у уводу коментара уз *Одисеју* истиче питање митова који су централни за радњу *Одисеје*, много више него што су то за централну тему *Илијаде*. Док је спјев о борбама под Тројом у рецепцији превасходно изградио историјски карактер, волшебни карактер догодовштина током Одисејевих лутања није се дао скрајнути. Но Евстатије сматра да они који *Одисеју* на бази тога оспоравају нису у праву, јер поистовјећују пјесничку слободу са немаром за истину. Волшебност је само допадљиво рухо у које он облачи истинска историјска збивања⁶⁷⁹ и вриједне поуке да би тиме привукао к њима и оне који им се другачије не би одазвали⁶⁸⁰. Миту је уопште инхерентна претворност и кад се одбаци „тјелесна представа“ (τὸ σωματικὸν εἰκόνισμα), могуће је приступити обради мита на бази алегорије (τὴν ἐξ ἀλληγορίας θεραπείαν τοῦ μύθου), истражујући да ли има природословни, етички или историјски смисао⁶⁸¹.

Стога је прво што истиче у уводу својих коментара уз *Одисеју* то да не спада међу оне који истину одбацују заједно с митовима (συνεκβάλλουσι τῷ μύθῳ καὶ τὴν ἀλήθειαν). За неодбацивање митова, кључни су закон поезије и мудрост пјесника⁶⁸². У уводу коментара уз *Илијаду* пише да је Хомерова мудрост неспорна, стога они који оспоравају поједине ствари код њега треба да се сјете да мудрост подразумијева истинита запажања (θεωρία ἀληθευτική). Питање је само како та запажања Хомер преноси, односно на који начин је одређена истина представљена у митовима (ἐν μύθοις ἀληθεία τις εἰκονίζεται, 4.26). Ту наступа закон поезије (ποιήσεως νόμος), на који се Евстатије више пута позива⁶⁸³. Тај закон налаже пјеснику да измишља

⁶⁷⁹ В. *Ad Od.* 1.5-6: ...νόμος τοῖς ποιηταῖς μὴ γυμνὴν τὴν ἱστορίαν ἐκτίθεσθαι, ἀλλὰ μύθοις καταπυκάζειν, ὧν τοὺς μὲν, ὑπ’ ἄλλων ἤδη πλασθέντας ἀναλέγονται, τοὺς δὲ καὶ αὐτόθεν προσαναπλάττονται. Уп. CESARETTI 183-202.

⁶⁸⁰ Ријеч је о онима који зазиру од финеса философије (όκνοῦντες τὸ τῆς φιλοσοφίας γλαφυρόν), али пошто их Пјесник намами (δελεάζειν) и очара (θέλγειν) и тако безмало на превару наведе да осјете слатки окус истине (γεύσασ τῆς ἐν ἀληθείᾳ γλυκύτητος), они се потом дају у лов на истину (θηρᾶσθαι ἀλήθειαν) и на другим мјестима, *Ad Il.* 2.1-2.5.

⁶⁸¹ εἶτα διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς φύσει ψευδὲς ἀφέντες τὸ σωματικὸν εἰκόνισμα ἀνατρέχουσιν εἰς τὴν ἐξ ἀλληγορίας θεραπείαν τοῦ μύθου ἢ φυσικῶς **ἐξετάζοντες**, ὡς ἄλλοι δηλοῦσι πλατύτερον, ἢ κατὰ ἦθος· πολλαχοῦ δὲ καὶ ἱστορικῶς. οὐκ ὀλίγοι γὰρ μῦθοι καὶ πρὸς ἱστορίαν ἐκθεραπεύονται, ὡς ἀληθῶς μὲν γενομένου τοῦδὲ τινος πράγματος ἐν τῷ καθ’ ἡμᾶς βίῳ, τοῦ δὲ μύθου τὸ ἀληθὲς ἐκβιαζομένου πρὸς τὸ τερατωδέστερον.

⁶⁸² *Ad Il.* 2.21/22: ἡ σοφία τε γὰρ θεωρία ἐστὶν ἀληθευτική· καὶ ὁ σοφὸς δὲ τοιοῦτος· οὐκοῦν καὶ ὁ Ὀμηρος;

⁶⁸³ И у облику „закон пјесника“, „техне налаже“ и сл.

допадљиве ствари које и не морају да стоје у вези с истином или да истините догађаје преувеличава или прилагођава, јер је „законски“ обавезан да побуђује дивљење и привуче велики број људи. Дакле појединачни дијелови могу бити неистинити („чисти мит“), други могу бити дјелимично неистинити или само привидно неистинити, а трећи су истинити. Познавати законе поезије између осталог значи и знати разликовати те елементе.

Расправљајући пролошки о *Одисеји* он је поглавито усмјерен на питање односа мита и историјске истине, односно прије свега историчности Одисејеве путање у географском смислу⁶⁸⁴. У уводу коментара уз *Илијаду* пак даје општа запажања на тему митова и њиховог „изљечења“ алегорезом кад је о Хомеру ријеч (*ad Il. I, 2.13-32; 3.20-23; 4.11-34*⁶⁸⁵). Међу њима је и јасно формулисан став, образложен са поменута два кључна аргумента, да митови нису ту због забаве (πρὸς γέλωτα), већ су они заправо сјенке или паравани за племените мисли (έννοιῶν εὐγενῶν σκιαί εἰσιν ἢ παραπετάσματα)⁶⁸⁶. Избор ријечи којима појашњава митове дјелује крајње подесно и могуће је да дисјункција (ἦ) није случајна, односно да аутор не спаја просто два блиске паралеле, већ означава два различита типа мита који захтијевају дубље тумачење. Сјене би били митови палефатовског типа гдје је истина преувеличана или мало измијењена те се она назире као предмет кроз своју сјенку, а у случају паравана истина је потпуно прекривена, дакле тумач није суочен са унеколико деформисаном сликом предмета (сјенком) него са нечим што потпуно прекрива предмет. У продужетку разликује двије групе митова по другом основу, наиме оне које је сам Хомер измислио тако да одговарају нарацији спјева и оне старије од њега којима се послужио. Сходно томе алегоријски смисао првих у вези

⁶⁸⁴ Дуговјека расправа, позната и из Страбона који је помињан у прегледу.

⁶⁸⁵ Даље излагање се базира на тим пасусима.

⁶⁸⁶ Ту мисли на митове који потребују тумачење, за разлику од оних који се могу појмити и онако како су казани, без примјеса (једноставни) и не захтијевају интерпретативну обраду: ἔτι δὲ μύθους, τοὺς μὲν ἀκράτους καὶ ἀθεραπεύτους καὶ κατὰ μόνον θεωρουμένους τὸ προφερόμενον, τοὺς δὲ καὶ μετὰ θεραπείας ἀλληγορικῆς εἶτε καὶ ἀναγωγικῆς· (3.20-23). Да поред оних који захтијевају „алегоријску или анагошку терапију“ постоје и митови који су једноставни, напомиње када говори о моделима употребе мита код пјесника, уврштавајући их у друге моделе које могу бити од користи и за узор неком ко учи реторику. Чини нам се да „чисти мит“ (ἄκρατος) дословно подразумијева мит без примјеса историјске истине и „необрадивост/неизљечивост“ дакле неподложност алегорези, што значи да мит није сјена или параван за нешто, него је „пјесничка измишљотина“ (θερατεία ποιητική), која може да одговара на захтјеве радње унутар самог епа или друге потребе нарације. У пракси то значи да није сваки митски догађај сводив на неку истину, односно да нема нпр. свако уплитање неког бога значење ван дословног које изискује нарација, те су такве сцене само сцене са измишљеним боговима и нестварном (неубједљивом, у коју се не вјерује) радњом.

је са нарацијом епа (sc. контекстуални алегоријски смисао), а алегоријски смисао других није, него је у вези са првобитном енигмом оних који су их и измислили (sc. ванконтекстуално алегоријско)⁶⁸⁷. Та дистинкција, коју подвлачи и у уводу коментара уз *Одисеју*⁶⁸⁸, врло је интересантна. Она упућује на трезвено промишљање хомерске алегоријске традиције⁶⁸⁹ и омогућава да се умакне замци хераклитовског апологетског приступа, који је присиљен да све што просуди као алегоријско код Хомера прогласи за његово и нужно истинито. Код Евстатија оно отворено није тако и то не нарушава дивљење према Хомеру. Ту су врата алегорези одиста широм отворена, јер спјевови нису носиоци само хомерских него и вајкадашњих енигми, с тим што се и ове друге сагледавају као судионици поетског дејства, а не просто као наличје поетске грађе. Но он истовремено строго напомиње да се не може све код Хомера претворити у алегорију (πάντα καὶ εἰς ἀλληγορίαν μετατιθέναι), пребацујући онима који су тај приступ изабрали, па се „чини да пјесник говори у сновима“ (δοκεῖν τὸν ποιητὴν ἐν ὄνειροις ἢ μὴν ὀμιλεῖν). Једнако замјера и онима који су „очерупали Хомерова крила“ (ἐξέσπασαν τὰ Ὀμηρικὰ πτερὰ) и занемарили *алегоријско* код њега, међу којима поименице наводи Аристарха. Први угрожавају Хомерово утемељење у историји, а други заклањају његове небесне видике. Св. Евстатије даје разумну синтезу традиције на коју се ослања. Пјеснику не ставља у дужност да свој свијет потпуно саобрази са стварним, али не очекује од њега ни да ствара суве утваре. За крај, треба имати на уму да је *алегоријско* код Хомера само једно од бројних питања која он обрађује у овим обимним и исцрпним коментарима⁶⁹⁰. Његова егзегетска дјела посвећена Хомеру не остављају безмало ни један аспект пређашњег изучавања спјегова незаступљен, доприносећи додатно запажањима битним за проблеме и задатке који су се наметали тадашњем читаоцу и говорнику грчког језика.

⁶⁸⁷ οἱ [Ὀμηρικοὶ μῦθοι] μὲν ὑπ' αὐτοῦ πλαττόμενοι πρὸς τὰ ὑποκείμενα, οἱ καὶ πρὸς αὐτὰ οἰκείως ἀλληγοροῦνται, πολλοὶ δὲ καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν μὲν τεθειμένοι, ἐλκόμενοι δὲ χρησίμως καὶ εἰς τὴν τοῦτου ποιήσιν, ὧν ἡ ἀλληγορία οὐ πάντη πάντως πρὸς τὰ Τρωϊκά, ἀλλὰ ὅπως ἂν ἐξ ἀρχῆς ἤνιξαντο οἱ αὐτοὺς πλασάμενοι.

⁶⁸⁸ Цитат наведен у нап. 677, гдје читамо о Хомеровим митовима које је сам измислио (αὐτόθεν προσαναπλάττονται) и онима који су већ постојали у традицији, односно који су измишљени од неких других прије њега (ὑπ' ἄλλων ἤδη πλασθέντας).

⁶⁸⁹ Која се бавила митовима код Хомера и као његовим алегоријама и као мање или више исквареним алегоријама древних предака.

⁶⁹⁰ Куриозитет је да их ословљава са παρεκβολαί, а не уобичајеним термином за коментарски приручник ὑπομνήματα.

1.3 Закључак – алегоретски мотиви

Исправно разумијевање текста је у начелу мотив сваког тумачења, па тако и алегорезе. Специфичност алегорезе је у томе што је она управљена на алегоријски смисао који је одређен неком врстом неподударности са „дословним“ или боље рећи „прописним“ (κυρίως) смислом. Отуд се намеће питање шта подстиче или наводи тумача да потражи алегоријски смисао. Већ и на први поглед, јасно је да су „алегоретске побуде“ оvdје представљених тумача врло различите. За Хераклита је дословни смисао неспојив са угледом и улогом коју Хомерови спјевови имају у друштву, изнад свега због тога што би то значило да пјесник указује непоштовање боговима. То му не би допустили ни људи ни богови, те је по Хераклиту недвојбен закључак да су посриједи алегорије, типичне за дубокоумно и филозофско пјесништво. Он инсистира да је прави а алегоријом закривени садржај *Одисеје* филозофског карактера. Тумачење Одисејевог лутања се већином не тиче директно богова и теолошки неприхваљивих портрета карактеристичних за већи дио његовог корпуса, али оно постаје крунски аргумент за начин на који Хомер поучава, тиме што показује да је алегорија у сваком случају његово главно оруђе, витални и неспорни дио његове поетике. Лутање (πλάνη) се третира као цјелина кроз коју Хомер износи своју филозофију о врлини на исти начин као што на другим мјестима гдје је ријеч о боговима износи учења која се тичу устројства свијета и, у мањој мјери, човјека и историје. Порфирије је пак мотивисан конкретном пјесничком сликом, чију живописност и интригантне детаље не може да отпише као чисто и празно домишљање. Штавише, препознаје у њима симболику више, божанске стварности, која је била позната и другим раним богословцима, о чему налази свједочанства у различитим изворима. Затим уочава осмишљеност позиције пјесничке слике унутар дјела, што му додатно сугерише да та слика није насумице образована, те да посједује дубоки значај. Због свега набројаног Порфирије закључује да су у праву они које држе да је *Одисеја* премрежена симболима. Цецес опет има сасвим особене ставове. Дословну раван Хомерових спјевова види као фантастичну. Из његовог су угла олимписки богови и чудовишта с којима се среће Одисеј исто: заводљива старина. Он добро познаје ранију егзегезу и зна да она другачије расправља о њима, што има утицаја и на његово тумачење, али чисто техничког, јер све скупа већ одавно потпада под ἄπιστον односно *Homeri incredibilia*. У том *невјероватном* Цецес види намјерни изазов који Хомер упућује достојном

читаоцу: алегорију. Византинац отуд приступа алегорези вођен жељом да уђе у траг „подмуклом“ пјесничком генију и раскринка то што тај прећуткује или гизда до непрепознатљивости. Четвртим путем иде св. Евстатије. Он је подстакнут на размишљање о *алегоријском* прије свега када му се чини да би дословни смисао био лажан и испразан или кад налази да је какав приказ бременим смислом. Премда допушта да спјевови садрже дијелове који у дословној равни не одговарају истини, од њих очекује да садрже неку врсту поуке у свом алегоријском слоју. Ипак, пошто познаје пјеснички занат, зна да та очекивања могу бити и изневјерена.

2. Семантичка анализа тумачења

2.1 Ситуације искушења у *Одисеји*

Као што је поменуто, с разлога преобимности таквог подухвата, нисмо у стању да анализом обухватимо све дијелове *Одисеје* којима се алегореза бавила. У обзир су узете оне епизоде које чине незаобилазне и дефинишуће тачке у алегоријским тумачењима епа, односно грађу за његову укупну алегоријску рецепцију. Оне већином⁶⁹¹ припадају средишњем дијелу епа (ι-μ), догађајима које Одисеј препричава код Феачана, ἀπόλογοι. Ту су кључне епизоде с Лотофазима (ι 82–105), Киклопом (ι 106–566), Кирком (κ 135–574; μ 1–143), Сиренама (μ 144–200), Скилом (μ 73–100, μ 201–59), Хелијевим говедима (μ 260–425), Харибдом (μ 101–107, μ 426–46), Калипсо (μ 447–50)⁶⁹².

Наведене тачке исцртавају мапу Одисејевог пута као „одисеје“, путовања кроз искушења. Његово лутање (πλάνη) схватало се као срж пјесме. У различитим тумачењима⁶⁹³, било да се разумије као лутање људи или душа, то је кретање са

⁶⁹¹ У даљем излагању ће бити забиљежена релевантна мјеста гдје пјесник помиње те догађаје ван наведених централних стихова.

⁶⁹² Епизоде с Киконцима (ι 39–66) и Лестригонцима (κ 80–134) нису ушле у алегоријски корпус, вјероватно због њиховог историјско-реалистичног карактера. Силазак у свијет умрлих (λ) је коментарисан у алегоријском духу, али функционише као нарочита и аутономна цјелина, чија би сложеност захтијевала преобимну пажњу. Епизоди са Еолом (κ 1–79) такође је придаван алегоријски смисао, али није контекстуално везан за крупну слику алегоријске одисеје, у питању су углавном палефатовско-историјска, астрономска и нумеричка тумачења, в. Хераклит 71, св. Евстатије 363.20 и даље; уп. Палефат 17, DELATTE 1915: 195, BUFFIÈRE 1956: 574–577.

⁶⁹³ Не само алегоријским, општи став је био да је главно ткање *Одисеја* етичко. В. нап. 624. Уп. STANFORD 1964 и MONTIGLIO 2011.

низом искушења на путу повратка у истинску отаџбину, мјесто настанка и пуноће живота. Искушење смо овдје узели као кровно име⁶⁹⁴ за ситуације које се по тумачима одигравају на размеђу врлине и порока, дуж кога дјелује извјесна пријатна или непријатна сила у корист порока. То су ситуације у којима је јунак суочен с напашћу којој треба одољети, са неком врстом зла ван чијег домањаја доспијева чином побједе над сопственим слабостима. Дакле, посриједи су својеврсна мјеста неизбјежне и злокобне пробе. Они који савладају искушење доспијевају на сигурно (у област врлине), они који му подлегну пропадају (у области порока).

2.2 Лотос

2.2.1 Хомер (т 82-104)

Хомер описује лотос (λωτός⁶⁹⁵) као цвијетну храну (ἄνθινον εἶδαρ) којом се хране Лотофази. У питању је биљка која има меденосладак плод (μελιηδέα καρπόν). Намјерник који га окуси више не жели (ἤθελεν) да извјести оне који на њега чекају (ἀπαγγεῖλαι) нити уопште да се врати (νέεσθαι). Сви Одисејеви сапутници који су прионули на лотос хтјели су (βούλοντο) да остану са Лотофазима и забораве на повратак (νόστου λαθέσθαι). Кључно је да Лотофази немају намјеру да нанесу зло, напротив њихова доброћудност се осликава у томе што посјетиоцима радо дају да једу њихову храну (οὐδ' ἄρα Λωτοφάγοι μῆδονθ' ἐτάροισιν ὄλεθρον / ἤμετέροις, ἀλλὰ σφι δόσαν λωτοῖο πάσασθαι). То одсуство зле намјере код њих је готово неизоставно истицано у коментарима и схолијама. За конзумирање „цвјетне хране“ Хомер користи читав низ глагола, најприје ἔδω⁶⁹⁶ (ἄνθινον εἶδαρ), затим πατέομαι (λωτοῖο),

⁶⁹⁴ Именовање, чини нам се, погађа доминантну црту алегорезе, међутим треба напоменути да се у егзегези не јавља сличан термин. Ипак јавља се низ глагола који описују одговор јунака на оно што искушава њихову врлину, који описују њихову побједу, не попуштање или пораз. Тему су директно и индиректно обрађивали и савремени тумачи Одисеје, в. нпр. HOGAN 1976, SEGAL 1994.

⁶⁹⁵ Иста ријеч се појављује у *Одисеји* још у δ 603, при чему је ријеч о другој биљци, као и у *Илијади* В 776, Э 348 (*trifolium melilotus* или *lotus cornicululatus*). Различите биљке код бројних писаца јављају се под овим именом. У лотосу из ове епизоде неки препознају *zizyphus lotus*, но ријеч у сваком случају означава и стабло и плод. Идентификација овог лотоса била је предмет бројне литературе почевши од Херодота па све до модерних истраживача. О томе в. STEIER 1927. Подсјећајући на травку поријеклом из Египта која се помиње у *Одисеји*, δ 222-232, Шенкел (SCHENKEL 1998) мисли да је тај оновремени „Елдорадо за дроге“ кумовао и Хомеровом лотосу. Египатски лотос не изазива заборав, али му је назив (*sō'šən) сазвучан египатском глаголу *заборавити* (*sō'šəm).

⁶⁹⁶ То је глагол из формуле која описује нормална очекивања од неких становника који се тек имају срести: οἱ τινες ἀνέρες εἶεν ἐπὶ χθονὶ σῆτον ἔδοντες, 89.

φαγεῖν (λωτοῖο μελιδέα καρπόν), ἐρέπτομαι (λωτόν). Оне који нису одољели лотосу, Одисеј одвлачи назад у бродове у сузама и против њихове воље, назад на пут повратка. Дакле, на једној страни је слатки укус који омогућује заборав, а на другој остатак на неизвјесном путу повратка.

2.2.2 Тумачења

а) Хераклит, 70.3

Кључна ријеч у кратком помену⁶⁹⁷ ове епизоде код Псеудо-Хераклита је ἡδονή. Остатак код Лотофага значио би одавање уживању, јер они заправо његују култ егзотичног наслађивања (ξένης γεωργῶν ἀπολαύσεως). Одисејева врлина је што је томе одолио и стамено отпловио даље (ἐγκρατῶς παρέπλευσεν).

Траг те линије тумачења у развијенијем облику видимо код временски блиског писца **Максима Тирског** (*Dissertationes* 14.4), који у говору о томе како препознати пријатеља а како непријатеља узима за примјер Одисејев однос према друговима у ситуацији код Лотофага, које на силу и у сузама одвлачи назад у лађе. Тиме пјесник, по Максиму, показује како нам пријатељ — попут дјетету родитељ или ђаку учитељ — може бити надасве мрзак и кад чини оно што је неспорно најбоље за нас. Он директно каже да Хомер под једењем меденослатког лотоса (λωτόν ἐρεπτόμενοι μελιδέα) подразумијева уживање⁶⁹⁸. Лотофази су по њему разуларени људи (ἀκολάστῳ), склони наслади (φιληδόνῳ), који су се понашали као животиње (καθάπερ τὰ θρέμματα). Одисејеви сапутници који су кушали лотос заправо су се придружили самоугађању (τρυφῆ) и наслађивали егзотиком (γευσαμένους τῆς ἀτοπίας τοῦ λωτοῦ).

⁶⁹⁷ Ἡδονὴν μὲν γε, τὸ Λωτοφάγων χωρίον, ξένης γεωργῶν ἀπολαύσεως, [ἦν] Ὀδυσσεὺς ἐγκρατῶς παρέπλευσεν. У овом случају навод одступа од издања BUFFIÈRE 1962 (гдје стоји: τὸ Λωτοφάγον χωρίον, ξένης γεωργῶν) и слиједи верзију усвојену као бољу у PONTANI 2005. За исту рукописну варијанту као Понтани на овом мјесту одлучују се и RUSSELL/KONSTAN 2005, чије текстуалне изборе анализира Понтани у приказу њиховог превода (*Bryn Mawr Classical Review* 2006.11.22) и ту се могу наћи корисна разматрања у вези са спорним мјестима.

⁶⁹⁸ Наводи то као цитат, што он строго узевши није (в. горе у којим комбинацијама се јављају глаголи са лотосом), па затим каже: οὕτω γάρ που τὴν ἡδονὴν ὀνομάζει Ὅμηρος.

б) Јован Цецес, ι 16-34

По Цецесу ријеч је о простој чињеници да су Одисејеви сапутници пожељели одмор од пловидбе. Након десет година мука, још увијек далеко од Итаке, хтјели су да остану код Лотофага због њихове гостољубивости (τὸ φιλόξενον ἀνδρῶν τῶν Λωτοφάγων) и лијепе земље (γῆν ἀγαθήν). Пријатни услови пољуљали су њихову спремност да се поново излажу опасности да би стигли кући. Лотос је дивља биљка (λωτὸς ἄγριος) која није поуздано идентификована, но ниједном лотосу се не може приписати дејство које би условило њихово понашање (οὐδεὶς λωτὸς δὲ δύναμιν θέλγειν ἀνθρώπους ἔχει).

Цецес, како је већ напоменуто, разоткривајући „Хомерове алегорије“ често открива стварни догађај који је њихово инспиративно језгро. Алегореза је у том смислу депоетизација. Кад говори о Хомеровим алегоремама, он нема на уму поступак скривања поруке, него превасходно пјеснички поступак којим се догађај окити митским украсима и учини поетски привлачним: „Хомер је у алегоремама изврстан логограф и све покрива глазуrom од митског нектара“.⁶⁹⁹

в) Св. Евстатије Солунски, I 325.4-13 [1617], 332.30-33 [1622-1623]

За разлику од тога алегорија о којој говори св. Евстатије⁷⁰⁰ подразумијева да конкретно, дословно, значење посједује и додатно, општије значење, које превазилази конкретни контекст. Када у свом коментару каже да намјернике нису задржали силом него су их намамили уживањем (οὐ βίᾳ κατασχεθέντες ἀλλ' ἡδονῆς δελέασι) то показује колико је овдје фигуративно значење врло блиско простој метафори. Наиме, Хомер каже да је у питању μελιδέα καρπόν, те је заиста и дословно могуће рећи да их је ужитак (у слаткоме плоду) привео Лотофазима.

⁶⁹⁹ В. ι 31-34: ὁ Ὀμηρος δ', ὁ πάνσοφος, ἡ θάλασσα τῶν λόγων,/μεταρσιοῖ τὰ εὐτελῆ, τὰ δ' ὑψηλὰ κατάγει,/έν τοῖς ἀλληγορήμασι δεινὸς ὦν λογογράφος,/καὶ μυθικῶ τῶ νέκταρι πάντα καταγλυκάζει.

⁷⁰⁰ Традиционално се на мјеста из обимних коментара солунског архиепископа упућује пагинацијом и бројем ретка у Мајорановом (Nicolaus MAJORANUS) издању из XVI вијека, тзв. *Editio Romana*, које садржи коментаре уз оба Хомерова епа (у три тома која имају јединствену пагинацију, четврти том садржи индекс, објављени у периоду 1542-1550). Текст тог издања коментара уз *Одисеју*, уз мању ревизију (и изостављање Хомерових стихова придружених коментарима), објавио је Шталбаум (Johann Gottfried STALLBAUM) у два тома. У њима се са унутрашње стране текста наводе странице Мајорановог издања и означава ред који дјелимично одговара сваком његовом десетом, што чини прецизно навођење у традиционалном маниру само на основу Шталбаумовог издања немогућим. Стога се цитати овдје наводе према Шталбаумовој пагинацији и броју ретка на његовој страни (реферисане и у TLG издању Шталбаума) уз назнаку стране којој то одговара код Мајорана у загради.

Архиепископови коментари уз ову епизоду далеко су више усредсређени на различита друга запажања (ботаничке и географске загонетке, значење појединих ријечи, искористљивост материјала за реторску обраду) него на оно што бисмо могли подвести под алегоријски смисао. Но након поменутог низа различитих објашњења, истицања да Лотофази нису имали злу намјеру према дошљацима, те да су праведни и поштују гостинска правила, тумач наводи шта у погледу појашњене приповијести анагогија тврди (ἀναγωγή βούλεται). Она поистовјећује земљу Лотофага са подручјем уживања путем чула укуса (χώραν ἡδονῆς τῆς περὶ γεῦσιν). Такво тумачење настоји да се веже за елементе приче, наиме незлобивост Лотофага и чињеницу да се лотос једе, при томе не поништавајући дословно значење стихова. Налик егзегетској пракси која се развила уз читање Светог писма, текст односно његов дио може упоредо имати више значења, од којих би анагошко⁷⁰¹ припадало духовној сфери или у општем смислу духовној поуци до које путем конкретног збивања читалац може да се пропне. То не значи да се конкретно збивање није десило, али значи да оно носи или указује на смисао осим у дословној и конкретној (историјској) равни и у другој и другачијој, вишој равни. У овом хомерском случају то би значило да острво Лотофага, његове становнике, посјетиоце и лотос треба сагледати на вишем, обухватнијем, општијем нивоу. Стога се у причи о лотосу назире далекосежнија прича о задовољству које се перципира путем укуса. У сваком смислу стоји да је у питању једно горкослатко зло (γλυκύπικρον⁷⁰² какоῦ). Одисеј се сматра мудрим (Ὀδυσσεὺς ὁ σοφός), јер зна како да се постави наспрам тог зла, да га превлада (περιγενήσεται). Многи пак који се још нису потпуно посветили философији (πρὸς φιλοσοφίαν ἔτι ἔχουσιν ἀτελῶς) не би отпловили (παρὰπλεύσωσιν) од земље Лотофага, односно не би се одупрли угађању

⁷⁰¹ Термин ἀναγωγή припада хришћанској егзегези Светог писма. Сама ријеч је била у оптицају бар од Тукидидовог времена, међутим њена употреба у егзегетском смислу није забиљежена прије Оригена. Често се користи као општа одредница у тумачењима која се тичу духовног смисла текста, с тим да код појединих аутора тај термин може имати нарочито значење које се односи на промишљање текста у контексту небеске реалности. У том случају није ријеч просто о увиђању „вишег“ смисла него „највишег“ до кога тумач може доћи промишљањем Светог писма и подвижништвом.

⁷⁰² Код Филона, у коментару уз снове у Септуагинти (*De somniis* II, 150), они испуњени горкослатким задовољством, γλυκύπικρον πληρουμένους ἡδονῆς, живе живот који није вриједан живљења (ἀβιώτῳ βίῳ), поводећи се за штетним као да је корисно и не познајући сопствени интерес (мисли се на незатварање уста тј. откључан језик, незаситост трбуха, неконтролисану пожуду дијелова испод стомака: περὶ γλῶτταν ἄθυρον ἢ περὶ γαστέρα ἀπληστον ἢ περὶ τὴν τῶν ὑπογάστριων ἀκράτορα λαγνείαν). Супротност томе је мир (εἰρήνη) или чак и жеља за миром која надилази наведена задовољства.

непцу (τὴν ἐν γευστοῖς ἀπόλαυσιν) које би их везало за себе и без њега не би могли да живе. Тако су се његови другови предали задовољству (τοὺς ἡττηθέντας ἐταίρους τῆς παρὰ Λωτοφάγοις ἡδονῆς) и Одисеј је био принуђен да их силом одвоји од њега. Интересантно је да он оставља простора и за могућност да је Одисеј пробао лотос и одупро му се, те би у томе требало препознати његову способност да се савлада и уздржи (ἐγκράτειαν) као разлог, док у другом случају, ако није окусио лотос, треба га хвалити због његове философије због које је остао имун (ἀπαθής) на изазов. Чест је случај да Евстатије у својим коментарима има на уму не само истицање реторских врлина и стилских особина епова, односно говора у еповима, него и практичне поуке о томе како се неки говор може искористити ван матичног контекста, односно како одређеном дијелу епа приступити када се он намеће као задатак у некој од реторских вјежби. Овдје је, чини се, ријеч о похвалној бесједи, енкомиону о Одисеју и томе како треба сагледати његово понашање у овој епизоди (αἰτιατέον 12, ἐπαινετέον 13)⁷⁰³.

г) Схолија *HQ* ι 97

У схолијама је такође забиљежено да није ријеч о лотосу, о биљци која узрокује заборав, већ о препуштању задовољству (διὰ τὴν ἡδονὴν) због кога су повратак презрели (καταφρονοῦντων τοῦ νόστου). Νόστου λαθέσθαι проистиче из природе човјека која наликује оној код неразумних животиња (ὡς ἐπὶ ἀλόγων ζώων). Такво тумачење се поткрепљује мјестом у *Илијади* (О 322), гдје су Данајци допустили да их сва борбена храброст напусти (λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς) и то би требало схватити као аргумент за тврдњу да суштински узрок није дјеловање извјесне биљке него природа укључених. На оба мјеста глагол λανθάνομαι има ноту допуштања да нешто измакне, у оба случаја субјекти заправо нису били довољно разумни да се одупру било негативном надражају, што је случај у *Илијади*, било позитивном, што симболизују лотоси у Одисеји.

У истој напомени наглашава се да нису просто заборавили повратак (ἐπέλαθοντο), већ се нису обазирали на њега (κατημέλησαν). Потенцира се дакле разлика која се осликава у пољу одговорности, односно није у питању биљка коју

⁷⁰³ Уп. нпр. Либаније, *Progymnasmata*, 8.2.16, гдје се Одисеј у овој епизоди хвали због тога што је спасао другове из земље Лотофага иако су окусили лотос (који онога који га окуси савлади и убиједи да је све остало безвриједно).

су не слутећи зла пробали и доспјели под њено зависничко дејство, него је ријеч о одавању наслади и свјесном одустајању од повратка, односно о својеволјном давању предности уживању науштрб повратка.

2.2.3 Алегоријска семантика

Савремена истраживања су показала да многи елементи приповијести о Лотофазима одговарају елементима бајке и да то није једини случај да је бајка пречишћена од магичних елемената ушла у јуначку сагу која полаже претензије на историјску подлогу и реалну географију⁷⁰⁴. Бајке, које почивају на митском концепту, приповиједају о магичној храни с којом се срећу они који иступе изван људске сфере (обично у царство мртвих или различитих волшебних бића). Уколико је прогутају, нису више у стању да се врате свијету коме припадају⁷⁰⁵. Но овај мотив у *Одисеји* бива искориштен на другачији начин. То је земља на коју сваки брод може пристати, а Лотофази су обични људи са необичном исхраном. Хомерова биљка заборавља је према ономе што стоји у стиховима или директни узрочник заборавља или узрочник незасите жеље за лотосом која собом затомљује сваку другу. У том смислу је Хомерова приповијест о лотосима на неки начин и сама тумачење мита, безмало палефатовског укуса по питању наднаравних елемената. Сигурно да је уз то и широко посвједочено усмјерење на ботаничку идентификацију лотоса утицало на чињеницу да је ова епизода изазвала с обзиром на симболички потенцијал који носи ипак само мали траг у алегоријским тумачењима⁷⁰⁶.

Но ако из изложених тумачења издвојимо Хомерове појмове и поље њиховог асоцијативног дјеловања⁷⁰⁷, намеће се закључак да су она у суштини међусобно сагласна и имају јасно исходиште из стихова. Постављање питања од када се лотос доживљава као више од биљке смислено је колико и питање када се лотос поима само као биљка. Тешко да се и једно тумачење дотиче Одисејевог приповиједања о

⁷⁰⁴ В. PAGE 1972: 3-21, 117-120.

⁷⁰⁵ Попут Персефоне која је протјерана у Хад јер је појела *κόκκος ροιῆς*.

⁷⁰⁶ Пејџ (PAGE 1972) пише да је она уопште слабо присутна у обрадама у познијој књижевности и на археолошким представама. Ипак треба имати на уму да лотос заједно са Сиренама није ријетко коришћен као илустрација за забрањено уживање, уп. KAISER 1964: 121.

⁷⁰⁷ На крају овог потпоглавља и одговарајућих потпоглавља која слиједе, даје се преглед кључних појмова из обрађених епизода упоредо са појмовима на које их разлаже егзегеза, односно даје се приказ семантичког поља тих хомерских појмова, онаквог какво се указује у алегорезима.

лутању а да не региструје бар метафоричне црте у њиховом карактеру⁷⁰⁸. Разлику између препознавања поуке у причи о слатком плоду који може закупити све стремљење неког намјерника и потиснути све до чега му је претходно било стало у заборав с једне стране и препознавања значењских слојева у том приказу, с друге стране, није увијек лако повући. Међа између те двије врсте рецепције није оштра како би се начелно могло очекивати и у појединим случајевима је сасвим могуће неосјетно преступити ту замишљену линију. Аналитичких мапа ради, за овај конкретан случај могло би се рећи да се „поука у причи“ ослања на причу као примјер, који може бити аналоган са неком врстом животних ситуација, па стога и поучан. „Алегоријско у причи“ пак подразумијева да прича сама аналогном осликава конкретну, на ширем или вишем нивоу релевантну животну ситуацију, а не просто чињеницу да може бити парадигматична за потенцијални низ сродних ситуација.

Осим прозаичног Цецесовог појашњења, који у Одисејевим сапутницима који су хтјели да остану код Лотофага види људе уморне од невоље и неизвјесности и лотос у свему томе као безначајни фактор, друга тумачења су међусобно поприлично блиска. **Изазов** пред који у тим алегоријским читањима ступају Одисејеви сапутници јесте распустан живот без обавезе према друговима који чекају на њих да би отпловили даље и према онима које су оставили на Итаци. Потпуна разобрученост и посвећеност једино испуњавању сопствених прохтјева. Нијансе у тумачењима тичу се наглашавања да је ријеч о егзотичним насладама (X. ξένη ἀπόλαυσις, M.T. ἀτοπία) или пак ограничавања да је ријеч о уживању које се перципира чулом укуса (E. περὶ γεῦσιν), те у том смислу „слаткогорко зло“. Одговарајући **портрет Лотофага**, с обзиром на то да посљедично они морају бити они које живе распусно, изостаје у експлицитним тумачењима епа а простора му даје једино Максим Тирски, што је по свему судећи више мотивисано унутрашњом

⁷⁰⁸ Укључујући и модерне коментаре, међу којима проминентни Оксфордски (HEUBECK/NOEKSTRA 1989) у овој сцени види „симбол несигурности људске егзистенције која се колеба између емпиријске стварности и митске нестварности“, као што је поменуто у II 1.2.5. Данашњем читаоцу то запажање је разумљиво и занимљиво јер му класичну епизоду реактуелизује дилемом која је за његове уши привлачна и стоји у контексту који је близак једној линији данашњих професионалних читалаца Одисеје. Но контексти се смјењују и том смјеном „рјешење“ које се некад чинило самонаметљивим постаје тешко повезиво са задатком због кога је предложено. Без контекста као одговарајућег стакла које је нашем далекомзору неопходно да би могао да види о чему се „тамо“, у том од нас удаљеном тумачењу, заправо ради, тешко је видјети ишта осим насумичних конјектура и својеволјних читања која се мање или више виолентно опходе према тексту.

логиком говора о пријатељу и непријатељу у коме он помиње дату епизоду као илустрацију него настојањем да истумачи то мјесто у *Одисеји*. Овдје је то битно напоменути, јер показује кључну разлику између експлицитне егзегезе и продуктивне обраде хомерских сцена и подсећа на неопходни опрез када се на основу ове друге доносе закључци или реконструише ова прва. Наиме, следећа хомерска епизода којој Максим Тирски након лотофашке посвећује пажњу има за предмет Еуримахово понашање као антиподно Одисејевом, јер Еуримах није своје пријатеље прекорио и спријечио да чине што не треба, ма то и било против њихове воље. Одисеј се није придружио својим пријатељима у разврату, већ их је одвукао од Лотофага упркос њиховој јадиковки, док је насупрот томе Еуримах ишао низ длаку осталим просцима и улизивачки им се придружио, „са њима насјецао домаће свиње и добро ухрањене овце, наливајући се вином неутолно, допустио је себи да се ваља са служавкама, раскућава дом краља и угрожава му брак“. Ради успешне поенте коју аутор покушава да изгради неопходна је јасна симетрија између двије епизоде и отуд по нашем мишљењу у том говору портрет разуларених, насладољубивих и по понашању животињама налик Лотофага, који су такви више због онога што Максим има на уму о просцима у *Одисеји* него о самим Лотофазима.

Занимљиво је како се доживљавају **Одисеј** као онај који је изазову одолио и они који се са искушењем нису изборили, који су савладани уживањем баш као што би били савладани неком силом (κατέχειν)⁷⁰⁹. Одољети заправо значи имати снаге да се отплови даље. У Хераклитовом и Евстатијевом коментару то се описује глаголом παραπλέω, што је чест глагол у егзегетским текстовима који се тичу епизоде лутања. У самим епизодама на крају обично стоји просто: ἔνθεν δὲ προτέρω πλέομεν. Ипак глагол се у *Одисеји* појављује једанпут, у јонској варијанти παραπλώω, у маркантном контексту измицања бродолуму и сигурној пропасти (μ 69). Стих се тиче стјеновитог морског пута, једног од два злослутна правца која су вребала путнике након Сирена, којим нико осим Аргонаута није успио да прође. Лађа Арго је била изузетак захваљујући Хериној наклоности Јасону⁷¹⁰.

⁷⁰⁹ Уп. горе Евстатијеве наводе (в): οὐ βίᾳ κατασχεθέντες ἀλλ' ἠδονῆς δελέατι; па ниже ... ἀπόλαυσιν, ἢ κατέχει.

⁷¹⁰ Пепен (PÉPIN 1982: 7 и даље) на бази појављивања тог глагола у новолатонистичкој алегорези Сирена закључује да он ни код осталих тумача није ту на бази читања Хомера, јер се не јавља у епизоди са Сиренама, него под утицајем Платоновог помена Сирена у *Федру* (259a) гдје се глагол јавља. Међутим, у *Одисеји* он је одиста блиско повезан са Сиренама будући да се тај пут

Хераклит и св. Евстатије Одисејево отпловљавање и умицање пропасти повезују са његовом стаменошћу, уздржањем (ἐγκράτεια). Учени архиепископ се опширније бави епизодом и разматра и могућност да је Одисеј пробао лотос, али је остао имун. У том случају он је смогао снаге да слатко задовољство које му је чуло укуса приуштило надвлада (περιγίγνεσθαι) захваљујући мудрости, док они који нису још довољно одмакли у философији немају никаквих изгледа ако би непце изложили истом искушењу. И још много пута у том коментару показаће се да је познавање философије услов да се неком уживању приступи, а да се не постане његов роб.

*Семантичко поље кључних појмова:

λωτός; λωτόν ἐρέπτεσθαι : ἡδονή X, E, Cx; *τρυφή, ἀτοπία (τοῦ λωτοῦ) M.T.*; λωτὸς ἄγριος Ц; (ξένη X / ἡ ἐν γευστοῖς E) ἀπόλαυσις X, E; γλυκύπικρον κακόν E; ἀκολούθως τῇ φύσει, ὡς ἐπὶ ἀλόγων ζώων Cx;

γαῖα Λωτοφάγων : χώρα ἡδονῆς τῆς περὶ γεῦσιν E.

Λωτοφάγοι : γεωργοὶ ξένης ἀπολαύσεως X; *ἄκλαστοι, φιλήδονοι, διάγειν καθάπερ τὰ θρέμματα M.T.*

νόστου λαθέσθαι : διὰ τὴν ἡδονὴν καταφρονεῖν τοῦ νόστου; καταμελεῖν Cx.

Ὀδυσσεύς : (ἐγκρατῶς) παραπλεῖν X, E; ὁ σοφὸς; ἐγκράτεια, ἀπαθής, περιγίγνεσθαι, ὁ φιλόσοφος E.

ἐταῖροι (λωτοῖο φαγόντες) : κατασχεθέντες ἡδονῆς δελέατι, πρὸς φιλοσοφίαν ἔτι ἔχουσιν ἀτελῶς, ἠττηθέντες τῆς παρὰ Λωτοφάγοις ἡδονῆς E.

2.3 Киклоп

2.3.1 Хомер (и 105-564)

Пловећи од земље Лотофага, Одисејеве лађе су у току ноћи наишле на острво, које је било услед потпуне тмине непримјетно, те Одисеј приповиједајући о том догађају на гозби код Алкиноја сматра да их је неки бог наводио. Ту су преноћили и сутрадан се окријепили јер су им нимфе, Зевсове кћерке, догнале коза за улов.

описује као онај који слиједи након њих, а уз то није специфичан у егзегези само за Сирене већ за све немани и опасности од којих ваља одједрити даље.

Одисеј полази само са једном лађом у извидницу у крај гдје живе Киклопи и носи са собом вино које је добио од Аполоновог свештеника, остале лађе оставља на сигурном.

Киклоп Полифем, у чију пећину у одсуству домаћина улази Одисеј са друговима, описан је као чудовишан горостас (θαῦμα πελώριον), осيون (ὕπερφίαλος), безакон (ἀθέμιστος), обијесан (ὕβριστής), округан (σχέτλιος), више диваљ (ἄγριος) него други од његове сорте. Одисеју се чинило да пред собом има грмаља великог као планину (άνηρ πελώριος). Када је Киклоп од непозваних гостију чуо да су остали без лађе и повјеровао им, дохватио је двојицу из дружине, треснуо их о под, раскомадао и припремио за вечеру. Видјевши Полифема како прождире људско месо као планински лав (λέων ὀρεσίτροφος) и изјављује да се Зевса и других богова не боји, Одисеј смишља начин како да избави себе и пратиоце од немани с којом нема разговора и која ће у два наврата појести још четири жртве. Пошто је на превару успио да га напије, Одисеј је морао да обузда порив да неотесаног грдосију усмрти, јер је пећина била затворена огромним каменом који је Киклоп једино могао да подигне. Несрећна дружина је по идеји свог лукавог предводника ослијепила уснулог и од пијанства занемоћалог горостаса тако што су у једино Полифемово око забили ушиљени и ужарени маслинов колац (μοχλός). Осакаћени Полифем призива друге Киклопе у помоћ, но они не прискачу због неспоразума. На њихове питање ко је виновник његове невоље због које их дозива, Полифем одговара Нико, односно именује Одисеја онако како му се раније опрезни препредењак представио. Ујутру кад је слијепи Киклоп пуштао на пашу своје стадо и на излазу из пећине напипавајући провјеравао да не носи који од овнова Одисеја или друга му, они успијевају да умакну, сакривени под овновима.

Кад су завеслали и одмакли од обале, уграбивши и нешто оваца, Одисеј није издржао да не довикне Полифему и прекори га, напослијетку откривајући и своје право име. Послије неуспјешног покушаја да лађу погоди врхом бријега који је одвалио рукама, Киклоп упућује молбу Посејдону као своме оцу да Одисеју приреди, ако не потпуну пропаст, оно бар дуго лутање пуно јада у којем ће изгубити све сапутнике а приспјети кући тек да би затекао нове јаде (528-535). Затим је гњевни Киклоп последњи пут покушао да им дође главе, бацивши велику стјену у њиховом правцу, али Одисејева лађа ипак успије да отплови и придружи се осталима.

2.3.2 Тумачења

а) Хераклит, 70.4 – 70.6

Киклоп је заправо ἄγριος θυμός, дивљи гнијев, који постоји у свима. У овом случају неразумни дух самога Одисеја кога он онеспособљава (πηρόω) опомињући сам себе ријечима (τῆ παραινέσει τῶν λόγων) управо као ужареним колцем (ὡσπερεὶ καυτηρίω). Као додатни аргумент за ово тумачење, Хераклит наводи и етимолошко разјашњење имена Κύκλωψ, које, чини се, треба читати као ὑποκλωπῶν⁷¹¹, односно „онај који поткрада“ моћ разума (λογισμός). Сама интернализација сукоба са Киклопом као обрачун Одисеја са сопственим дивљим импулсом и није толико зачуђујућа колико чињеница, која произлази из наведеног, да је у петнаестак стихова (378-394), гдје се описује како претходно ужарена мотка завршава у оку Полифема, заправо ријеч о дијалогу Одисеја са самим собом. Ово тумачење дато је у свега двије реченице⁷¹² и оно нам не дозвољава да видимо у којој мјери су ти стихови у детаљима тако тумачени или је просто упориште узето само у крупној слици по којој је довољно примјетити да убјеђујућа ријеч може да ожеже онога коме је упућена. Међутим, општи *modus operandi* сугерише ову другу опцију. Баш као што би могло бити да се узимало да је Одисејева јарост била погубна за неке од сапутника, а могло се, што је вјероватније, и не разрађивати тумачење за све елементе епизоде (ма колико били упечатљиви с неког другог аспекта).

Овдје треба имати на уму и да је θυμός једна од непреводивих грчких ријечи, коју смо ми у овом контексту до сада описали као гнијев, неразумни дух, дивљи импулс. У питању је заправо мјесто, исходиште и поприште читаве свијести, које може да значи не само дух или душу као потку свијести, па и живот сам као њен физички одраз, него и безмало све радње и стања везана за њу, од хировитог јара до брижљивог резоновања⁷¹³. Употребе ријечи у најранијем контексту у коме је срећемо, епском, истраживачи су оквирно систематизовали у 5 категорија⁷¹⁴ на основу функционалног контекста у коме се среће: 1) губитак свијести, смрт, 2)

⁷¹¹ У питању је емендација (HASE), у рукописима стоји ὑπολωπῶν, које би подразумевало глагол који није нађен нигдје другдје. У једној схолији стоји ὑποσουλῶν.

⁷¹² τὸν δ' ἄγριον ἐκάστου θυμὸν ὡσπερεὶ καυτηρίῳ τῆ παραινέσει τῶν λόγων ἐπήρωσε. Κύκλωψ δ' οὗτος ὀνόμασται, ὃ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν.

⁷¹³ В. BÖHME 1929; JAHN 1987 (особито стр. 225-232); CASWELL 1990.

⁷¹⁴ CASWELL 1990: 2, на основу Бемеове студије (BÖHME 1929).

спознајна или мисаона функција, 3) емоционална функција, 4) делиберативна функција, 5) мотивациона функција. Киклопски θυμός о коме је овдје ријеч припада трећој категорији (иначе најчешћој), односно у питању је θυμός као сједиште емоција а не рација⁷¹⁵, што се кроз опозицију са λογισμός јасно види. Придјев ἄγριος и суровост киклопског контекста даље упућују на негативну и виолентну страну емоционалног спектра: срџбу, гнијев, јар, бијес (која у епу често има корелат у појмовима χόλος, χολόω, χόομαι). Међутим, није довољно рећи да је у питању некаква поама да би се схватила проблематичност тога са чим се Одисеј као бестијалним у себи има обрачунати. Паралела би се могла наћи у Ахиловом лављем θυμός-у (Ω 39-43), односно животињском нагону који лава наводи на његов плијен. Та слика из *Илијаде* појављује се у контексту Ахиловог свирепог иживљавања над тијелом мртвог Хектора. Аполон на том мјесту позива богове да *они* предузму нешто да би се стало украј срџби грчкога јунака, коме је бестијалност својствена као самом лаву (λέων δ' ὡς ἄγρια οἶδεν) и који је у стању сам себе да обузда таман толико колико и лав своју жељу да се засити. Како је наведено раније, Киклоп је код Хомера описан и као ἄγριος и као крволок лаву сличан (λέων). Суштина дакле лежи у томе да је у питању један нерационални саможиви порив који је упућен само на сопствено испуњење и који је супротност одговорности за другог и извршавању задатака које појединац себи разумом намеће. Друга компонента тумачења, која подразумијева да је усијани колац који онеспособљава звијер заправо обраћање Одисеја самом себи такође има узор у хомерском тексту, гдје би врло честа формула која се јавља и у *Илијади* и у *Одисеји*, ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγάλῆτορα θυμόν, гдје се јунак потрешен обраћа свом срчаном θυμός-у, била најочигледнији примјер. Све то је било познато публици хомерског епа и „θυμός сцене“, како у епу и тако и у трагедији, фигурисале су често као парадигма у философским разматрањима о природи човјека, о рационалном и ирационалном у њему, о подијељености и јединству душе, о чему ће бити више ријечи касније.

⁷¹⁵ Ово друго значење срећемо у истом пјевању стиху ἕτερος δέ με θυμός ἔρκεν (302), гдје θυμός Одисеја обуздава да не одреагује исхитрено, већ промишљено и рационално.

б) Порфирије, 34-35

У описаном⁷¹⁶ спису о пећини Нимфи у Хомеровој *Одисеји*, Порфирије у кулминацији свог егзегетског излагања помиње епизоду са Киклопом. Испоставља се да је Киклоп заправо чулни живот самог Одисеја (ζωή αίσθητική). Како је море симбол материје⁷¹⁷, Посејдонов син је онда сасвим адекватан симбол чулне егзистенције. Већ је поменуто да Порфирије сматра да су његова запажања о пећини у складу са старијом егзегезом по којој је Одисеј симбол људске егзистенције која пролази кроз стадијуме генезе (εικών τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου), земаљског, оностраног, постојања (рађање, живот у тијелу, смрт), са циљем да стигне тамо гдје за море не знају људи (λ 122), тј. гдје нема ни трага од физичког космоса и гдје обитавају душе. Одисејев гријех осљепљења Киклопа Порфирије представља као презање да се наједном уништи чулна егзистенција (καταρῆσαι συντόμως σπουδάσαντα), односно душа растави од тијела⁷¹⁸. Ријеч је дакле о самоубиству или покушају самоубиства⁷¹⁹ и због кога онај који се усуди на тако нешто испашта и страда од гнијева богова материје и мора (μῆνις ἀλίων καὶ ὑλικῶν

⁷¹⁶ В. III 1.2.2.

⁷¹⁷ Порфирије сматра да море и код Платона стоји за материјални свијет (34.13 πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ 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* (273а). Уп. и слику животног путовања као одважне пловидбе на сплаву (ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον) у *Федону* (85d).

⁷¹⁸ Такав покушај је међутим, у контексту релевантног философског учења, погрешан, јер ако би неко намјерно уништио сопствено тијело, то не би значило да је тијело ослободило душу (в. Плотин, *Enneades* 1.9). Тијело мора само да потпуно напусти душу, а то се дешава тек кад ни један дио душе није везан за тјелесно, јер тијело нема могућности да веже душу за себе. Односно смрт тијела није знак ослобођења душе од тијела, ово се ослобођење (којим је онда душа слободна 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 одјељка о самоубиству каже да ако положи сваког појединца *тамо* бива одређен његовим стањем када напусти 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).

⁷¹⁹ 35.7-10: „οὐ γὰρ ἦν ἀπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταρῆσαι συντόμως σπουδάσαντα, ἀλλ’ εἶπετο τῷ ταῦτα τολμήσαντι μῆνις ἀλίων καὶ ὑλικῶν θεῶν...“ ЛАМБЕРТОН мисли да је ријеч о покушају самоубиства. Но σπουδάζω може да се схвати и просто као да је пожурio да укине чулну егзистенцију. Зависи од тога како се схвата лутање између те тачке и тачке пећине. Да ли је Киркино острво оно гдје се душе умрлих одлучују за наредни живот, гдје Одисеј долази послије самоубиства? Рекло би се да се наредни дио односи на лутање између те двије тачке али је доста уопштеног карактера. Више о томе у III 3.3.

θεῶν)⁷²⁰. На тај његов гријех и разлог испаштања треба да нас подсјети помен Форкиновог имена кад Одисеј пристиже на Итаку. Порфирије сматра за значајно што Хомер на почетку епа обзнањује да је Киклоп син Тоосе, Форкинове кћерке, да би потом о томе смишљено ћутао и тек на Одисејовом повратку поново поменуо Форкина с циљем да из притаје баш на том мјесту евоцира сјећање на Одисејева сагрешења: „... да би све док не дође у отаџбину било притајено нешто што ће подсјетити на гријехе“ (ἵνα καὶ ἄχρι τῆς πατρίδος ὑπῆ τι τῶν ἀμαρτημάτων μνημόσυνον). Из ове финалне реченице јасно је да у тумачењу Киклопа у свјетлу Одисејевог приспјећа у Форкинову луку на Итаци имамо недвосмислен показатељ да Порфирије тумачи Хомерову епску замисао а не просто мит. Но та замисао на овом нивоу на коме је Порфирије тумачи није тек прича о Одисејевој индивидуалној судбини, него опште огледало замки за човјека, односно душу у материјалном свијету⁷²¹.

Пошто Порфирије у већем дијелу списка одговара на питања која се тичу пећине, од којих је темељно питање њене историчности или измишљености на основу пјесничке слободе, истраживачи се двоуме да ли се Порфирије бави симболиком светилишта коју Хомер, описујући реалну пећину, просто инкорпорира или оном симболиком коју Хомер свјесно, намјерно и промишљено уграђује у ткање епа. Но када долазимо до тачке гдје се тумачи епизода код Киклопа, не сама за себе већ увезана са пећином и оним што читаоцу наилазећи на стихове о пећини на Итаци треба да падне на памет, ту смо већ сигурно у симболима које је, по Порфирију, сам пјесник пред нас поставио у једном нимало случајном поретку и односу.

в) Јован Цецес, т 35-179

Цецес објашњава да Киклопи нису никакв једнооки народ⁷²², него просто народ са Сицилије. Ни Полифем није никога појео, већ је шесторо из дружине

⁷²⁰ О хијерархији богова и како се уклапају у метафизику новоплатонизма, односно три реда стварности пише Прокло у свом дјелу *О теологији код Платона*. Схематски преглед Прокловог сложеног излагања приређен је у уводу издања *Theologia Platonica*, ed. SAFFREY/WESTERINK 1968. В. на тему перцепције богова у новоплатонизму и WALLIS 1972: 133-134.

⁷²¹ Осим већ наведеног 34.7-10, уп. 35.7-17.

⁷²² Цецес тако захваљујући Аристеју зна да су једнооки Иседонци, 121-127.

убио⁷²³ јер није трпио да странци долазе код њих на острво страхујући да би дошљаци могли да им наметну власт. Даље, кључ није у томе што је Полифем имао једно око, него је уистину ријеч о кћерки јединици, која је била оцу као очи у глави. Један од дошљака, који су остали у животу и опили Полифема, допао се његовој кћерки Елпи ("Ελπη). Отворивши врата својих женских одаја у току ноћи, Елпа је омогућила Одисејевој дружини да уграбе њу, овце и друго вриједно од онога што су затекли и под окриљем ноћне тмине побјегну и отплове. Тако Цецес тумачи да Киклоп не остаје без ока зато што је ужарена мотка завршила у његовом једином оку, него зато што се у његовој јединици разбуктао плам љубавних страсти⁷²⁴. Камење које је угрожавало Одисеја и сапутнике при бјегу, нису стијене које див откида и користи као пројектиле, него је ријеч о одрону стијена и коришћењу катапулта, премда непрецизном, јер се сав догађај одвија по мраку⁷²⁵.

Осим ових главних елемената епизоде Цецес се дотиче редом готово сваког помињања богова и отклања их супституишући их за физички елемент или принцип, чак и када су они дио придјевске сложенице. Објашњавајући да кад говори о **боговима** у које се Киклопи уздају па им све само од себе рађа, Хомер ту каже (νῦν λέγει) да је ријеч о повољној клими, εὐκрасία, односно повољном односу елемената (στοιχεῖα) који омогућава Киклопима да уживају плодове земље без рада. Зевс и остали богови од којих Одисеј очекује казну за Киклопа су планете (πλάνητες ἀστέρες)⁷²⁶ и ту је ријеч о судбини (εἰμαρμένη). Поводом стиха у којем Одисеј претпоставља да су скренули с правог пута по Зевсовом науму, Цецес објашњава да су одговорни Зевс и други богови, односно атмосферске прилике тј. ваздух вјетрова

⁷²³ Киклоп је распорио утробу Одисејевим сапутницима које Цецес наводи по имену, 137-139: καθεῖρξε καὶ ἀνεῖλε δὲ καὶ ἕξ ἐκ τῶν ἐταίρων,/"Ἀντιφον, Εὐρυλέοντα, Ἀφείδαντα, Κηφέα, /Στράτιόν τε καὶ Μένετον.

⁷²⁴ В. 168-170: τὴν ἀρπαγὴν τῆς "Ελπης δέ, τῆς θυγατρὸς ἐκείνου, /τὴν γεγонуῖαν ἔρωτι, πάλιν κατονομάζει/τοῦ ὀφθαλμοῦ ἐξαίρεσιν δαλῶ δῆθεν Ἐρώτων. Од времена хеленизма Ерос се често представљао с буктињом у руци. Цецес у *Хилијадама* говори о Еросу бакљоноши који запаљује срца љубавним страстима φλέγοντα καρδίας τῶν ἐρώντων.

⁷²⁵ Ове догађаје излаже у стиховима 120-175. Уп. блиско излагање о догађајима код Киклопа и Елпи, која је ту кћерка његовог брата, код византијског хроничара из VI в. Јована Малале (*Chronographia*, ed. THURN 2000, 5.17 и даље). Он о њима пише обрађујући историју тог периода и у томе се ослања на романсиране приповијести Тројанског рата, које су се појавиле с краја I в. по Хр. и задржале популарност у византијском периоду. Ове су писане ниским стилем и приписиване Диктису са Крита и Сисифу са Коса, на које се Малала често позива излажући у петој књизи историју из периода тројанског рата. В. нап. 911.

⁷²⁶ По Цецесу под боговима треба разумјети звијезде и на самом почетку пјевања када Хомер каже за пјевача на гозби код Алкиноја да је гласом боговима сличан (Одисеј почиње приповијест о себи и тако хвали гозбу и пјевача, ι 4), јер је ријеч заправо о сличности са музиком звијезда (μουσική ἀστέρων, 7).

у вртлозима (ἄηρ ἀνέμων συστροφαῖς), те скупа с таквим атмосферским приликама и судбина. Када Одисеј каже да их је неки бог наводио кроз густу тмину до Козјег острва или дао обилан улов, Цецес објашњава да је заправо посриједи добра срећа, εὐτυχία, а у другом случају се говори и о практичној мудрости, φρόνησις. Божанско је и синоним за праведност, па тако тумачи да је боголики ум праведан, νοῦς θευδής ὁ δίκαιος (49)⁷²⁷.

Зевс који утиче на стање код Киклопа је οὐρανός (40, 45, 78, 81), ἄηρ (57) или εἰμαρμένη (57, 60, 80, 86, 92, 118), која је честа идентификација за неименованог бога. Цецес системски отклања богове као дио радње, па тако кад Одисеј тражи од Киклопа да покаже страхопоштовање за богове, мисли се заправо на то да треба да има слуха за патњу душе, самилост и молбу за помоћ (ψυχῆς δὲ πάθος, ἔλεός εἰσι καὶ παρακλήσεις). Зевс Епиметор је заправо судбина странаца, која се Киклопâ не дотиче, будући да не путују ван своје отаџбине. Они се не могу наћи у тој ситуацији (странаца) да зависе од туђе саосјећајности, самилости или воље да им се изађе у сусрет. **Аполон**, који се помиње када је ријеч о вину којим је Одисеј опио Полифема а које потиче од Аполоновог свештеника Марона, изједначава се очекивано са ἥλιος. Супституција је овдје чини се чисто механичка и ни не мора бити да се имало на уму да сунце помаже раст винове лозе и да је отуд по поријеклу то вино. **Атена** која подарује Одисеју помоћ је његова властита умјешност, разборитост (φρόνησις οἰκεῖα). Када Киклоп мами Одисеја да се врати и обећава да ће наговорити свог оца **Посејдона** да му омогући сигурну пловидбу, заправо је ријеч, како објашњава Цецес, о самом Киклопу који је у стању да му да савјете за пловидбу јер је одрастао гдје јесте па има искуства са морем. Појашњење стихова који се тичу Посејдона и расплета епизоде можда су најизричитији примјер његове честе технике, гдје просто преведе то што стоји код Хомера на реализам њему замисливе историје, обично доступне из паралелних извора⁷²⁸. Када Киклоп каже да ће га Посејдон исцијелити, он ту по Цецесу мисли на пловидбу, која би се завршила лоше по Одисеја и завршила враћањем Елпе оцу. У стиховима који се надовезују, а које посматра синтаксички изоловано, „ни од богова, ни од смртника“, он препознаје идентификацију онога који ће Полифему вратити Елпу, односно он их тумачи „неће

⁷²⁷ То тумачење подупиरे и Хомеровим стихом 8.221, гдје је ријеч о Алкинојевом питању и гдје придјев стоји као антоним за οὐδὲ δίκαιοι, како схвата Цецес.

⁷²⁸ В. о томе у III 3.2.

то бити ни краљ, ни мудрац“, нити ствар пуког случаја, него то може бити једино Антифон, Полифемов брат, Лестригонац. И у свему томе Цецес види Хомерову намјеру да ствар не изложи онако како се заиста збила⁷²⁹, намјеру да прећуткује у жељи да заслади митовима (109): κἄνπερ σὺ τοῦτο σιωπᾶς, θέλων γλυκάζειν μύθοις. Из тог разлога код Хомера стоји да се Киклоп молио Посејдону, а заправо је призивао пловидбу која ће да доведе до несреће Одисејевих лађа, па када Хомер у стиху ι 536 каже да је тако и било, по Цецесу мисли се на сукоб са Лестригонцима који Одисеју на овој тачки тек предстоји. Тумач нас увјерава да је епизода у цјелини алегоријског карактера и да ју је као такву разоткрио изостављајући само ситнице у недостатку папира.⁷³⁰

г) Св. Евстатије Солунски, I 21.44-22.16 [1392], I 332.21-32 [1622]

Св. Евстатије пише да је Киклоп у алегоријском смислу оличење звјерског гнијева (θυμὸν θηριώδη)⁷³¹. Отуда једноокост, јер човјек у таквом стању (θυμούμενος) не двоји и не расуђује, већ се усредсређује само на једно: на остваривање сопствене воље (τὴν τοῦ οἰκείου θελήματος ἄνυσιν). Побиједити односно ослијепити Киклопа у себи (ἐκτυφλῶσαι τὸν ἐν ἑαυτῷ Κύκλωπα) заправо значи просто зажмити на чулне изазове који Киклопа у човјеку провоцирају односно подстичу дивљаштво (ἐπιμύειν τοῖς αἰσθητοῖς πράγμασιν ἅπερ εἰς θηριωδίαν προκαλοῦνται αὐτὸν). Тумач истиче да тродјелност душе (τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς⁷³²), чији је један дио θυμός, није могуће уништити. Одисеј тако није уништио сав свој θυμός, него је само ослијепио Киклопа, тј. звјерске и убилачке нагоне (τὰς θηριώδεις ὀρμὰς καὶ φονικὰς) учинио неучинковитима (ἀπρακτεῖν ποιεῖ), избравши да их затоми (ἀπορραθυμεῖν) и да се клони онога што Киклопа дражи и снажи.

⁷²⁹ Уп. 159: οὕτω μὲν ἡ διήγησις ἔχει τῆς ἱστορίας.

⁷³⁰ Уп. 120: λοιπόν μοι τὸ τοῦ Κύκλωπος πᾶν ἀλληγορητέον; 177-179: τῶν ὧν τὰ πλείω εἴρηκα καὶ ἠλληγόρηκά σοι./ἔχεις μὲν τὴν τοῦ Κύκλωπος πᾶσαν ἀλληγορίαν,/πλὴν βραχυτάτων τῆ φειδοῖ τοῦ χάρτου παρεμμένων.

⁷³¹ Централна егзегеза је свакако она која прати девето пјевање, I 332.21-32. Накнадно ћемо се осврнути на обраду Киклопа при првом помену у првом пјевању, I 21.44-22.16.

⁷³² Тумачење које наводи ослања се на теорију о разумном (λογιστικόν), појудном (ἐπιθυμητικόν) и срчаном (θυμοειδές) дијелу душе, изложено у четвртој књизи *Државе*. Док се прва два могу супротставити као рационални и нерационални (уп. 439d ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), трећи може да претегне на обе стране, с тим што по природи нагиње првом дијелу (оном најбољем у нама) осим ако се не исквари (уп. 441a ... τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή). О односу дијелова Платон између осталог расправља и кроз парадигме односа човјека и звијери, в. анализу тог аспекта у ДЕРЕТИЋ 2006.

τὸ μὲν γὰρ ἀσκόπως ἡμᾶς ἐπεντρανίζειν τοῖς κατ' αἴσθησιν ὄξυωπέστατον ποιεῖ τὸν ἐν ἡμῖν τοιοῦτον Κύκλωπα. ὁ δὲ συστέλλων ἐλλόγως τὴν τοιαύτην θεάν, ἐκ τοῦ ἐναντίου ἐκτυφλοῦν ἄν ἐκεῖνον λέγοιτο.

„Наиме, наше несмотрено пиљење у оно што дражи чула чини таквог Киклопа у нама нарочито оштровидим. Онај пак који се разборито уздржава од таквог гледања, за њега би се напротив рекло да је ослијепио [Киклопа].“

Ријеч је дакле о звијери у нама коју сами побуђујемо или сузбијамо у зависности од тога како одговоримо на искушења која пред нас представља чуло вида (*nota bene: ἀφορᾶν, ἐπικύειν, ἐπεντρανίζειν, θεά, те главни елементи киклопске парадигме ὀφθαλμός и ἐκτυφλοῦν*)⁷³³. Ту звијер тумач држи за сродну с пожудом (*ἐπιθυμία*)⁷³⁴ стога што присуство чулног изазива (*προκαλεῖν*) пожуду, одсуство је потискује (*ἀπωθεῖν*). Зато философ Одисеј (*ὁ φιλόσοφος Ὀδυσσεύς*⁷³⁵) везује другове који су савладани (поражени) код Лотофага уживањем, да би им ускратио контакт с предметом чулног доживљаја који их подстиче на насладу.

У другом дијелу коментара уз ову епизоду св. Евстатије одређује Зевса као ваздух (*ἀήρ*), Деметру као земљу (*γῆ*), Нимфе као силе које носе жетву (*αἱ τῶν φυτῶν ἀύξητικάι δυνάμεις*), Аполона као сунце (*ἥλιος*). Стога кад Хомер говори о боговима захваљујући којима Киклопи убиру плодове без рада, треба разумјети да је ријеч о природним погодностима које им то омогућавају. У том дијелу епизода се третира као реална станица на Одисејевом путу, стварна врста насеобине у којој је смјештено поетско чудовиште. Када износи наведене божанске идентификације тумач просто наводи шта чему заправо одговара, не називајући паралеле алегоријом. Поводом Посејдона пак експлицитно каже да се под њим жели алегоријски исказати море (*θάλασσα*) и то запажање постаје нарочито интересантно даљом аргументацијом. Наиме, Полифем се поријеклом везује за

⁷³³ Уп. Хераклит Парадоксограф, *De incredibilibus* 11, гдје је Киклоп неко ко је био у стању да поима само видом, а не и разумом: Τοῦτον ἄν τις ὑπολάβοι διαιτώμενον ἐπ' ἐρημῖα νόμων ἄπειρον εἶναι, πεποιθένα δὲ τῆ βία, μίαν αἴσθησιν ἔχοντα τὴν ἀπὸ τῆς ὀράσεως, λογισμῶ δὲ μηδὲν προβλέποντα· ὃν ὁ σοφὸς Ὀδυσσεὺς κατεπόνησε.

⁷³⁴ Која у мисаоном оквиру на који се тумачење наслања припада домену другог од три дијела душе; в. нап. 732.

⁷³⁵ Честа синтагма када коментарише Одисеја као узвишен узор, односно јунака чије промишљање читаоце може да оплемени и уздигне. Поглед на ту одредницу у рјечницима SOPHOCLES 1914 и LAMPE 1961, који обухватају писце периода између расправа античких философа и вијека солунског архиепископа, открива да „философ“ код хришћанских писаца носи позитивне конотације. Философом су називали монаха, аскету, хришћанина, мудраца, приврженика мудрости или човјека пуног врлина.

море и то је разлог зашто је диваљ. Из истог разлога се за Ахила у *Илијади* каже да му је мајка море, па Евстатије упућује на стих: οὐδὲ Θέτις μήτηρ· γλαυκὴ δὲ σε τίκτε θάλασσα (Π 34). Посриједи је моменат када Патрокло укоравајући Ахила за суровост каже да једино образложење за његово тврдо срце може бити то да његови родитељи уствари нису Тетида и Пелеј, него море и стијене. Значај алегоријског Посејдона за шири алегоријски контекст обрађен је у првом пјевању (I 21.44-22.16), на шта архиепископ подсјећа читаоца на почетку сегмента који је досад био предмет наше пажње. Дакле, при том првом помену Киклопа у епу шире се разрађује значај не само очинства мора него и Киклопове генеалогije уопште за Киклопа као оличење θύμος-а. Наиме он је, попут Ахила у наведеном стиху, син мора јер су влажност и узбурканост карактеристике срџбе (ὕγρον καὶ εὐκύμαντον εἰς θυμόν). Наиме сама срџба је заправо узаврелост крви као влажног елемента (ζέσις αἱματηρᾶς ὑγρότητος)⁷³⁶. Његова мајка Тооса етимолошки се доводи у везу са придјевом оштар (θοός) и појашњава се блискост оштрине (τὸ ὄξύ) и љутње (οἱ θυμικοί, ὄξεις λέγονται), те узбуђивања (παρωξύναι). С друге стране повезује се и са истозвучним придјевом брз (θοός), јер они који поступају у љутњи чине то у брзини и нису склони одлагању. Форкин, Тоосин отац, такође даје етимолошки путоказ. Његово име упућује на понашање равно псећем (τὸ φέρεσθαι κυνηδόν) које је типично за оног који се превише узбуђује (τὸν ἄγαν παρωξυνθέντα) и пјесник често прибјегава псећим атрибутима кад описује срџбу. Пространу пећину у којој се Тооса спојила са Посејдоном (ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, α 72) у истом смислу треба разумјети као удубљење у срцу (ἢ τῆς καρδίας κοιλότης) у коме настаје гнијев усљед врења крви у предјелу срца (ζέσις ὦν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος).

Но осим наведених етимолошких разрјешења наводи се и низ конкурентних према којима је Киклоп небески екватор (ἢ τῶν οὐρανίων κατάστασις, τὸ ἐν κύκλοις ὀπτάνεσθαι, ὁ ζωδιακός, ὁ ἰσημερινός), а етимолошка разрјешења Тоосе (τὸ θοὸν καὶ ταχὺ τῆς οὐρανίας κινήσεως) и Форкина (φορᾶς ὠκείας) описују његово кретање. Тумач закључује да философ Одисеј који осљепљује таквог Киклопа заправо на философски начин досеже и стиче визију и увиде о Киклопу.⁷³⁷ Тумачење је налик

⁷³⁶ 22.2-3: καὶ ὁ θυμός δὲ ζέσις ἐστὶν αἱματηρᾶς ὑγρότητος. Уп. етимолошко разрјешење у Платоновом *Кратилу* гдје се ζέσις јавља као дио појашњења, 419e: 'θυμός' δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα.

⁷³⁷ I 22.15-16: τὸν τοιοῦτον Κύκλωπα ἐκτυφλοῖ ὁ φιλόσοφος Ὀδυσσεύς, ἤγουν τῆς θεᾶς καὶ θεωρίας αὐτοῦ φιλοσόφως καθικνεῖται καὶ παραγίνεται.

на оно Калипсиног лика, које се такође ослања на етимологију и генеалологију⁷³⁸. Премда се тичу узвишеног смисла епа и за јунака имају „философа Одисеја“, главног протагонисту кад је ријеч о алегорези св. Евстатија, ни једно ни друго тумачење није директно означено као алегорија. Тумач их наводи надовезујући се на прво алегоријско тумачење, коме у коментару даје главно мјесто, понукан, чини се, у првом реду убједљивим конкурентним етимолошким схватањем имена, па потом и потенцијалом слике одгонетања космичких тајни која приличи узвишеним и племенитим интересовањима његовог увијек духом будног јунака.

Сва изложена запажања су разбацана између различитих друге природе. Но не може се рећи да све набројано конституише *једну* јединствену алегоријску раван у тексту на којој читава епизода функционише пресликана. Напротив, Евстатије је у највећем дијелу коментара усмјерен на дословну смисаону раван и премда налази да поједини дијелови имају виши смисао, он не настоји да тај смисао уклопи у јединствену паралелну смисаону раван. Алегореза се јавља као низ неправилних усјека у егзегези, на мјестима гдје треба објаснити да постоји додатни смисао неких сцена у епу осим оног наративног⁷³⁹ или историјског из кога по њему пјесничка приповијест исходи. Тај смисао се не разлаже у складу са свим елементима и цјелином наративне епизоде него са неким њеним видом или појединим елементом у конкретном контексту.

Према главном алегоријском тумачењу, епизода код Киклопа показује да онај који се предаје призорима којима се задовољавају нагони само снажи те нагоне, те посљедично робује жељи да угађа самом себи и руководи се искључиво поривима, а не рационалним одлукама. Тако човјек, не сузбијајући оно што му је заједничко са животињама, већ то подстичући, постаје и сам сурова звијер. Закључак који истиче сродност читаве ситуације са изазовима пожуде и сценом код Лотофага уоквирује речено у једну општу препоруку уздржања од чулних надражаја који су у стању да надјачају разум у човјеку. Неколико поменутих појмова у овом тумачењу имају дугу и богату философску традицију, али се јављају и у

⁷³⁸ Уп. III 2.9в.

⁷³⁹ Под тим подразумијевамо смисао оних сегмената епа који по тумачу не одговарају некој историјској или вишој истини, већ су измишљени и уметнути ради одређеног квалитета приче.

хришћанским теолошким списима⁷⁴⁰. Уздржававање (ἐγκράτεια) и дисциплина коју сугерише тумачење нису специфичне идеје, будући да низ различитих писаца помиње и расправља о мјерама одрицања код човјека за његово сопствено добро, особито у медицинским расправама. О општеприсутном учењу о добробитима и нужности уздржања пише и Климент Александријски⁷⁴¹, истичући да се разлика између хришћанске аскетике и паганских пракси уздржавања тиче прије свега мотивације са којом се она упражњава и сврхе којој служи. Практике могу бити по поступцима сличне или чак истовјетне, али у схватању смисла таквог прегнућа, у разлозима, мотивима и циљевима уздржања крију се пресудне разлике. Слично као са аскетском праксом стоји уопште узевши и са егзегетском праксом. Новина оваквих тумачења епизода с Лотофазима или Киклопом не лежи толико у њиховој садржини, колико у духу у ком су схватана и читана. Њихово језгро је предхришћанско и уклапа се у општу тежњу контролисања сопствених побуда која се може посвједочити у разнородној античкој литератури која гаји „разумног“ човека као примјерног. Дакако да је тај Одисеј који умије да се избори прије свега сам са собом био широко прихваћен у хришћанској дидактичкој литератури, а шире био радо употребљаван као парадигма која се надограђује првенствено кроз нови контекст и мотивацију с којом се хвали, а не кроз само тумачење, у смислу његовог садржаја. Хришћански писци преузимају постојећа, паганска, тумачења која по њиховом схватању величају врлину, новине у њима проистичу из реконтекстуализације. Тако тумачење изграђено на старима интерпретативним темељима, по коме Одисеј показује уздржање пред чулним изазовима, добија хришћански призвук⁷⁴² већ самим контекстом времена и друштва у коме тумачи и

⁷⁴⁰ Поменули смо да је једноокост искључива усмјереност на испуњавање сопствене воље, θέλημα. Интересантно је да се θέλημα, када се у аскетској литератури јавља у негативном егоцентричном значењу, „избија“ истим глаголом којим се „избија“ око у често употребљаваној синтагми τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκόπτειν. Најчешће значење ријечи θέλημα јесте „воља“, међутим јавља се и у значењу жеље, негативне и себичне жеље које вјерујући треба да се одрекну (Lampe 1961); уп. оно што, у контексту циља којем монаси у заједницама, киновити, треба да теже, пише Хесихије Синајски (ed. Migne) 93.1489c, (VII-VIIIв.): πᾶν θέλημα ἡμῶν ἐκκόπτειν, εὐώνιοι καὶ αὐτοὶ ἡμεῖς πῶς γινώμεθα καὶ ἀθέλημα.

⁷⁴¹ *Stromata*, III. Пише о очигледној разумној потреби да се ограничи тијело јер су душа и тијело везани и није могуће сачувати једно без другог, али смисао није дужи живот, успјешнији резултати, боље здравље, пријатнија старост, смисао је да се човјек уподоби Христу.

⁷⁴² Који је лако регистровати у продуктивној рецепцији хомерских слика која одаје упознатост и са Хомером и са хомерском егзегезом.

публика живе као и квалитетом примарних асоцијација⁷⁴³ уз појмове који се у егзегези истичу као централни.

2.3.3 Алегоријска семантика

Људождерски див, његово особито бивствовање и окружење чине окосницу заплета *Одисеје*. Значај епизоде са Киклопом превазилази значај једне од низа станица у току Одисејевог повратка из Троје, будући да она одређује његов ностос и, строго узевши, луталачки јади почињу управо са њом. Од сачуваних тумачења тај значај сагледава само Порфиријева егзегеза, остала тумачења јој не придају посебну важност у односу на друге епизоде Одисејевих лутања, нити се уопште баве, хватајући се укоштац са њеним алегоријским смислом, том њеном димензијом која практично одређује путању Одисејевог повратка. Осим код Цецеса, гдје је Киклоп само физички противник чија је кћи јединица подлегла љубавном искушењу а Одисеј има безмало споредну улогу, те у споредном тумачењу код св. Евстатија гдје се епизода тиче астрономских увида, у остала три случаја видимо да се сукоб са Киклопом тумачи као обрачун Одисеја са самим собом.

У контексту у ком ова теза сагледава алегорезу *Одисеје* може се рећи да Киклопска епизода у Порфиријевом тумачењу представља Одисеја који је подлегао искушењу. На јунаку платонистичке одисеје је да душу управља ка умственом, да је јача врлином и тако је потпуно ослободи везаности за тјелесно. Баласт тјелесне егзистенције се не може насилно одстранити и умјесто да се носи с тим баластом и упркос њему узраста у врлини која је једино у стању да га разријеша везаности за тијело, Одисеј пада у искушење да потражи пречицу.

⁷⁴³ Које треба разликовати од доминантних асоцијација данашњег читаоца упућеног у историјско-развојни пут хеленске мисли и који обично и чита коментар с циљем да га разложи на његове античке изворе. Тадашњи читалац коментара солунског архиепископа по правилу је имао мањи увид у историју паганске философске мисли од увида у Хомера због кога је посезао за коментаром. Ваља претпоставити да они енкратеју познају прије свега као хришћанску енкратеју, као библијски термин за уздржање свеприсутан код хришћанских писаца. У том смислу они у тексту то додатно не назначују, нити врше християнизацију. Стару егзегезу, односно избор који врше из ње држе за смислен и привлачан, но „природно“ га разумију на унеколико другачији начин усљед различитог контекста старих егзегета и њих самих. Није нам познат став да стари нису разумјели Хомера, напротив (ако се изузме нека појединачна и одређена критика, као и критика Цецеса, која не служи томе да покаже да стари нису познавали све што је потребно, него да нико осим њега није с тим упознат). Егзегеза у већини случајева дјелује као колективни подвиг, „народно стваралаштво“, које упија нове слојеве вјерујући да остаје при истом (Хомеру), стремићи континуитету, а не дисконтинуитету.

Код Хераклита и св. Евстатија јунак је суочен са другом врстом искушења – својеврсном помамом коју Одисеј успијева да укроти у себи, но и та тумачења почивају на платонистичком схватању душе⁷⁴⁴. Наиме, Хераклит говори о θυμός ἄγριος који поткрада моћ разума (λογισμός), а који је Одисеј савладао у разговору сам са собом. Сопствени θυμός θηριώδης Евстатијев Одисеј савлађује тако што себи ускраћује чулне призоре који буде звијер у њему. Помама која се везивала за θυμός постојала је као проблемско чвориште у философским разматрањима. Славни исјечак из те расправе представља егзегеза Еурипидовог приказа Медејине јарости, сачувана код Галена, који оспорава Хрисипово тумачење сцене у којој Медеја одлучује о убиству сопствене дјеце (1078-1080)⁷⁴⁵. Са платонистичке тачке гледишта то је показатељ подијељености људске душе гдје један од дијелова⁷⁴⁶ може да надвлада друге⁷⁴⁷. Тако Гален објашњава ту сцену као сукоб између θυμός-а и λογισμός-а налик на онај који доживљава Одисеј. То је парадигма за којом је у том смислу посегао и сам Платон у *Држави* (441b), позивајући се на сцену када се Хомеров јунак нашао на мукама по повратку у своју кућу запосједнуту од блудних просаца и сам себе умирио ријечима, подсећајући „срце у грудима својим“ на све што је истрпјело код Киклопа (у 17-21), као илустрацију супротстављености рационалног и ирационалног у нама⁷⁴⁸.

*Семантичко поље кључних појмова:

Κύκλωψ : θυμός ἄγριος, ὑποκλωπῶν λογισμὸν Χ; ζωὴ αἰσθητική Πφ; Σικελοί Ц; θυμός θηριώδης, ψυχῆς (τριμεροῦς) μέρος, θηριώδης καὶ φονικὴ ὁρμή; ἡ τῶν οὐρανίων κατάστασις, τὸ ἐν κύκλοις ὀπτάνεσθαι, ὁ ζωδιακός, ὁ ἰσημερινός Ε.

εἷς ὀφθαλμός : θυγάτηρ Κύκλωπος "Ελλη Ц, ἡ τοῦ οἰκείου θελήματος ἄνυσις Ε.

⁷⁴⁴ Које по Хераклиту Платон црпи из Хомера, в. поглавља 17-19.

⁷⁴⁵ В. *De placitis Hippocratis et Platonis* III 3, те приказ и анализу у Gill 1983.

⁷⁴⁶ В. ДЕРЕТИЋ 2006: 270 о томе да је могуће само условно говорити о „дијеловима“ душе.

⁷⁴⁷ Како Гил објашњава, Хрисип се приклањао стоичком гледишту које је насупротив томе тврдило да човјек функционише као јединствено биће, које је у цјелини рационално. Сходно томе, гнијев и жеља нису посљедица нерационалног у човјеку, него грешке у резонувању. Гил закључује да по Хрисиповом гледишту супротстављеност између разума и нагона није сукоб платоновског типа, „сукоб два туђина, разумног и неразумног, човјека и звијери, у нама“ (Gill 1983: 140), јер су нагони такође рационални (у вези са неким судом). Међутим кад човјек не остварује свој пуни разумски потенцијал, кад не расуђује добро, његови нагони неће бити у складу с разумом, него у опреци с њим. Први корак тог одступања је вољни, но даље кретање може да се одвија само од себе и у том смислу могуће је говорити о нагону који је „непослушан“ разуму.

⁷⁴⁸ В. 441b-c: ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἐτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὅμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ.

μοχλός : παραίνεσις τῶν λόγων (ὡσπερὶ καυτήριον) X; ῥάβδος, δαλὸς Ἑρώτων Ц.

ἐκτυφλοῦν τὸν (ἐν ἑαυτῷ) Κύκλωπα : σπουδάζειν καταργῆσαι συντόμως τὴν αἰσθητικὴν ζωὴν Пф; ἀρπαγὴ τῆς Ἑλπης Ц; τὰς θηριώδεις ὀρμὰς καὶ φονικὰς ἀπρακτεῖν, ἀπορραθυμεῖν, ἐπιμύειν τοῖς αἰσθητοῖς πράγμασιν ἅπερ εἰς θηριωδίαν προκαλοῦνται αὐτὸν, (δοκεῖν), συστέλλειν ἐλλόγως τὴν τοιαύτην θέαν; τῆς θέας καὶ θεωρίας αὐτοῦ (Κύκλωπος) φιλοσόφως καθικνεῖται καὶ παραγίνεται E.

Ὀδυσσεύς : εἰκὼν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου Пф; ὁ φιλόσοφος E.

θεοί (107) : ἀήρ Ц, E, οὐρανός Ц, εἰμαρμένη Ц (Ζεὺς); γῆ E (Δημήτηρ); τόποι σύνδενδροι Ц, αἱ τῶν φυτῶν ἀύξητικαὶ δυνάμεις E (Νύμφαι); ἥλιος (Ἀπόλλων), οικεῖα φρόνησις (Ἀθена); στοιχεῖα, συστροφή ἀνέμων (θεοί) Ц.

Ποσειδῶν : νοῦς, μῆνις ἀλίων καὶ ὑλικῶν θεῶν Пф; θάλασσα Ц, E, ὑγρὸν καὶ εὐκύμαντον εἰς θυμόν, ζέσις αἱματηρᾶς ὑγρότητος E.

2.4 Кирка

2.4.1 Хомер (к 135–574; μ 1–143)

Хомер Кирку представља као кћер Хелија и Океанове кћерке Персе, богињу заносног лика и гласа (θεά καλλιπλόκαμος, ἀειδούση ὅπι καλῆ). Одисеј и сапутници стижу на њено острво Ееју, измучени дотадашњим луталачким искуствима. Пошто су се подијелили у двије групе, Еурилох предводи ону која одлази код Кирке а Одисеј остаје са другом која ишчекује повратак извиднице. Приближавајући се Киркиним дворима Еурилох и пратња наилазе на вукове и лавове, који су заправо били жртве њених чаролија. Страх од звијери су превазишли чувши лијепо пјевање Кирке за разбојем, коју су дозвали и потом пристали на њен позив да их угости. Од читаве скупине једино се Еурилох није одазвао подозревајући да је у питању нека превара. Кирка је своје госте послужила винским напитком са додацима (κυκεών, 290, 316) и јелом са чаробним травама, од којих се заборавља на отаџбину. Пошто су попили и појели послужено, Кирка их претвара ударцем штапића у свиње по лику и гласању и нетакнутог ума их затвара у свињац (συφεός). Пошто је од потрешеног Еурилоха обавијештен о свему што се догодило, Одисеј сам одлази да се суочи са Кирком, кад га на путу пресеће бог Хермес са златном палицом (χρυσόραπις). Бог

му помаже да не заврши као други тако што му објашњава шта га тачно очекује код Кирке и даје му траву, црног коријена, а млијечно бијелог цвијета, коју богови зову *моли* (μῶλυ) и до које смртни људи тешко могу доћи. Та трава ће га заштити од Киркиних трава, последије чега је на њему да јој се супротстави мачем (ξίφος) и потом успостави савез са богињом пратећи детаљне савјете Хермеса о начину на који према њој треба да се опходи. Поступивши по Хермесовим савјетима, Одисеј је придобио наклоност и пажњу Кирке, од које је потом измолио и спасење другова претворених у свиње. Под њеним окриљем потом налази пријатно уточиште за себе и своје сапутнике следећих годину дана, све док их није опет савладала жеља за отаџбином. Тад им Кирка помаже да се припреме за даљу пловидбу, савјетујући их како да сазнају које невоље их још очекују и како да се с њима изборе.

2.4.2 Тумачења

а) Хераклит 70. 7, 72-73

Киркин кукεών је врч задовољства (ἡδονῆς ἀγγεῖον). Раскалашни (ἀκόλαστοι) који га испијају због тренутног испуњења (διὰ τῆς ἐφημέρου πλησμονῆς) живе живот који није достојан чак ни свиња (σῶν ἀθλιώτερον βίον). Одисејева непромишљена дружина (χορὸς ἡλίθιος) унизила је сама себе преждеравањем (γαστριμαργία), док је Одисеј разборитошћу (φρόνησις) побиједио искушење самоугађања (τρυφή) код Кирке.

Затим се Хераклит осврће на улогу и појаву Хермеса. Божанска појава заступа *разборит говор* (ὁ ἔμφρων λόγος), који име носи по томе што је тумач свега што се замисли у души (παντὸς τοῦ νοουμένου κατὰ ψυχὴν ἐρμηνεύς). Пошто објасни његове традиционалне атрибуте и представе у том кључу (72.6-19)⁷⁴⁹, усредсређује се на саму сцену у *Одисеји* када „такав савјетник“ (οὗτος σύμβουλος) пресреће Одисеја који ступа ка Кирки. Та сцена отуд представља Одисеја, који се запутио злослутном двору оптерећен оним што је чуо да се одиграло, у разговору са самим собом⁷⁵⁰ кроз који успијева да се ослободи узнемирености и потрешености, да се дозове памети. Његово стање прије наступања Хермеса, описује се кроз: ὀργή, λύπη, ἀκρίτως

⁷⁴⁹ Уп. етимологију у Платоновом *Кратилу*, 407е, другачије Корнут, 16.4 и даље.

⁷⁵⁰ В. 73.9: Ταῦτα [κ 281-282] πρὸς αὐτὸν ἐλάλησεν Ὀδυσσεὺς μετανοοῦντι λογισμῶ τὴν πρότερον ὄρμην ἀναχαλινώσας.

ένθουσιᾷ. Хермесово савјетовање означава стишавање страсти (πάθη μαραινόμενα) и наступање доброг просуђивања у погледу оног што је пробитачно (τὸ μετὰ τοῦ συμφέροντος εὐλόγιστον), превладавање силе разума (λογισμός) над разузданим гнијевом (ὀργή ἀκρατής) и сулудошћу (μάτη)⁷⁵¹. У том смислу тумачи се Хермесов придјев „који има златну палицу“ (χρυσόρραπις). За први дио сложенице каже се да се златно користи намјесто добро (καλός), а други ῥαπίς доводи у везу с τὸ ῥάπτειν, *ушивањем*, што метафорички може да стоји умјесто *спајања* и *размишљања* (μεταφορικῶς ἀντὶ τοῦ συντιθέναι τε καὶ διανοεῖσθαι). То подупире Хомеровим фразама κακὰ ῥάπτομεν која се односи на смишљање зала (γ 118) и μύθους πλοκίους (ν 295, варијанта која се јавља гдје у нашем тексту стоји κλόπιος) о сплетеним ријечима, које су такве јер произлазе једне из других и спојене (συρραφής) доводе до спознаје о ономе што је пробитачно. Стога се по Хераклиту може закључити да епитет χρυσόρραπις уствари означава способност говора да добро савјетује и повезује ствари: Οὐκοῦν χρυσόρραπιν εἶπε τὸν λόγον ἐκ τοῦ δύνασθαι καλῶς βουλευέσθαι τε καὶ ῥάπτειν πράγματα, 73.9⁷⁵². Даље се каже да *моли* представља разборитост (φρόνησις)⁷⁵³, било зато што је доступна само (μόνους) људима, било зато што с муком (μόλις) долази малобројнима. Црни коријен и бијели цвијет упућују на стрм и тежак почетак (τὰς ἀρχὰς προσάντεις καὶ χαλεπάς) и слатку награду плодова који напоследку изађу на видјело (γλυκὺς ἐν φωτὶ τῶν ὠφελειῶν ὁ καρπός), односно на путању карактеристичну за све важне ствари, устраје ли човјек у њима и муци коју изискују. Из тога слиједи да Одисеј није био заштићен специјалном травком, него, као што у закључку⁷⁵⁴ Хераклит подвлачи, „таквом (описаном) врстом размишљања (τοιοῦτος λογισμός)“ захваљујући којој је побиједио Киркине траве. Наведено тумачење налази се у опширним одјељцима 72-73 у којима се нашироко разматра Хермес и његова улога, а Кирки у ужем смислу су посвећене двије уводне реченице. Оно је занимљиво и због тога што је на Кирку већ дат кратак осврт у претходном 70 поглављу⁷⁵⁵. У једној реченици каже се да је Одисеј био снажнији од Киркиних трава, јер је поринувши у дубине мудрости (σοφία) пронашао рјешење против штетног дејства њене егзотичне кухиње

⁷⁵¹ В. 73.2-3; 73.8

⁷⁵² Другачије етимолошко објашњење даје Корнут 16.4.

⁷⁵³ В. немаркираност тога 73.10: Τὴν δὲ φρόνησιν οὐκ ἀπιθάνως μῶλυ.

⁷⁵⁴ В.73.13: Ὑπὸ τοιοῦτου φρουρούμενος Ὀδυσσεὺς λογισμοῦ τὰ Κίρκης νενίκηκε φάρμακα.

⁷⁵⁵ 70.7: Φαρμάκων τε τῶν παρὰ Κίρκης γέγονε κρείττων, ὑπὸ πολλῆς σοφίας πεμμάτων ἐπεισάκτων κακῶν λύσιν εὐρόμενος.

(πεμμάτων ἐπεισάκτων κακῶν λύσις). Очигледно је да од свих набројаних епизода у овом сумарном поглављу даљој разради подлијежу оне у којима значајну улогу игра божански лик⁷⁵⁶.

б) Псеудо-Плутарх 126 (ed. KINDSTRAND 1990: 1395-1403)

Код Псеудо-Плутарха сцена са Кирком се обрађује у низу других епизода којима аутор настоји да покаже да је Хомер знао за учење о сеоби душа приписано Питагорејцима⁷⁵⁷. Тумачење се вјероватно ослања на исти извор као и тумачење Кирке код Стобеја, које се тамо наводи као Порфиријево⁷⁵⁸: „Претварање (τὸ μεταβάλλειν) Одисејевих другова у свиње и сличне животиње указује (αίνιττεται) на то да се душе неразборитих људи (τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ) селе (μεταλλάττουσιν) у ред животињских тијела (εἶδη σωμάτων θηριωδῶν), учествујући у кружном циклусу свемира (τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφοράν), који он назива (προσαγορεύει) Кирком...“. Даље наводи како и приличи да је она као таква кћерка Хелија и да живи на острву коме је Хомер надјенуо име по „јецању“ (Αἰαία — αἰάζω) и туговању (ὀδύρεσθαι) над умрлима. Одисеј оличује разборитог човјека (ὁ ἔμφρων ἀνὴρ) који не подлијеже таквом преображају (οὐκ ἔπαθε τὴν τοιαύτην μεταβολήν) јер задобија бестрашће од разума оличеног у Хермесу (παρὰ τοῦ Ἑρμοῦ (τουτέστι τοῦ λόγου) τὸ ἀπαθὲς λαβῶν)⁷⁵⁹.

в) Порфирије?, Стобеј 1.49.60

Стобеј, почетком V вијека, сабира изводе из дјела разнородних писаца од Хомера до свог времена и ту антологију сачињава са тежњом да поспјеши

⁷⁵⁶ Хермес код Кирке и Калипсе, те Еол (71) и Хад (74).

⁷⁵⁷ О постанку тог учења, које се среће у орфизму и питагорејству, в. Лома 2002.

⁷⁵⁸ Неки мисле да тај извод уствари припада Плутарху, тако да се налази у збиркама фрагмената оба аутора (Порфирије ed. Smith, fr. 382, Плутарх ed. Sandbach, fr. 200); в. нап. 760. Уп. екфрасу Михаила Псела, в. II 2.26.

⁷⁵⁹ Упореди Платон, *Федон*, 81e, οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη, те Платонов „мит“ о Еру у *Држави*, особито дио гдје душе бирају будуће животе (616c и даље, 620d о животињском животу) и дио о ријечи заборава из које душе прекомјерно пију ако нису довољно разборите да сузбију порив (621a: ...γυγνομένης παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν, οὗ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν. μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν, τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σφριζομένους πλεον πίνειν τοῦ μέτρον: τὸν δὲ ἀεὶ πιόντα), што је битно јер се учење по Платону састоји у присјећању наука из претходног живота који смо заборавили на рођењу. Само онај ко је истински мудар зна да изабере добар живот у новом циклусу. Код Платона једина душа која бира исправно је Одисејева (620c-d), што је засигурно битно утицало на перцепцију Одисеја у каснијим платонистичким круговима.

образовање сина, дакле одабир врши вођен педагошким мотивима. Међу изводима из Порфиријевих дјела⁷⁶⁰ наводи се и тумачење Хомерове Кирке, које има питагорејско-платонистичке одјеке и блиско је ономе код Псеудо-Плутарха. Порфирије је, чини се, обрадио мит о Кирки у контексту учења о души⁷⁶¹ будући да се много више бави објашњавањем самог учења него расвјетљавањем мита, од кога истиче два стиха (κ 239-240) и назива га енигмом о ономе што су Питагора и Платон рекли о души⁷⁶²: да је по природи неуништива (ἄφθαρτος οὖσα τὴν φύσιν) и вјечна (αἰδῖος), да није бестрасна (ἀπαθής) и непромјењива (ἀμετάβλητος), да подлијеже преображајима и прелазу у друга тјелесна обличја (μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σωματίων εἴδη) приликом оног што називамо пропашћу или смрћу. Он даље објашњава да душа у потрази за задовољством (ради задовољења својих порива καθ' ἡδονήν) бира одговарајуће обличје, саобразно свом начину живота (βίου δαίτα). Кирка је Хомеров назив (Ἵμῆρος προσηγόρευκεν) за кружни циклус (τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον) и кружни ток поновног рођења (περιφορὰν παλιγγενεσίας). Као таква је пригодно кћерка сунца, које непрестано повезује пропаст (φθορά) са постанком (γένεσις) и постанак опет с пропашћу преплићући их (Ἡλίου συνάπτοντος ἀεὶ καὶ συνείροντος)⁷⁶³. Острво Ееја је судбина која очекује умрле (ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα) и онострана област (χώρα τοῦ περιέχοντος)⁷⁶⁴. Допавши тамо душе испрва лутају (πλανῶνται), од чуда се не могу пренути (ξеноπαθοῦσι), јадикују (όλοφύρονται) и не знају гдје је запад. Последње илуструје Хомеровим стиховима (κ 190-191): „ὄπη ζόφος, / οὐδ' ὄπη ἡέλιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν“. Ради задовољења

⁷⁶⁰ Како се тај одјељак (60) наводи као други у низу од Порфирија (Πορφυρίου), стоји под одредницом „од истога“ (Τοῦ αὐτοῦ), неки у њему препознају Плутархов карактер и претпостављају да је дошло до преписивачке грешке или да је између претходног извода и овога стајао извод из Плутарха. Увезани низ извода који се приписују Порфирију (59, 60, 61) смјештен је између извода из Платоновог *Федона* (коме претходи опет Порфирије) и *Тимеја* (којем следује Јамблих) и то нису једини изводи из Порфиријевог опуса. Упадљива је сличност овог одјељка и помињане Пселове екфрасе. Понтани га такође третира као Порфиријево дјело. У чланку HELMIG 2008 аутор, који је ближи томе да текст идентификује као Плутархов него као Порфиријев а поглавито на основу језичко-стилске анализе, упућује на могућност да извод потиче из Порфиријевог дјела које се у великој мјери ослања на Плутарха. У том случају се Порфирије користи Плутархом неименујући га или именујући га негдје раније у тексту, па то Стобеј стого не биљежи.

⁷⁶¹ Није познато конкретно дјело коме би то излагање о души припада.

⁷⁶² Ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπὸ τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος...

⁷⁶³ SANDWACH 1969: 371 одређује то као опште мјесто и наводи паралеле у Платоновој *Држави*, 509b, и Аристотеловој *Μεταφυσίци*, Α 1071a15.

⁷⁶⁴ Тумачи овог мјеста говоре о горњем ваздуху, етру, односно подручју *непромјењивог*, испод којег је сублунарна сфера, сфера *промјењивог* између земље и Мјесеца састављена од 4 елемента, гдје важе природни закони са становишта античке астрономије. Овдје и на даље сублунарну сферу називамо „овостраном“, а сферу непромјењивог „оностраним“ ради питкијег превода.

(καθ' ἡδονάς) душа жуди да се врати познатом начину живота, у и кроз тијело (ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκός) и тако се поново предаје⁷⁶⁵ напитку овостраног живота (κυκεῶνα τῆς γενέσεως), у којем је умијешано и умућено (μυγνύσης καὶ κυκώσης) вјечно и смртно (αἶδια καὶ θνητά), умно и осећајно (φρόνιμα καὶ παθητά), олимпијско и земаљско (ὀλύμπια καὶ γηγενῆ). Душе су „зачаране и ослабљене задовољствима која их воде опет у ово страни живот“ (θελγόμεναι καὶ μαλασσόμεναι ταῖς ἀγούσαις αὔθις ἐπὶ τὴν γένεσιν ἡδοναῖς) и потребне су им замашна срећа (πολλῆς εὐτυχίας) и замашна цјеломудреност (πολλῆς δὲ σωφροσύνης) да би избјегле да најгори дијелови душе (κακίστοις μέρεσιν) или страсти (πάθεισιν) превладају и одведу их у проклет и звјерски живот (κακοδαίμονα καὶ θηριώδη βίον). Даље објашњава нарав сваког од три дијела душе, разумног, срчаног и пожудног (τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν), те последице доминације сваког од њих. Одјељак завршава идентификацијом⁷⁶⁶ „Хермеса са златном палицом“ као разума, који просвјетљује душу и јасно је усмјерава на добро (ἐντυγχάνων καὶ δεικνύων ἐναργῶς τὸ καλόν). То чини тако што спречава душу да испије Киркин напиток (κυκεῶνα). Ако га душа ипак попије, разум је штити (διαφυλάττει) и задржава у људском обличју што је дуже могуће⁷⁶⁷.

г) Јован Цецес к 10-34, 94-132

Цецес обраду епизоде започиње негирањем уобичајених приказа по којима је суштина у томе да су се Одисејеви другови посвињили (ἐκχοιρωθῆναι), па затим опет очовјечили (ἀνθρωπωθῆναι), док је сам Одисеј мимоишао њихову судбу захваљујући Хермесовом савјету. Напротив, он тврди да је Одисеј био већа свиња од својих другова, с обзиром на то да је дијелио постељу са Кирком у њеним блудним одајама (порνείους) читавих годину дана⁷⁶⁸. Емфаза „Цецес каже“ вјероватно

⁷⁶⁵ Дословно „упада у“ напиток (ἐπιπίπτουσιν αὔθις εἰς τὸν κυκεῶνα). Уп. мотив пијења из ријеке заборава код Платона, наведено у нап. 759.

⁷⁶⁶ ὁ χρυσόραπις Ἑρμῆς ἀληθῶς ὁ λόγος

⁷⁶⁷ Уп. обраду Кирке као парадигме код Прокла, у коментару уз „Алкибијада“, 257 и оном уз *Кратила*, 53. Михаило Псел описује, како се чини, неку сликовну представу сусрета Одисеја и сапутника са Кирком (LITTLEWOOD ed. 1985, *Oratio minora*, 33 – “Ἐκφρασις ἢ ἀλληγορία, спис се цитира често као *Allegoriam in Circe*). Иако експлицитно не помиње Хомера, послије описа упризорења тог догађаја, наводи да је у питању филозофски говор сакривен иза пјесничког. Кирка се схвата као задовољство које мијења душе, сходно врсти страсти ка којој су наклоњени. Кикеон је заборав сопствених вриједности и Киркине жртве преображавајући свој урођени разум у животињски бивају измијењене и у лику, в. нарочито *Oratio minora*, 33.15-27.

⁷⁶⁸ Τζέτζης τὸν Ὀδυσσεά δὲ φησιν ἐκχοιρωθῆναι / πλέον τῶν φίλων τῶν αὐτοῦ, ἐφ' ὀλοκλήρῳ ἔτει / τῇ Κίρκῃ συγκαθεύδοντα порνείους τοῖς ἐκείνης.

потенцира чињеницу да већина тумачења обрађује само први сусрет и уводне догађаје, занемарујући да је након тога Одисеј остао код Кирке. Тумач даље објашњава да је Кирка владала⁷⁶⁹ малољудним острвом и будући да је страховала од ратних битака, служила се блудом да морепловце приволи да остану ту и боре се на њеној страни. Тако се свињама у митовима означавају они који су у том блату за свагда савладани страшћу (οἱ τῷ βορβόρω γούν ἀεὶ κρατούμενοι τοῦ πάθους) и који остају у блудилишту (у свиње се претварају у тим условима брзо), а они пак који се кратко задрже и потом га напусте називају се вуковима и лавовима. Хермес је гласник (ἑρμηνεύς) који Одисеја обавјештава шта је тачно задесило његове пријатеље. *Моли* је противотров за различите врачарске травке (μυρία μαγείαις ἀντιπράττει). Будући да је Одисеј отишао тако упозорен и опремљен, а с Кирком се „упропастио“ по сопственој вољи (τῆ Κίρκῃ συμφθειρόμενος), Цецес сматра да Хомеров насловни јунак „бијаше већа свиња од свих“ (πλέον ἤν πάντων χοῖρος).

Нешто послије тог општег осврта (к 10-34) на сцену с Кирком, прелази на коментарисање појединих стихова (к 94-132), превасходно оних гдје разрјешује божанска одређења сводећи их на атрибуте којима се нарочито истиче квалитет, умијеће или значај нечега (θεός; σοφὴ ταῖς ἐπὶ δαΐς; ἄρχουσα; βασιλίδα; τύχη; σοφός). Затим објашњава да Киркина палица (ῥάβδος) кад њоме претвара људе у свиње заправо означава чари пожуде (αἱ ἴγυρες τοῦ πόθου), док палицу (ῥάβδος, *ad* к 389) и травку (φάρμακον, *ad* к 389) којима Кирка свињама поново враћа људски лик (βροτοურυεῖν⁷⁷⁰) схвата као отржењавајуће обраћање (ἢ μετ’ ὀρυγῆς παραίνεσις) и упозорење (νουθεσία)⁷⁷¹.

д) Св. Евстатије Солунски, I 377.7... 384.29 [1655...1661]

Алегоријски коментар уз епизоду с Кирком је разуђен. Епизода се обрађује, као и свака, са мноштва аспеката и стихови се не тумаче увијек у хронолошком

⁷⁶⁹ Код Малале такође читамо о Кирки краљици, која је међутим уз то била и свештеница Сунца и сестра Калипсе владарке другог острва. Атлант се представља као краљ и отац обију (5.19). Код Хераклита Парадоксографа је у питању проститутка и етичко наравоученије (*De incredibilibus*, 16). Оба портрета се укрштају у Цецесовој Кирки.

⁷⁷⁰ Приређивач (HUNGER 1956: 310) биљежи Цецесову склоност -ουρυία/-ουρυεῖν сложеницама попут εἰδουρυία, οἰνουρυία, κοσμουρυία, χρονουρυία.

⁷⁷¹ Занимљиво је да показује да зна за тумачења Кирке као године (χρόνος) које се темељило, између осталог на етимологији имена и њене четири слушкиње као четири годишња доба, и одбацује га јер Вријеме не може да роди Телегона Одисеју и не би се уклопило у све остало што припада историји, в. к 118-122. Ту се огледа принцип по коме Цецес бира шта узима из различитих струја егзегезе.

слиједу, нити се редом обрађују поједини аспекти. Тако се на више мјеста помиње и алегоријски смисао одређене димензије епизоде. Кирка се у више наврата одређује као задовољство (ἡδονή⁷⁷²), односно самоугађање (τρυφή⁷⁷³)⁷⁷⁴. Обе одреднице уже усмјерава⁷⁷⁵. У питању је наиме уживање у укусу (ἡ κατὰ τὰ γευστὰ ἡδονή), те гојење из самоугађања (ἡ ἐκ τρυφῆς⁷⁷⁶ κατασάρκωσις). Они савладани таквом Кирком постају тешки и троми, немоћни да се усправе, препуштају се врсти живота који се прикладно може описати као свињски. Св. Евстатије издваја Хомеров опис по коме су сви осим Еурилоха у извидници пошли за Кирком из незнања⁷⁷⁷, и незнање држи за кључну особину оних који пођу путем таквог самоугађања. Жртве Кирке односно самоугађања описују се као неупућене (οἱ μὴ ἴδμονες), неразумне (άλόγοι), непросвећене (ἄμουσοι), непромишљене (ἀλόγιστοι)⁷⁷⁸. С друге стране, мудрољубље (ὁ φιλοσοφῶν), ученост (ὁ λόγιος Ὀδυσσεύς) и цјеломудреност (σώφρων) одлике су Одисеја, јунака-философа који се Кирки супротставља. Чак када себи и приушти такво уживање (συγγίνεται τῇ ἡδονῇ; ἐν ἡδοναῖς ὦν), он захваљујући мудрости, знању и исправном резонувању⁷⁷⁹ не бива њиме покорен (οὐ περιγίνεται) и претворен у свињу, већ остаје неоскрнављен (ἄχραντος). Незналице које западају у свињски живот нису само визуелно налик свињама, него им се придају животињске карактеристике и због њихове неразумности. Коментаришући звјерство као исход препуштању сласти коју заступа Кирка, архиепископ доноси и опаску да човјек, по природи најпитомије међу бићима, по

⁷⁷² Попут I 378.24-25: οὕτω γὰρ ἡ ἡδονὴ ἐφορκὸν εἰς ἣν ἀλληγορεῖται ἡ Κίρκη.

⁷⁷³ Попут I 377.7: ἥτις εἰς τρυφὴν ἀλληγορικῶς ἐκλαμβάνεται.

⁷⁷⁴ То је алегоријски смисао епизоде којем се изазван различитим сегментима епизоде на више мјеста враћа и њега помиње и у контексту сличних других епизода које алегоријски обрађује. Међутим на једном мјесту које се тиче стихова који помињу четири Киркине служавке (ἀμφίπολοι τέσσαρες) наводи и другачију врсту алегорије (за коју зна и Цецес, в. нап. 771) и каже да су поједини стари поистовјећивали служавке са четири годишња доба, а Кирку са годишњим циклусом (τινὲς δὲ γε τῶν παλαιῶν ἀσυμβιβάστως μὲν πρὸς πλάτος ἀλληγορίας, ὁμῶς δὲ ὑπενόησαν, ἐνιαυτὸν μὲν τὴν Κίρκην.) В. I 328.25 и даље.

⁷⁷⁵ У дијелу у коме излаже срж алегорије о Кирки: I 378.44 и даље, те о Хермесу, моли и Одисејевом поступку од I 381.9.

⁷⁷⁶ Чини нам се да с обзиром на контекст није неприкладно τρυφή разумјети као самоугађање. Аристотел појам подводи под врсту мекуштва, коју приписује онима који се не могу одупријети ономе чему је већина у стању да одоли. Уп. *Ethica Nicomachea*, 1150b, 1-3: ὁ δ' ἐλλείπων πρὸς ἃ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται, οὗτος μαλακὸς καὶ τρυφῶν· καὶ γὰρ ἡ τρυφή μαλακία τίς ἐστιν·

⁷⁷⁷ κ 231–232: ... οἱ δ' ἅμα πάντες ἀϊδρείησιν ἔποντο: / Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν, ὄϊσατο γὰρ δόλον εἶναι. Уз то Евстатије додаје, I 378.23-24: οὕτω γὰρ ἡ ἡδονὴ ἐφορκὸν εἰς ἣν ἀλληγορεῖται ἡ Κίρκη, ἅμα καλουμένη καὶ ὑπακούσασα καὶ εἰσδεχομένη τοὺς μὴ ἴδμονας.

⁷⁷⁸ Уп. I 379.5-7: Ὅτι δὲ εἰς ἀλογίαν τινὰ ἡ Κίρκη ἀλληγορεῖται, δηλοῖ φανερώς καὶ ὁ γράψας ὅτι οὓς οὐ προσορῶσιν αἱ Μοῦσαι, τούτους ποτῶ δηλήσατο Κίρκη, ὡς τῶν ἀμούσων ἀλογίστων ὄντων.

⁷⁷⁹ В. I 381.19: συνὼν δὲ καὶ χρώμενος ἐπιστημόνως αὐτῇ κατὰ λόγον ὀρθὸν αὐτός τε ἄνθρωπος μένει.

сопственом *избору* постаје најзвјерскије биће⁷⁸⁰. Они који пођу путем животињског живота називају се и безумницима, што ипак не значи да таквим животом бивају посве лишени ума. Коментатор објашњава да у њима ум тиња⁷⁸¹ и стога је могуће да Одисеј оштрим и достојанственим говором о злу (ἐμβριθῆς καὶ τμητικὸς τῆς κακίας λόγος) разгори њихов ум, односно да им поврати људски лик пробудивши у њима ослабљени разум, па тиме и људско достојанство. Тај говор о злу, по коментатору, алегоријски је представљен мачем (ξίφος), који Одисеј по Хермесовом савјету потеже на Кирку⁷⁸². Свињац (συφεός)⁷⁸³ опредмеђује заробљеништво у које западају страсници у ланцима своје страсти (αἰχμαλωτισθεὶς τῆ Κίρκῃ δι' ἡδονῆς), а разум је оно што ослобађа (ἐκλύω) и спашава (σώζω) Одисеја од заробљеништва (αἰχμαλωσία) и потом му омогућује да ослободи и пријатеље. Хермес⁷⁸⁴ је традиционално разум (λόγος) који подарује Одисеју образовање (παιδεία), на чију важност подсјећа сцена са даривањем биљке *моли*. *Моли*, са црним коријеном и бијелим цвијетом, осликава тежак пут којим се образовање стиче (ἐκ μώλου ὃ ἐστι κακοπαθείας περιγινομένην), на чијем сјеновитом и неугледном зачетку се не назиру будући плодови, односно оно што производи из човјековог духовног узрастања. Тек на послижетку тог мукотрпног процеса трудбеник бива награђен сјајним и благодарним плодовима. По коментатору, појава Хермеса као дародавца *моли* не указује само на то да је разумски потенцијал оно што чини човјека способним да ступа тим плодноним путем, него и на то да је тај пут узрастања богомдано добро (θεόσδοτον ἀγαθόν). Није било необично да тумачи, било алегоријски или не,

⁷⁸⁰ В. I 377.12 (1655): ... ἄνθρωπος δὲ τὸ φύσει ἐν ζώοις ἡμερώτατον ἀγριώτατον τῆ προαιρέσει γίνεται.

⁷⁸¹ В. I 378.46-379.2 (1656): ὁ νοῦς μέντοι αὐτοῖς οὐκ ἀπόλλυται, ἀλλὰ ζωπυρεῖται ὑποσμουχόμενος. διὸ μικρὸν ὅσον ὁ φιλόσοφος Ὀδυσσεὺς ἐλθὼν ἐπαναλήψεται τοὺς φίλους εἰς ἀνθρωπότητα, εἰ καὶ ἄλλως αἰστωθῆναι τῷ Εὐρυλόχῳ δοκοῦσι καὶ μὴ ἂν ἐκφρανήσεσθαι.

⁷⁸² В. I 381.21-22 (1657): ἐπισείσει γὰρ τῆ κατ' ἡδονῆν Κίρκῃ ξίφος τὸν ἐμβριθῆ καὶ τμητικὸν τῆς κακίας λόγον.

⁷⁸³ Уп. I 382.23-29 (1659): Πυκινὸι δὲ κευθμῶνες περιφραστικῶς οἱ συφεοὶ λέγονται. (Vers. 286.) Τὸ δὲ ἐκλύσομαι ἢ δὲ σαώσω ὡς ἐπὶ αἰχμαλωσίας ἐρρέθη. διὸ καὶ λύτρα καὶ σωστρα τῷ Ἑρμῆ ὁ Ὀδυσσεὺς ὀφείλει μὴ αἰχμαλωτισθεὶς τῆ Κίρκῃ δι' ἡδονῆς. καὶ ἄλλως δὲ ὡσπερ ἐκ δεσμῶν λύεται τις, οὕτω καὶ κακῶν ἐνταῦθα λύεται τὸν Ὀδυσσεῖα ὁ Ἑρμῆς. ὡσπερ δὲ διχῶς λέγεται ὡς δεδήλωται τὸ νῆχειν καὶ νῆχεσθαι καὶ τὸ ἐκέρασαν καὶ ἐκεράσατο, οὕτω καὶ τὸ λύειν ἐνταῦθα καὶ λύεσθαι. οἶον, λύσον ἵνα ὀφθαλμοῖσιν ἴδω ἐτάρους. καὶ, ὄφρα λύση ἐτάρους. καὶ, ἄγε δὴ κακῶν ἐκλύσομαι. καὶ, λυσόμενος δεῦρ' ἔρχεται.

⁷⁸⁴ Уп. I 381.9 (1658) и даље: Ἡ δὲ ἀλληγορία ἐν τούτοις Ἑρμῆν μὲν οἶδε συνήθως τὸν λόγον, μῶλυ δὲ τὴν παιδείαν, ὡς ἐκ μώλου ὃ ἐστι κακοπαθείας περιγινομένην. οὗ μώλυος ἢ μὲν ρίζα, μέλαινα διὰ τὸ οἶον σκοτεινὸν καὶ δυσόρατον τοῦ τέλους τῶν ἐναρχομένων τῆς παιδείας, καὶ διὰ τοῦτο δυσέντευκτον καὶ οὐδὲ ἡδύ. (...) τὸ δὲ γε μώλυος ἄνθος λευκὸν κατὰ γάλα διὰ τὴν τοῦ τέλους φαιδρότητα καὶ λαμπρότητα, ἥδη δὲ καὶ τὸ ἡδύ καὶ τρόφιμον. (...) τοῦτο τὸ μῶλυ ὃ περ Ἑρμῆς ἐκφραίνει λογικαῖς μεθόδοις οὐκ ἔγνωσται μὲν ἀπλῶς ἀνθρώποις, ἔστι γὰρ θεόσδοτον ἀγαθόν.

обрађују само уводне догађаје у епизоди, односно да занемаре то што након иницијалног успјеха с Кирком, с којом се суочава не претварајући се у животињу и од које је издејствовао спас за пријатеље, Одисеј остаје да дијели постељу с њом. Евстатијева алегореза ипак не пренебрегава тај развој догађаја. Препричавајући сегмент⁷⁸⁵ у коме митска Кирка (ἡ μυθικὴ Κίρκη) позива јунака да јој се придружи, а Одисеј тражи од ње да се најприје закуне да му не спрема никакво зло, тумач објашњава да тај дијалог, када је ријеч о Кирки као задовољству (κατὰ τῆς ἡδονῆς Κίρκης), упућује на философски исправан приступ задовољству. Оно што Одисеј одговара Кирки назива се бесједом достојном философа Одисеја (πρέπων λόγος Ὀδυσσεῖ τῷ φιλοσόφῳ). Наиме философ се може одазвати задовољству ако оно не доноси зло, ако не унижава приступника, односно ако му приступа цјеломудрено и безбједно (σωφρόνως καὶ ἀβλαβῶς).

ђ) Схолије: *H* 198, *N* κ135-139⁷⁸⁶

У напомени *H* 198, уз стихове сцене код Лотофага када Одисеј не занемарује другове потпале под чари лотоса и унесрећене их враћа у лађе, садржана је и опаска која са тим повезује сцену код Кирке (98), као сродан показатељ Одисејеве уздржаности (ἐγκράτεια) пред задовољством (ἡδονή). Било да од њега окуси или не, Одисеј не долази у ситуацију да буде побијеђен сопственом природом (οὐκ ἐνικήθη τῆς ἰδίας φύσεως).

У напомени на другом рукопису⁷⁸⁷, *N* κ135-139, која је објављена у Понтанијевој пропратној студији (PONTANI 2005*: 318-319) уз започети подухват приређивања новог и далеко обухватнијег издања схолија уз *Одисеју*, налазимо опширнију алегорезу хомерске епизоде с Кирком. Схолија најприје тумачи Кирку у

⁷⁸⁵ В. I 384.41-385.5.

⁷⁸⁶ Није у Диндорфовом издању, објављена у PONTANI 2005*: 318-319. Код Понтанија се могу наћи и примјери релевантних схолија из кодекса „X“ (XIII/XIVв.), PONTANI 2005*: 287-289. Тумачења епизоде код Кирке су блиска онима код св. Евстатија (осим што су штура или знатно концизнија) и Хераклита. Понтани препознаје у тим схолијама средњовјековне неологизме и напомиње да у овом и сличним случајевима није лако утврдити да ли се ради о директној зависности или заједничком извору.

⁷⁸⁷ Кодекс који се означава са „N“, исписиван од више преписивача крајем XIII и почетком XIV вијека, чува се у Националној библиотеци Светог Марка у Венецији (MARC. GR. IX, 4); он садржи, по Понтанију, обиље алегоријских схолија и рационализујућих објашњења уз нецјеловит текст *Одисеје*, које теже да неутрализују присуство богова у радњи. Тексту *Одисеје* претходи *Предговор за Одисеју* епископа Матеја Ефешког, а слиједе га Хесиодови *Послови и дани* и *Штит*. Рукопис није прегледан од ранијих приређивача схолија, Понтани га представља под поднасловом *Il trionfo dell' allegoria: il codice N* (2011: 314-321) и наводи само поједине примјере схолија као илустрацију.

контексту њене генеалогичке. Могуће идентификације ње и њеног брата Ајета као дјецe Хелија⁷⁸⁸ односно сунца, не доводе се у везу са Кирком у сцени са Одисејем. У контексту Кирке и Одисеја наводе се двије могуће алегорезе, у којима се чаробница тумачи као задовољство (ἡδονή) или као жена блудница (γυνὴ πόρνη). У првом случају наводи се да они који се предају (στοιχοῦσι) том задовољству постају веома неразборити (ἀφρονέστατοι). Живећи неразумним животом (βίον ἄλογον) мијењали би и сопствени ум (νοῦν) усљед егзотичног јела (ἐκ περιττῆς βρώσεως). Као у случају Одисејевих другова, такво задовољство би им се осветило претварајући њихов живот у свињски, најгори могући (χοιρώδη, κάκιστον). Насупрот томе задовољство није овладало (οὐ κατεκυρίευσεν) Одисејем јер је био философ (φιλόσοφος) и није живио раскаланим животом (βίον μὴ τρυφηλόν).

Затим се излаже алтернативно тумачење према коме је Кирка блудница, пријемчива ликом, прелијепог стаса. Онај који би је видио био би заробљен њеном љепотом (ἡλίσκετο τῷ κάλλει πόρνης) и из њених одаја не би мрдао. То су доживјели и Одисејеви другови, али сам Одисеј се није острастио, због чега он за разлику од њих није преобратио свој живот у свињски. Тумач за главног јунака закључује да је човјек врстан разумом (άνηρ εἰδήμων λόγου), племенит у духу (τὸ φρόνημα ἄριστος), створен за битку (τὴν μηχανὴν ἐπιτήδειος), домишљат као нико други (τὸ βουλευτικὸν ἔχων οἷον οὐκ ἄλλος), ријечју: образац врлина, слика красота (εἰκὼν τῶν καλῶν). Стога, наставља се у коментару, кад Хомер каже (φησὶν) да му је Хермес дао *моли*, заправо је ријеч о поуци разума (παίδευσις λόγου). *Моли* је одгој разума (παιδεία τοῦ λόγου), чији су коријени опори (πικραί), али плодови слатки (γλυκεῖς) и заслађују (κрасе) оне који су се обогатили и стекли успјех.

2.4.3 Алгоритмска семантика

У интерпретацији која убједљиво доминира експлицитним тумачењима сцене с Кирком у *Одисеји*⁷⁸⁹ Одисеј и његова непромишљена дружина (χορὸς ἡλίθιος), како је назива Хераклит, суочени су са искушењем удоваљавања страстима, блуда или преједања и напијања. Обе гране тумачења подразумијевају

⁷⁸⁸ Као временски периоди (χρόνοι), астрономи (ἄνδρες ἀστρονόμοι) или врачевеи-травари (μάγοι).

⁷⁸⁹ У ширем смислу алгоритмска рецепција митске Кирке, укључујући интерпретативну и стваралачку рецепцију, обрађена је у TOSHTERMANN 1992.

да пролазно и ништавно задовољење које жртве такве Кирке стичу уништава њихову људску природу и суштински их своди на животињу. Тумачења која говоре о робовању блуду ослањају се на лик Кирке док тумачења која говоре о самоугађању кроз чуло укуса, инспирацију налазе у гозби којом Кирка дочекује намјернике. Подлијегање искушењу доводи се у везу са недостатком разума и особина које човјек код себе васпитава, а чије би кровно име могло бити продуховљеност. Они који се предају Кирки временом све више губе чак и онај људски потенцијал који претходно нису искористили, но код Цецеса и св. Евстатија читамо да се до њих ипак могло допријети говором који би их уразумио. Код Цецеса тај говор држи сама Кирка, јер у његовој рецепцији, за разлику од других тумачења, Одисеј није јунак који је одолио искушењу, него на концу већа животиња, свиња, од свих. Како солунски архиепископ вјерује да се алегоријски смисао односи практично на угађање трбуху, он тумачи да Одисејево понашање код Кирке упућује на чињеницу да је мудри, одмјерени, разумни и уздржани Одисеј био у стању да се послужи, а да при томе сам не постане слуга. Рекло би се да у свим тумачењима које *моли* не обрађују само као травку, она опредмећује врлину која се захваљујући разуму развија, која подразумијева остварење пуног људског потенцијала. Врховна функција тих *моли*-врлина је ослобођење човјека од тираније страсти и гнијева којој је без тих врлина покоран.

Кирка у новоплатоничарској мисли представља кружни циклус рађања, живота и смрти у којем несрећне душе круже оптерећене сопственим страстима од којих се ни у смрти не ослобађају него њима оптерећене поново бирају тјелесни облик кроз који их изнова иживљавају. И ту је кључна улога разума који има снагу да подстакне најбољи дио душе да превлада или бар пружи најбољу могућу заштиту од разобручења, не би ли душе макар избјегле да пређу у животињско тијело. Новоплатоничарска *Одисеја* видно је блиска другој овдје представљеној алегоријској рецепцији, с том разликом да она драму искушења изводи са овоземаљске позорнице и подиже са нивоа животне судбине смртника на ниво судбине бесмртних људских душа.

Наслада и уживање су природни мисаони оквир онога што је испричано о сусрету Одисеја и сапутника са Кирком у *Одисеји*, и тешко да постоји довољно „дословно“ тумачење које не региструје те импликације, о чему је већ било

ριјечи⁷⁹⁰. Одисејски мит је у том смислу погодна парадигма за илустрацију различитих напасти, као што је у стању и сам да подстакне размишљања на тему којој је генерички близак. Алгореза се врло јасно на овом миту указује као производ промишљања помоћу мита, који је плодно тле за одређену врсту мисли, али сам није разрјешив и сводив на једну од њих, он је њихово исходиште. Временом се издвајају одређени доминантни мисаони плодови, који се чвршће вежу за текст и постају његов синоним. Премда међу тим плодовима увијек постоји одређен степен варијације, он не чини мање препознатљивом чињеницу да су поникли на истом стаблу.

*Семантичко поље кључних појмова:

Κίρκη : πέμματα ἐπέισακτα κακά, πλησμονή ἐφήμερος, γαστριμαργία, τρυφή X; τοῦ παντὸς ἐγκύκλια περιφορά ΠΠ; ἐν κύκλῳ περίοδος, περιφορά παλιγγενεσίας Πφ; πορνεῖον, βασιλίδα Ц; κατὰ τὰ γευστὰ ἡδονή, ἡ ἐκ τρυφῆς κατασάρκωσις, τρυφή E; ἡδονή, γυνὴ πόρνη Cx;

Αἰαίη : ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα, χώρα τοῦ περιέχοντος, χώρα τῆς πλάνης καὶ ὀλόφυρσις τῶν ψύχων Πφ;

κυκεών : ἡδονῆς ἀγγεῖον X; κυκεών τῆς γενέσεως Πφ;

ράβδος Κίρκης : αἱ ἕγγες τοῦ πόθου, [*ad κ 389 et φάρμακον, βροτουργεῖν*] ἡ μετ ὀργῆς παραίνεσις [νουθεσία] Ц;

Ὀδυσσεύς : ὑπὸ πολλῆς σοφίας (πεμμάτων ἐπεισάκτων κακῶν) λύσιν εὐρόμενος, φρόνησις X; ἀνήρ ἔμφρων ΠΠ; πλεόν πάντων χοῖρος Ц; φιλοσοφῶν, λόγιος, σώφρων, ἄχραντος, τὸ σωφρόνως καὶ ἀβλαβῶς μετ' αὐτῆς (Κίρκης) γενέσθαι E; βίος ἄλογος, φιλόσοφος, βίος μὴ τρυφηλός, ἀνήρ εἰδήμων λόγου, τὸ φρόνημα ἄριστος, τὴν μηχανὴν ἐπιτήδειος, τὸ βουλευτικὸν ἔχων οἷον οὐκ ἄλλος, εἰκῶν τῶν καλῶν Cx;

ἐταῖροι (ἐνὶ Κίρκης ἔρχεται) : ἀκόλαστοι, συῶν ἀθλιώτερος βίος, χορὸς ἡλίθιος X; τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων αἱ ψυχαὶ μεταλλάττουσιν εἰς εἶδη σωμάτων θηριωδῶν, μεταβολή ΠΠ; θελγόμεναι καὶ μαλασσόμεναι ἡδοναῖς ψυχαὶ Πφ; μὴ ἴδμονες, ἀλόγοι, ἄμουσοι, ἀλόγιστοι E; ἀφρονέστατοι, βίος ἄλογος, β. χοιρώδης, β. κάκιστος Cx;

⁷⁹⁰ Уп. примјер у II 2.8 и Ксенофонт, *Memorabilia* 1.3.7: οἶεσθαι δ' ἔφη ἐπισκώπτων καὶ τὴν Κίρκην ὅς ποιεῖν τοιούτοις πολλοῖς δειπνίζουσιν: τὸν δὲ Ὀδυσσεῖα Ἑρμοῦ τε ὑποθημοσύνη καὶ αὐτὸν ἐγκρατῆ ὄντα καὶ ἀποσχόμενον τοῦ ὑπὲρ τὸν κόρον τῶν τοιούτων ἄπτεσθαι, διὰ ταῦτα οὐ γενέσθαι ἔν.

Ἑρμῆς : λόγος ἔμφρων, παντὸς τοῦ νοουμένου κατὰ ψυχὴν ἐρμηνεύς, πάθη μαραινόμενα, τὸ μετὰ τοῦ συμφέροντος εὐλόγιστον, λογισμός, [χρυσόρραπιν] τὸν λόγον ἐκ τοῦ δύνασθαι καλῶς βουλευέσθαι τε καὶ ῥάπτειν πράγματα. X; λόγος πΠ, [διαφυλάττω] Πφ, [ἐκλύω, σῶζω] E, Cx;

μῶλυ : φρόνησις, λογισμός X; τὸ ἀπαθὲς πΠ; ἐρμηνεύς Ц; μυρία μαγείαις ἀντιπράττει Ц; παιδεία, θεόσδοτον ἀγαθόν E; παιδευσίς λόγου, παιδεία τοῦ λόγου Cx;

ξίφος : ἐμβριθῆς καὶ τμητικὸς τῆς κακίας λόγος E;

συφεός : αἰχμαλωσία δι' ἡδονῆς E;

2.5 Сирене

2.5.1 Хомер (μ 153-200)

Одисеј је од Кирке сазнао о свим опасностима које њега и сапутнике на путу чекају и добио савјет како да се с њима носи. Том приликом (μ 39-54) Кирка говори о способности Сирена да очарају (θέλγουσιν) сваког ко им у незнању приђе (αἰδρεῖη πελάση) и чује њихов глас (φθόγγον ἀκούση). Сирене обитавају на ливади на којој трули брдо лешева путника, који се, обузети пјесмом Сирена, више никад нису вратили најмилијима. Одисеј је зато пратиоце упозорио на Сирене и зачепио им свима уши воском (κηρός). Ободрен Кирком (οἷον ἔμ' ἠνώγει ὄπ' ἀκούμεν) он сам је одлучио да чује њихову пјесму, али тако што ће бити чврсто везан (δεσμῶ δῆσατ' ἐν ἀργαλέω) усправљен уз јарбол (ὀρθὸν ἐν ἰστοπέδῃ), тако да не може с тог мјеста да мрдне (ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω). Сапутници су добили и налог да га још јаче привежу за јарбол, уколико их он у неком моменту замоли да га одвежу, што се и збило. Одисеј описује милозвучни глас и пјесму Сирена у више наврата: ἔντυνον αἰοιδῆν, μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ', ὄπα κάλλιμον. Оне знају све што се збило под Тројом и све што бива на кугли земаљској (ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ). Обећавају путнику да ће од њих отпловити одушевлѐн и богатији знањем (ὄ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς), док Одисеј казује да се на њихов зов одазвало његово *срце*, које је *жељело* да их чује (κῆρ ἤθελ' ἀκούμεναι).

2.5.2 Тумачења

а) Хераклит 70.9

Код Хераклита налазимо осврт на Сирене у једној реченици: "Ἐτι δὲ Σειρήνων ἀκούει, τὰς πολυπείρους ἱστορίας παντὸς αἰῶνος ἐκμαθῶν. Излагање Одисеја пјесми Сирена ту се очигледно тумачи као позитивна жеђ за историјским па и апсолутним знањем. Будући да је осврт дио сумарног набрајања, није јасно да ли би опширније тумачење узимало у обзир димензије епизоде које сугеришу опасност по Одисеја и сапутнике.

б) Јован Цецес μ 11-17

Цецес наступа у складу са традицијом реалистичне деконструкције мита, али његовим тумачењем Сирена одјекују више него што му је то обичај трагови философске етичке егзегезе⁷⁹¹. У питању су славне и музикалне проститутке (πόρναι περὶφημοὶ καὶ ὠδिकाί) пред којима Одисеј зауставља пет чула и пријатеље (τὰς πέντε τῶν αἰσθήσεων ἐμφράττει τὰς καὶ φίλους), и не уздиже се на јарболу него у уму (τὸν νοῦν μετεωρίσας). Отпловљавање (παραπλέω) је питање часног расуђивања, односно одлуке у складу с њим (κρίσει ἀρίστου λογισμοῦ).

в) Св. Евстатије Солунски, II 2.38...5.2 [1706-1709]

Као свједочанство јачине задовољства које оличавају Сирене солунски архиепископ истиче чињеницу да је и Одисеј пред њим попустио (ἤττητο τῆς ἡδονῆς), те су га другови морали чвршће везати. С тим у вези примјећује и самоконтролу сапутника (ἐγκρατέστεροι) који нису извадили восак из ушију⁷⁹². Кад аутор истиче да Сирене нису оличење тек каквог било задовољства, пореди⁷⁹³ их са другим путеним задовљствима којима је Одисеј, као човјек философског кова (ἄνδρα φιλόσοφον), одолио. То је задовољство које проистиче из свезнања

⁷⁹¹ Уп. Хераклит Парадоксограф, *De incredibilibus* 14.

⁷⁹² В. II 3.24: ὁ μὲν γὰρ ἤττητο τῆς ἡδονῆς, ὃ δὴ μαρτύριον ἔστιν ὅσον ἰσχύει ἡδονή, οἱ δὲ, πρὸς ἰσχύος ἔχοντες ἀπαγαγεῖν τὸν κηρὸν καὶ ἀκοῦσαι τῶν Σειρήνων, οὐκ ἐποίησαν οὕτως.

⁷⁹³ В. уз лотосе онај дио, в. II 4.4-9: θαυμάζουσι δὲ τινες εἶπερ ὁ τοῦ λωτοῦ μὴ θελήσας πειράσασθαι Ὀδυσσεὺς τοῦ τῶν Σειρήνων μέλους ἀποσχέσθαι οὐκ ἐκαρτέρησε. θαυμαστὸν δὲ γε οὐδέν. γεῦσις μὲν γὰρ περίεργος οὐκ ἂν ῥᾶον ἤττηση ἄνδρα φιλόσοφον, ὥδῃ δὲ σπουδαία πρὸς τέχνην καὶ ἐμμελῆς καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν κάλλιμος καὶ λιγυρὰ καὶ φωνὴ μελίγηρος ὑπαγάγεται ἂν, οὐχ' ὥστε μέντοι καὶ κατασχεῖν αὐτὸν διὰ τέλους ἢ καὶ ἄλλως μὴ πάντας ἀπλῶς θέλγουσα τοὺς τυχόντας, ἀλλ' ὅς ἂν εἰς αὐτὴν ἀφικόμενος αἰδρεῖη πελάση καὶ οὕτω φθόγγον ἀκούση.

садржаног у изванредној (σπουδαία) пјесми, из онога што се из пјесме Сирена може научити (ἐπιστημονική ὥδή). Одисеј има улогу философа (ὁ φιλόσοφος Ὀδυσσεύς), а његови сапутници улогу ученика. Восак у њиховим ушима је врсно предавање (σπουδαία ἀκρόασις) које их штити, поучни философски говор (φιλόσοφόν τινα διδασκαλίας λόγον⁷⁹⁴). По аутору, восак је као плод пчелиног труда⁷⁹⁵ нарочито подобан одраз поука, односно трудољубивости и преданог рада који стоји иза тих поука. Како имплицитно слиједи из описаног⁷⁹⁶, философ брижљиво прикупља и бира грађу коју затим обрађује за своје ученике. Сам философ пак зна довољно да би се изложио пјесми Сирена и везе које га држе за јарбол јесу стеге философије (δεσμός φιλοσοφίας) којима је везан и захваљујући којима се не повија пред чарима (θέλητρα⁷⁹⁷) пјесме већ слушајући је остаје усправан.⁷⁹⁸ Осим што ученици могу да изваде восак, односно одбаце учење, али то не чине, у стању су и да из пријатељске љубави (κανόνι φιλίας) помогну учитељу, по његовом претходном савјету, да се не преда посве пјесми Сирена, што би и за њих саме било штетно.

Св. Евстатије даље објашњава зашто је уопште оправдано изложити се таквој пјесми, преламајући то кроз однос пјесништва и философије. Наглашава потребу да учење и теоријско промишљање буду удружени са рјешавањем практичних проблема, хотећи да објасни да пјесништво, које доноси знања из разних области, па тако ни у ширем смислу теоријско промишљање, није штетно ако му се човјек потпуно не преда и не потчини. Међутим то не важи за сваког човјека. Насупрот

⁷⁹⁴ Уп. конструкцију и запажање у II 3. 40-43, да је потпуно подесно у митској причи (πρός τὸν μῦθον) изабран восак као материја која им једина може запушити уши, без да их повриједи, а која у алегоричком смислу (πρὸς ἀλληγορίαν) пригушено упућује (ὕπαινιττεται) на философски говор: ὁ δὲ κηρὸς, ᾧ τὰς τῶν ἐταίρων ἀκοὰς ὁ σοφὸς Ὀδυσσεύς ἤλειψε, πρὸς τε τὸν μῦθον πάνυ δεξιῶς εἴληπται, ἄλλη γὰρ οὐδεμία ὕλη ἀσφαλῶς ἄμα καὶ ἀλύπως ἀποφραγνῦναι ἀκοὰς ἔχει, καὶ ὡς πρὸς ἀλληγορίαν δὲ φιλόσοφόν τινα διδασκαλίας λόγον ὑπαινίττεται. φιλοπόνου γὰρ μελίσης ἐκλογὴ ὁ μελιδῆς κηρὸς, καὶ θήκη γλυκέος χυμοῦ.

⁷⁹⁵ Уп. разраде слике пчеле, која бира плодове од којих ствара мед, на поуку неискусним читаоцима поезије, код Плутарха, *Quomodo adolescens*, 16а, и код св. Василија Великог, *De legendis gentilium libris*, 4.34-48.

⁷⁹⁶ II 3.43-44: φιλοπόνου γὰρ μελίσης ἐκλογὴ ὁ μελιδῆς κηρὸς, καὶ θήκη γλυκέος χυμοῦ. φιλοπονία δὲ πάντως καὶ τὸ γλυκὸ τῆς φιλοσοφίας ἐρανίζεται.

⁷⁹⁷ Да пјесма очаравва важи и за пјесме Хомеровог пјевача Фемија коме су позната многа θελκτήρια, α 337.

⁷⁹⁸ В. II 3.33-36: τέως γε μὴν οὐδ' αὐτὸς ἄνετος ἀκούει τῶν Σειρήνων, ἀλλ' ὀρθὸς χεῖράς τε πόδας τε δεδεμένος ἐν ἱστοπέδῃ· ὀρθὸς μὲν, διότι οὐ κατακαμφθεὶς ὑπέκυψε πρὸς τὰ θέλητρα, ἔμπεδον δὲ ἦν αὐτόθι μίμνων· δεδεμένος δὲ, ὅτι μὴ ἀνέτως ἔχων ἑαυτὸν ἐκείνοις ἐκδέδωκεν, ἀλλὰ δεσμῶ φιλοσοφίας εἶχετο.

пјесме таквих изванредних одлика⁷⁹⁹, човјек незналац (ἀφικόμενος ἀϊδρείη⁸⁰⁰) нема шансу, он ће бити обузет (ὑπάγεσθαι), потпуно освојен (κατασχεῖν διὰ τέλους). Но зналцу (ἴδρις) такве Сирене су на корист ако умије наспрам њих да се држи усправно и у неком моменту ипак отплови (παραπλέω). Пјесма попут оне Сирена толико је узвишена да је у стању да очара и филозофа (ὥδῃ ἢ τὸν φιλόσοφον ἔχουσα θέλγειν), но то само по себи не значи да ће се он потпуно и трајно (διὰ τέλους) предати тим чарима.

Тумач даље показује да је и сам Хомер нека врста божанске Сирене (θεσπεσία Σειρὴν οἷά τις), упућујући на квалитете и врсту садржаја његових епова, као и стихове у којима Хомер (184-191) практично говори о карактеру свог спјева на уста Сирена. Отуд епизода са Сиренама крије наговјештај за однос према пјесништву уопште⁸⁰¹, коме филозоф не може посветити сву своју пажњу, јер мора продужити даље, на друге врсте задатака. Хомерске Сирене припадају контемплативном домену (θεωρητικώτερα), разматрању теоријских питања и образовању (μάθησις)⁸⁰², које само није довољно да филозоф досегне зрелост (τέλειος φιλόσοφος)⁸⁰³. Он мора да се бави и практичним питањима, корисним за државу, и било би неплодотворно да се ограничи само на контемплацију. Неопходно је дакле да се мудар човјек изграђује у оба домена, у теоријском и практичном.

Каже се да ово тумачење подразумијева троструку симболику ἡδονή, ποιήσις и μάθησις⁸⁰⁴. Међутим нити у језику тумачења постоји шта слично што би сугерисало да он разматра то троје као три нарочито одвојена смисла, нити се по садржају и духу мисли коју излаже, како се нама чини, може говорити о строгом разграничењу. Тумачење се просто креће од општег ка посебном, које онда опет унеколико уопштава и има есејистички карактер. Наиме пјесма Сирена заступа пјесништво, изузетно по дејству и видицима које отвара, и као такво представља одређен вид задовољства, али особитог, не баналног или путеног. Осим „занатских“ врлина, чије

⁷⁹⁹ II 4.6-7: ὥδῃ σπουδαία πρὸς τέχνην καὶ ἐμμελῆς καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν κάλλιμος καὶ λιγυρὰ καὶ φωνὴ μελίγηρος. Опис разрађује Хомеров опис пјесме Сирена и у њему употребљене придјеве, уп. релевантне наводе у 2.5.1.

⁸⁰⁰ Незнање је и у овој епизоди кључна компонента трагедије код Хомера, в. 2.5.1.

⁸⁰¹ ἔοικε γὰρ ἐν οἷς [στίχοις, sc. 184-191] εἶπε τὰ καθ' ἑαυτὸν ὑπαινίττεσθαι ὁ ποιητὴς, καὶ ὅλως εἰπεῖν, τὰ τῆς ποιήσεως.

⁸⁰² II 4.41-32: εὐκαίαι οὖν αἱ Ὀμηρικαὶ Σειρῆνες θεωρητικώτερα εἶναι, οἷα περὶ τε ἱστορίαν οὔσαι καὶ περὶ φυσιολογίαν, ὡς ἐρρέθη, καὶ ὅλως εἰπεῖν, μάθησιν.

⁸⁰³ У II 4.35-36 стоји ὁ πολιτικὸς φιλόσοφος.

⁸⁰⁴ В. BUFFIÈRE 1956: 384, WEDNER 1993: 163.

присуство плијени слушаоца, оно је и милозвучни извор разног знања и стога вриједно пажње коју призива. Посветити се таквој пјесми значи стицати знање, из ње учити или уз њу промишљати питања која припадају превасходно теоријском корпусу. Међутим то пјесништво није за свакога, будући да захтијева довољно предзнање од оних који му се одазивају иначе им оно неће бити на корист, него на својеврсну пропаст. Излагање од тачке гдје се помиње ἡδονή до μάθησις тече складно, без значајних екскурса и прекида мисли, аутор се држи теме и излаже један јединствен кључ за епизоду са Сиренама. Међутим то не значи да је свака његова еквиваленција апсолутна. Његово тумачење је у овом случају прије свега алегоријско промишљање поуке (ἢ κατ' ἀλληγορίαν διδασκαλία) уз конкретну епизоду. Оно не обрађује њене елементе само ради ваљане алегоријске замјене, него као грађу за мисаоне наговјештаје, као путоказе за поучан закључак. У том смислу је индикативна и реченица којом се практично завршава наведено тумачење (након којег се укратко осврће на објашњења која приступају Сиренама „више на историјски начин“, ἱστορικώτερον⁸⁰⁵): καὶ οὕτω μὲν ἐστὶ τὰ τῶν Σειρήνων συμβιβάζει ἀλληγορικῶς. Она осликава алегорезу као процес закључивања и промишљања (συμβιβάζω) на основу алегоријски потентних слика, који препознаје своју условност.

2.5.3 Алегоријска семантика

Свеколика рецепција Сирена, која укључује и продуктивну рецепцију код бројних писаца од Хомеровог времена до средњег вијека, нераздвојива је од алегорезе. Та рецепција је подробно обрађена⁸⁰⁶ и може се закључити да тумачења

⁸⁰⁵ Историјска објашњења или претпоставке које преноси (Ἔτεροι ... ὑπέθεντο) садрже неколико могућности: да су то могле бити извјесне свирачице (ψάλτριάι) и хетере (ἑταίριδες), које би пљачкале путнике или пак мјесто гдје је непрестано избијао ваздух из земље и „свирао“ у мноштво фрула које су ту поставили тамошњи људи или је пак природни, потпуно самоникли феномен, гдје су вјетар и море практично „свирали“ по специфично обликованом рељефу и производили заносну музику. У сваком случају, коментатор истиче да је пропаст путника хипербола мита, и да би им та музика на неко вријеме окупирала пажњу, али би потом наставили, као и у случају да су опљачкани од превртљивих музиканткиња или хетера. Он даље коментарише географске налазе (ὁ γεωγράφος Ἰστωρεῖ) о групи острва која су се називала Сиренама, реторску употребу појма (ἐν ῥητορικῶ λέξει), те наводи низ писаца и њихово виђење и обраду Сирена.

⁸⁰⁶ В. BUFFIÈRE 1956, KAISER 1964 (Fasc. 2): 111-136., COURCELLE 1975, WEDNER 1994. Треба имати на уму да је наша пажња усмјерена само на експлицитна тумачења епизоде са Сиренама код Хомера, а не на експлицитна и имплицитна тумачења мита као таквог (за сам мит в. WEICKER 1895, TSIAFAKIS 2003). Помињаној дисертацији о алегоријској рецепцији мита о Кирки (TOSCHTERMANN 1992) и овдје наведеној WEDNER 1994 о Сиренама ментор је био хајделбершки професор Михаел фон Албрехт

у палефатовском духу⁸⁰⁷, која Сирене схватају као оличење негативног, проститутки или превртљивих жена које своје музичке таленте користе да ојаде путнике⁸⁰⁸, имају коријене већ у рецепцији тог Одисејевог сусрета у старој комедији (WEDNER 1994: 60-61)⁸⁰⁹. У богатој рецепцији мита међутим преовлађују Сирене као позитивна парадигма. Сравнију се са нечим изнимним по изведби, запањујућим или несавладиво привлачним, што не изазива презир, већ сваку похвалу, али које због снаге својих опчињавајућих својстава може бити опасно. Негдје оне фигурирају неvezано за шире верзију мита по којој доносе страдање⁸¹⁰, а негдје се изричито наглашава пропаст коју собом носе као вид опомене или упозорења онима који им лакомислено или без задршке приступају⁸¹¹. Затим постоји и трећа линија, која у смрти њихових „позваника“ не види страдање него спасење, растанак с отужним земаљским битисањем, одлазак из материјалног свијета у други, виши и бољи, из кога исходи пјесма Сирена и као таква је исправни путовођа⁸¹².

(Michael von Albrecht) и обе су урађене по истом принципу хронолошког приказа примјера рецепције мита, при чему се води рачуна о разлици између продуктивне и репродуктивне рецепције.

⁸⁰⁷ Важно је имати на уму да је „палефатовски“ приступ миту старији од Палефата за чије дјело се усљед његовог систематског карактера везује. В. II 2.12.

⁸⁰⁸ Могуће је да овај рукавац исходи директније из хомерске верзије (рецепције) мита. Веза Сирена са смрћу код Хомера, експлицитнија је на примјер у Еурипидовој *Хелени* (168-178) и Платоновом *Кратилу* (403d) гдје се о њима говори као о становницима (и елементима лијепе стране) Хада, који се код Еурипида старају о Персефони и стварају дивну музику. Чест су мотив погребне иконографије и истраживачи их убрајају у хтонска бића, налазећи везу између њих и „рајских“ представа о загробном животу.

⁸⁰⁹ До V в. пр. Хр. усталила се ликовна представа Сирена, човјеколиких птица, са женским атрибутима; раније прикази садрже женске и мушке (брадате) Сирене или су неистакнутих полних обиљежја. Прве представе самих Сирена сежу у VII в., а ријетке сцене са Одисејем појављују се тек у VI в. (Tsiafakis 2003: 75).

⁸¹⁰ Већ код лиричара у поредбама којима се истиче лијепо пјевање; у Платоновом *Држави* (617b) осам Сирена распоређених по својеврсним орбитама пјевајући производе небеску, космичку, хармонију; успјешни писци се називају Сиренама; Ксенофонов Сократ узима Сирене, односно њихову $\epsilon\pi\omega\delta\eta$, као узор у опхоћењу према онима које човјек жели да придобије (*Memorabilia* 2.6.11 и 31, гдје се оне супротстављају нападној Скили); опчињавајућа моћ приписује се реторици и када се о њој говори само у позитивном смислу односно велича њена снага; код Псеудо-Плутарха се директно каже да Хомер кроз Сирене хвали музику (147), итд.

⁸¹¹ Есхин се жали да га је Демостен упоредио са Сиреном желећи да каже да његова бесједа иако пуна врлина доноси пропаст слушаоцима (*In Ctesiphontem* 228), Плутарх алудира на сличност Сирена и пјесништва када објашњава да није свеједно како му се приступа (*Quomodo adolescens* 15d), примјер наведен у нап. 474.

⁸¹² В. Плутарх, *Quaestiones convivales*, 745a-f. Ту вјероватно имамо назнаке каква је могла бити алегореза у новоплатонистичком кључу, у смислу музике виших сфера која привлачи душу и гдје смрт тијела није негативна посљедица. У том пасусу се обично говори о фузији Хомерових Сирена и Платонових Сирена из мита о Еру као небеске музике. Међутим, Прокло, осврћући се на то питање у *Коментару уз Платонову „Државу“*, кратко коментарише Сирене у *Одисеји* именујући их Сиренама генезе, док су Платонове Сирене небеске, односно музе, а по њему постоје и Сирене у Хаду, које помиње Платон у *Кратилу*.

Цецес се и овдје ослања на палефатовски приступ миту. По њему, Сирене, као превртљиве хетере са многим допадљивим одликама и вјештинама, представљају искушење за свих пет чула, а Одисеј им разумним расуђивањем одолијева. Његова омиљена форма алегорезе је негација митског, односно *није* то што Хомер каже него је нешто друго, за разлику од уобичајеног утврђивања шта је уствари то што мит или пјесник говори. Она је у вези са истом том традицијом деконструкције нереалистичног у миту на елементе истине на којој је митска неистина конструисана, која заправо пориче митску верзију догађаја у корист неке друге. У тој традицији *митско* је превасходно (лажна) верзија догађаја (1), а не начин да се догађаји саопште (2). Комбинација та два доживљаја митског, као начина да се кроз лажну верзију говори о догађајима, есенција је Цецесовог виђења алегорије код Хомера, која у том смислу није толико оно друго што је Хомер хтио да каже, већ оно што је Хомер хтио да сакрије. Разлика која се додатно може уочити између палефатовских тумачења⁸¹³ и Цецесовог, своди се такође на мотивацију. Наиме, Цецес палефатовско објашњење уоквирује у еп и извлачи на основу њега закључке о јунацима. То објашњење се тиче само одговора на питање шта су уствари Сирене (хетере одређених особина), односно с каквим искушењем се јунаци суочавају, док остало, како на њих реагује Одисеј а како његови сапутници, како се то уклапа у ширу наратију епа и шта спрам тога значе појединачни стихови и изрази, припада алегорези Цецеса, која ту палефатизам комбинује са философском егзегезом.

Из Хераклитовог овлашног помена не може се закључити да ли је учење од Сирена носило са собом и нека искушења, док је код Цецеса и св. Евстатија то недвосмислено речено. Одисеј то искушење надвладава, овладавајући собом, док је за сапутнике он брана и нужна помоћ да не подлегну. Код архиепископа истиче се и њихова уздржаност јер су они могли да извуку восак, а нису то учинили, односно смогли су снаге да послушају свог учитеља Одисеја⁸¹⁴. Евстатије посвећује највећу пажњу многим димензијама искушења које пред путнике стављају Сирене. Сматра их за врсту узвишеног задовољства, попут поезије и чарне пјесме која садржи

⁸¹³ Уп. Хераклит Парадоксограф, *De incredibilibus* 14.

⁸¹⁴ Уп. Климент Александријски, *Stromata* VI 11.89.1-3 (цитирано у II 2.25), гдје користи слику Сирена као парадигматичну за хеленску паганску културу и говори о томе да онај који одабира оно што је корисно из ње за рачун катихумена („особито ако су Грци“), не мора да се уздржава све док се не веже за њу сувише и док је способан да се врати истинској философији. Код св. Евстатија Одисеј је постао тај учитељ који пробира, дестинација којој је одан јесте философија, али нема специфично хришћанских тонова.

различите увиде о људима и свијету, која у извјесном смислу изграђује личност, али која захтијева предзнање и мјеру. Да би се човјек уопште препустио Сиренама, неопходно је одређено знање, а потом кад им се са потребним знањем намјерник и препусти, потребно је да се отргне искушењу да запостави све остало. Стиче се утисак да је у Евстатијевом тумачењу дошло до неке врсте синтезе различитих схватања Сирена или промишљања релевантних тема путем поредби са Сиренама код низа писаца. У једну руку је немогуће за образованог човјека да мислећи о Хомеровим Сиренама изолује све остале, јер су Сирене топос који се среће на сваком кораку, но несумњиво је да тумач примарну инспирацију црпи из Хомерових стихова и пажљиво их ослушкује. Тумачење показује велики слух за детаље. Неки у његовом тумачењу препознају одсјај расправе о спорном односу између поезије и философије, међутим он Сирене не повезује само са поезијом него и са контемплацијом. На другим мјестима у свом хомерском коментару св. Евстатије стоји на линији оних који мисле да Хомерова поезија нуди својеврстан предукус философије за оне који философију још нису упознали⁸¹⁵, а за оне који јесу она осликава многе од тема које су им познате. То дакако не значи да је за њега поезија чиста философија и да не носи собом пословичне опасности, али значи да је „философски приступ“ поезији сматрао за исправан. Архиепископов философ Одисеј бави се и практичним питањима, као и сам архиепископ који из Хомера, своје Сирене⁸¹⁶, осим философских извлачи и низ практичних поука за своје студенте. Значај оба корпуса питања игра улогу и у класичној расправи о начинима живљења⁸¹⁷. Плутарх на примјер говори у педагошком контексту (*De liberis educandis*, 8a-b)⁸¹⁸ о три врсте живота: практичном, контемплативном и оном утопљеном у уживању. Док је неспорно да последњи не приличи човјеку, већ звијери, први није оплемењен без философије, а други је бесмислен ако не уроди практичним посљедицама. Тумачење не оперише с овом схемом, нити строго

⁸¹⁵ Уп. сличан Плутархов став у *Quomodo adolescens*.

⁸¹⁶ В. увод у коментар уз *Илијаду*, I, 1-5.

⁸¹⁷ Та тема у свјетлу рецепције Одисеја као „философа“ (а заправо индиректне или директне употребе епизода из *Одисеје* као парадигми за философске ставове у расправама различитих философских школа; учесници тих расправа Хомеровог јунака међутим не називају философом као што то чини св. Евстатије), обрађена је у MONTIGLIO 2011: 124-147.

⁸¹⁸ τριῶν γὰρ ὄντων βίων ὧν ὁ μὲν ἐστὶ πρακτικὸς ὁ δὲ θεωρητικὸς ὁ δ' ἀπολαυστικὸς, ὁ μὲν ἔκλυτος καὶ δοῦλος τῶν ἡδονῶν ζωῆς καὶ μικροπρεπῆς ἐστίν, ὁ δὲ θεωρητικὸς τοῦ πρακτικοῦ διαμαρτάνων ἀνωφελής, ὁ δὲ πρακτικὸς ἀμοιρήσας φιλοσοφίας ἀμουςος καὶ πλημμελής, πειρατέον οὖν εἰς δύναμιν καὶ τὰ κοινὰ πράττειν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι κατὰ τὸ παρεῖκον τῶν καιρῶν.

поистовјећује философију са контемплацијом⁸¹⁹, али у основи искушења оличеног у Сиренама, како га тумач види, лежи занемаривање живота на рачун промишљања о њему.

*Семантичко поље кључних појмова:

Σειρήνες : πόρναι περίφημοι καὶ ὠδικοί Ц; ποιητής, Ὅμηρος, θεωρητικώτεραι Ε.

ὄψ Σειρήνων/Σειρήνων ἀκούειν : τὰς πολυεῖρους ἱστορίας παντὸς αἰῶνος ἐκμαθεῖν Ц; ἐπιστημονική ὠδή, ὠδή σπουδαία πρὸς τέχνην καὶ ἐμμελῆς καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν κάλλιμος καὶ λιγυρὰ καὶ φωνὴ μελίγηρυς, ποίησις, μάθησις, θεωρία Ε.

Ὀδυσσεύς : τὰς πέντε τῶν αἰσθήσεων ἐμφράττει τὰς καὶ φίλους, ἀρίστος λογισμος Ц; φιλόσοφος, πολιτικός φιλόσοφος, τέλειος φιλόσοφος Ε.

ἐταῖροι : ἐγκρατέστεροι Ε.

κηρός : σπουδαία ἀκρόασις, φιλόσοφος τις διδασκαλίας λόγος Ε.

δεσμός : δεσμός φιλοσοφίας Ε.

ὀρθὸς ἐν ἱστοπέδῃ : τὸν νοῦν μετεωρίσας, κρίσις ἀρίστου λογιμοῦ Ц; μὴ κατακαμφθεὶς ὑποκύψαι πρὸς τὰ θέλητρα Ε.

2.6 Скила

2.6.1 Хомер (μ 73-126, μ 201–259)

Скила је зло чудовиште (πέλωρ κακόν) које борави у пећини на високој и стрмој литици. Тик преко пута ње налази се друга стијена из које вреба Харибда, те је тјеснацом готово немогуће пропловити. Хомер описује Скилино страшно завијање (δεινὸν λελακυῖα), глас попут штенећег (φωνὴ ὄση σκύλακος νεογυλλῆς), дванаест ногу (πόδες δωδέκα) и шест дугих вратова (ἕξ οἱ δειραὶ περιμήκεες) на којима се налази по једна грозна глава (σμερδαλέη κεφαλή) са три реда зуба

⁸¹⁹ И поезија подлијеже контемплацији, а философија се бави и практичним питањима. Концепт ἡδονή с којим се ту оперише, а који је другачије природе од приземног задовољства оличеног у свим другим епизодама са сродном димензијом, вјероватно је изазван особеношћу епизоде која по свему одговара другима у којима се Одисеј среће са неким привлачним изазовом, осим у томе што Одисеј у овој *бира* да чује Сирене. Концепт функционише и као својеврстан одговор оним тумачењима које у Сиренима виде само још једно путено задовољство.

(τρίστοιχοι ὀδόντες) „пуних црне смрти“ (πλεῖοι μέλανος θανάτοιο). Главе су јој истурене ван пећине ради лова. Између Скиле и Харибде Кирка је савјетовала Одисеју да се одлучи за Скилу, јер ће у том случају проћи са шест жртава, а Харибда би их прогутала све. Пред застрашујућим мореузом Одисеј међутим није открио већ уплашеним сапутницима какве немани крију злослутне стијене. Премда му је Кирка рекла да Скили не може наудити никаквим оружјем, јер је она бесмртно зло (ἀθάνατον κακόν), страшно (δεινόν), мучно (ἀργαλέον) и дивље (ἄγριον), с којим нема борбе (οὐδὲ μαχητόν), он се пред сусрет ипак наоружао и спремио за обрачун. Но није стигао ни да покуша да јој се супротстави, када је нагло уграбила шест његових сапутника који су га при том дозивали у помоћ.

2.6.2 Тумачења

а) Хераклит (70.11)

Као и за већину сцена лутања код Хераклита имамо само сумарни осврт:

Σκύλλαν δὲ τὴν πολύμορφον ἀναΐδειαν ἠλληγόρησε, διὸ δὴ κυνῶν
οὐκ ἀλόγως ὑπέζωσται προτομάς ἀρπαγῆ, τόλμη καὶ πλεονεξία
πεφραγμένη.

Скилом Хомер дакле алегоријски описује бестидност која има многа лица и стога је „не без разлога опасана псећим њушкама, (будући) утврђена отимачином, безобзирношћу и похлепом“. Низ по свему судећи алудира на три реда зуба у главама Скиле. Могуће је да се Хераклит овдје ослања на другу редакцију текста епа, јер изузев гласа као код пашчета Хомер не придаје друге атрибуте пса Скили. Слободнија формулација у сваком случају исходи из опште недоумице око Хомеровог описа оглашавања Скиле, а мишљење да је она имала главе пса постојало је неvezано за алегоретски приступ стиховима⁸²⁰. Бестидност се иначе пословично

⁸²⁰ Чини се да би се међу многе дисциплине којима су се изучаваоци Хомера бавили могла уврстити и својеврсна „монстрологија“ (студиозно бављење хомерским чудовиштима, πέλωρα). Коментатори су уочавали несклад између застрашујућег завијања и гласа новорођеног кучета. Постојала је школа мишљења да је Скила имала псеће главе (тако и у лексикону *Суда*), но са тим се онда по некима није слагало да има и три реда зуба, што више приличи змијским главама, в. схолије *HQ* μ86, *V* μ91.

повезивала са псом и псећим животом, у смислу да пас не зна за стид кад испуњава своје потребе, да неспутано и јавно реализује своје нагоне.⁸²¹

б) Јован Цецес (μ 33-67)

Скила је код Цецеса заправо рт (ἀκρωτήριο) у околини Сицилије (περὶ τὴν Σικελίαν) који због сопствених одлика, подводних стијена (ὑφαλοὶ πέτραι), укрштања струја (συστροφή ρευμάτων) и морских звијери (θηρία θαλάττια) у том предјелу, чини погубну тачку за пловидбу (δύσπλου, ὀλέθριον). Скилиних шест дугих вратова у Цецесовој интерпретацији одговарају истом броју огромних хриди (ἕξ μιλιάϊα δειράϊ) које се протежу ртом, страшни звуци које Хомер описује одговарају дивљању мора (σάλος) које се разбија о копно и хучању таласа (ρόχθον τῶν κυμάτων), а људи бивају прождирани од морских звијери након бродолома или бивају уграбљени са теретних бродова. У таквим околностима пролазницима је могуће једино да снажно веслају и не осврћу се на сапутнике који ће испасти из брода због дивљег таласања или да у супротном усљед тромости сви страдају. Кад Хомер каже да се сусрету са Скилом ни бог не би обрадовао, Цецес објашњава да то значи да ни мудрац сам или какав други истакнути појединац не би успјешно туда прошао. Кад Хомер говори о боговима у множини пред којима Одисеј не узмиче (Киркина примједба кад Одисеј исказује намјеру да се бори са Скилом, μ 117), Цецес то разумије као елементе (στοιχεῖα), односно боље у овом случају рећи природне стихије. Скилину мајку Кратају тумачи као снажну силу (κρῆταιά δύναμις) која узбуркава море, односно ствара струју (ἐτέκνωνσε τὸ ῥεῦμα) коју треба избјећи. Када Хомер каже да је Скила бесмртно зло, по Цецесу мисли се на то да она није смртни пас⁸²², него дио мора који је за оне који туда плове као каква животиња.

в) Св. Евстатије Солунски, II 13.39-41 [1714]

Св. Евстатије кратко биљежи да алегорија Скилу преводи у (μετάγω εἰς) својеглавог (αὐθάδεια) и пашчију дрскост (κυνώδης θρασύτης), којој Одисеј, за разлику од страдалих другова, није подлегао⁸²³. И у том случају она има Форкина за

⁸²¹ Уп. значења придева κυνώπης, κυνώπις, κύντερος код самог Хомера.

⁸²² В. нап. 820 о Скили, псећим главама и монстрологији.

⁸²³ II 13.39-40: ἡ δὲ ἀλληγορία τὴν Σκύλλαν ταύτην εἰς αὐθάδειαν μετάγει καὶ κυνώδη θρασύτητα, ἢ οὐδ' αὐτὴ κατὰ Ὀδυσσεῶς ἔσχε νεανιεύσασθαι. τῶν μέντοι φίλων τινὰς, ὡς εἰκὸς, ἐσίνατο, συντελεῖ δὲ τῆ τοιαύτη ἀλληγορία καὶ ὁ πατὴρ Φόρκυν, ὡς ἐν τῇ α ῥαψωδίᾳ ἐγράφη.

оца, односно помињани исказ τὸ φέρεσθαι κυνηδόν⁸²⁴ који се крије иза његовог имена стоји у сагласју са таквим алегоријским смислом Скиле.

2.6.3 Алегоријска семантика

У алегорези ове слабо разрађиване епизоде подразумејева се да Одисеј не бива жртва Скиле, због које губи неколико сапутника. Код Хераклита Скила је у алегоријском смислу многолика бестидност, којој пристоје псећи атрибути, која прождире отимачином, безобзирношћу, похлепом. Код св. Евстатија несретници у Одисејевој дружини су постали жртва сопствене незрелости, будући својеглави и дрски као пси. Алегоријски смисао епизоде даје се сведено, не улази се у питање мотивације и детаље. Тако пажњу ученог архиепископа у овом случају плијене више варијанте мита и релевантне генеалогije. Цецес, који захвата највише појединачних елемената епизоде, дешифрује стихове у палефатовском духу и ту су Одисеј и сапутници суочени са застрашујућом природом, претећим стијенама, дивљим морем и морским звијерима које није могуће савладати без жртава⁸²⁵. С друге стране, обрада Скиле код Хераклита и св. Евстатија блиска је њиховој обради Киклопа стога што и Скила обитава у човјеку. Поређење неког лика са чудовиштем због одређене чудовишности његових поступака није необично⁸²⁶, но када се траже примјери за чудовишта у човјеку, опет се намеће маркантан приказ душе у Платоновој *Држави*. Ту се директно помиње Скила (588b-d) у дијелу гдје се разматра како говором образовати слику душе (εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ). Слика, коју треба ријечима изобразити да би се пластичније представило учење о три субјекта душе, јесте слика неког хибридног створења налик, како се набраја, Скили, Химери или Керберу. Душа се потом „осликава“ укрштањем човјека, лава и многолике звијери (παντοδαπὸν θηρίον; многоглаве животиње полукέφαλον θρέμμα), који су срасли, при чему човјек у *човјеку* настоји да се обрачуна са звјерком у *човјеку* и придобије лава на своју страну. Том примјеру ваља придружити и критику палефатовских тумачења у *Федру* (230a), које смо се већ дотакли. Наиме Сократ ту сматра да није сврсисходно бавити се митом на такав начин, јер човјек

⁸²⁴ III 2.3.

⁸²⁵ Ту се види и главна разлика између начина на који Цецес палефатовску алтернативу митској неистини претвара у алегорезу саображавајући појединачне хомерске стихове тој алтернативној верзији догађаја и начина на који Евстатије наводи те стварносно-историјске верзије догађаја, али не разрађује егзегезу епизоде у складу с њима.

⁸²⁶ Као у случају Клитемнестре у Есхиловом *Агамемнону*, 1233-1236.

треба да је замишљен над собом и сопственом природом. Необична митска чудовишта нису енигма вриједна озбиљне пажње сама за себе, али, како слиједи из његовог излагања, могу да послуже човјеку као подстицај за промишљање сложености сопственог бића. Та два у *Федру* супротстављена приступа миту, рефлектују се и у нашој алегорези чудовишта. У алегоријским тумачењима која не иду путем палефатовских идентификација, налазимо да се сусрет јунака са митским чудовиштима разумије као њихов обрачун са аспектима сопствене природе. У Хераклитовом и Евстатијевом тумачењу чудовишта се алегоријски схватају у смислу онога што човјека изједа изнутра. Тако је са Киклопом (који би у Платоновој аналогiji био од човјека одметнути лав), са Скилом, а видјећемо нешто даље и са Харибдом⁸²⁷. Слично епизоди са Скилом, св. Евстатије алегоријски тумачи у другом коментару Химеру као извјесно зло у души (κακόν τι ψυχικόν), с којим се обрачунава Белерофонт⁸²⁸. У питању је, како тумач каже, етичка алегорија. Трочлани хибрид представља три звијери спојене у једну, чиме се упућује на испреплетаност зала које би те звијери могле да заступају (неумјереност у јелу λιχνεία, незајажљива пожуда ἐπιθυμία ἀκρατής, бестидност ἀναίδεια, ватрена срџба θυμὸς ἐμπύριος и томе слично).

*Семантичко поље кључних појмова:

Σκύλλη : πολυμορφής ἀναίδεια Χ, ἀκρωτήριον περὶ τὴν Σικελίαν, ὕφαλοι πέτραι, συστροφή ρευμάτων, θηρία θαλάττια Ц, αὐθάδεια, κυνώδης θρασύτης Εβ.

δεινὸν λελακυῖα : σάλος, ῥόχθον τῶν κυμάτων Ц.

ἔξ οἱ δειραὶ περιμήκεες : ἔξ μιλιαία δειράς Ц.

τρίστοιχοι ὀδόντες : ἀρπαγή, τόλμη καὶ πλεονεξία Χ.

ἀθάνατον κακόν : θαλλάσης μέρος Ц.

⁸²⁷ Рекло би се да алегореза изузима Сирене из тог корпуса јер су оне, ван палефатовске традиције, имале снажну позитивну конотацију, односно нису биле добар кандидат за, како код Евстатије стоји, κακόν τι ψυχικόν.

⁸²⁸ *Commentarii ad Iliadem* I 282.4-8: Δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι τὴν Χίμαιραν οἱ μὲν ἀλληγοροῦσιν ἠθικῶς εἰς κακόν τι ψυχικόν πολυσύνθετον, οἷον εἰς λιχνείαν, εἰς ἐπιθυμίαν ἀκρατῆ, εἰς ἀναίδειαν, εἰς θυμὸν ἐμπύριον, καὶ εἰς τοιαῦτά τινα. ἢ γὰρ τῶν τριῶν θηρίων εἰς ἓν συναγωγή ἐπιπλοκὴν τοιαύτην ὑπεμφαίνει κακῶν. 283.10-12: Εἰ δὲ κατὰ ἠθικὴν ἀλληγορίαν εἰς κακόν τι ποικίλον ἐκλάβηταί τις τὴν Χίμαιραν, τηνικαῦτα νοεῖται Βελλεροφόντης ἠθικῶς ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ ὁ τὴν τοιαύτην Χίμαιραν κτείνων... Белерофонт је дакле честит човјек, како у наставку стоји, страстоубица (παθοκτόνος), односно, како му варијанта имена каже, убица зала (Ἐλλεροφόντης, ἦτοι φονεὺς κακίας. — Ἐλλερα γάρ, φασί, κατὰ διάλεκτον τὰ κακά).

Κράταις : κραταιὰ δύναμις, ἐτέκνωνσε τὸ ῥεῦμα Ц.

θεός / θεοί : σοφός, τελεστής, ἐπῳδός, μάγος / στοιχεῖα Ц.

2.7 Хелијева говеда

2.7.1 Хомер (μ 127-141, 260–425)

Након Скиле Одисејев брод стиже на острво Тринакију, гдје су се налазила Хелијева говеда и овце. По седам стада од сваких у којима је по педесет грла, која се не размножавају нити умиру. Чувају их Фаетија и Лампетија, богиње које је Неера родила Хелију Хипериону. Одисеј се с nelaгодом искрцава, будући да је упозорен од Тиресије да их ту чека јад. Пријатељима саопштава своју бојазан, као и упозорење да не дирају стада, које је добио од Кирке. Дружина се потом закуне да неће угрозити стада, али пошто су их вјетрови принудили да остану више од мјесец дана на острву, и пошто им је нестало хране, они поклекну. Еурилох, искористивши одсуство Одисеја који се удаљио да би се помолио боговима, наговори остале да прекрше договор, мислећи да се Хелију можда могу искупити ако му подигну храм по повратку на Итаку и приложе многе поклоне. Чак и ако их стигне божија освета на мору, Еурилоху је она била милија него смрт од глади. Због тога их Зевс на захтјев Хелија кажњава када су седам дана касније испловили. Невријеме и Зевсова муња уништили су брод. Жив остаје само Одисеј, који на даскама распалог брода за које је привезао јарбол бива ношен у правцу Харибде.

2.7.2 Тумачења

а) Хераклит, 70.12

Хераклит налази да Хелијева говеда представљају уздржаност у јелу (ἐγκράτεια γαστρός), док Одисеја чак ни глад (λιμός) није нагнала да почини неправду (ἀδικίας ἀνάγκη)⁸²⁹.

⁸²⁹ 70.12: αἱ δ' ἡλίου βόες ἐγκράτεια γαστρός εἰσιν, εἰ μὴδὲ λιμὸν ἔσχεν ἀδικίας ἀνάγκη.

б) Јован Цецес, α 13-31, μ 68-126

Цецес епизоду лишава фантастичних момената, тумачећи Хелијева говеда као вучне животиње намијењене да служе при обрађивању земље (ἀροτῆρες βόες), која су услед такве употребе била дуго изложена сунцу и добро чувана, те нису умирала од глади⁸³⁰. Служећи за орање она су омогућавала исхрану људи, односно одржавање живота, па се њихово клање и кориштење њиховог меса за исхрану, сматрало светогрђем (ἀσεβές). У том смислу помиње да су се животиње и биљке често „посвећивале сунцу и ваздуху и другим стварима“ (ἡλίῳ ἀνετίθεντο, ἀέρι καὶ τοῖς ἄλλοις), што је обавезивало људе да воде рачуна да користе само оно што се може обновити. По Цецесу Хомер кроз ту епизоду (и на уста Сунца) упозорава да се не крши забрана конзумирања животиња које за то нису намијењене, односно одговара публику од безакоња (πράξεων τῶν ἀθέσμων). Број говеда је често коментарисан као знакован, као одраз лунарне године, гдје су неумирућа говеда заправо дани⁸³¹. Цецес бројеве повезује са соларним рачунањем времена, односно годином од педесет и двије седмице. Цецес истиче да пјесник не наводи тек било какве бројеве (ἀριθμοῖς ἀπρητισμένοις), но њихово значење није везано нити конкурентно говедима као обичним вучним животињама. Оно је у датом тумачењу просто интригантан слој мита, пјесничка енигматична вињета која се поиграва бројкама и не утиче на наративни план као што је случај са другим Цецесовим одгонеткама и истим природословним смислом (φυσικῶς) како га схватају схолије *Ε 8α* и *Β μ353* или св. Евстатије. Богови који одређују судбину сапутника да погину од муња и бродолома (који су тако са сунцем, односно својим животом и временом завршили), као и Одисеја да се домогне Огигије, тумаче се као елементи, звијезде, вјетрови, ваздух или судбина у зависности од стиха, односно ситуације у којој се помињу.

⁸³⁰ Уп. исто тумачење код Хераклита Парадоксографа, *De incredibilibus* 39.

⁸³¹ Сачувана је Аристотелова опаска, *Q μ129*: ἐπὶ βῶων ἀγέλαι] Ἀριστοτέλης φυσικῶς τὰς κατὰ σελήνην ἡμέρας αὐτὸν λέγειν φησὶ τν' οὔσας. τὸν γὰρ πενήκοντα ἀριθμὸν ἑπταπλασιάσας εἰς τὸν τριακοστὸν πενηκοστὸν περιεστάναι εὐρήσεις. Уп. схолију *Β μ128* (ἡελίοιο βόες] ἥλιον ἑνταῦθα τὸν χρόνον λέγουσιν εἶναι, βόας καὶ μῆλα τὰς ἡμέρας. αἱ ἑπτὰ γὰρ ἀγέλαι, ὧν ἑκάστη ν', τν' γίνονται. γόνος δὲ οὐ γίνεται αὐτῶν. καὶ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ χρόνου οὔτε πλείονες γίνονται οὔτε ἐλάττονες, ἀλλ' αἰ αὐταί.) и св. Евстатије ниже (*в*).

в) Св. Евстатије Солунски, II 18.23-32 [1717]

Осврт на alegоријски смисао епизоде започиње позивањем на Аристотела према коме се Хелијева стада alegоријски односе на 12 лунарних мјесеци, односно 350 дана. Солунски архиепископ даље пише да су Фаетуса и Лампетија силе које потичу од Сунца или дани које су пастири нашег живота који је у власти времена. Њихова мајка Неера је име за кретање иманентно Сунцу, које се непрестано понавља и достиже зенит (ἡ αἰ νεάζουσα ἐν αὐτῷ καὶ ἀκμαία κίνησις). Сходно томе на alegоријском нивоу бестидност (ἀναιδής) чина Одисејевих другова огледа се у томе што су они без потребе протраћили (κατεδαπάνησαν) дане, односно за разлику од ревносног (σπουδαῖος) Одисеја који је бдио (παρεφυλάξατο) као што приличи философу, потоњи страдалници су залудно потрошили (ἐν κενοῖς παρανάλωσαν) тај период, што је „најскупље што се може потрошити“⁸³².

г) Схолије: *E* α8, *Pontani* (ed.) α8h, *B* μ353

У схолијама које се осврћу на улогу или значај таквог природословног смисла описа говеда за еп (*E* α8, *B* μ353) ријеч је о alegорији изгубљеног времена, рђаво проведеним данима (κακῶς διεβίβασαν) и одлагању повратка⁸³³ или нехајног односа (καταναλωσάντων) према времену услед којег пропуштају погодну прилику за испловљавање⁸³⁴. Код ПОНТАНИЈА пак налазимо биљешку која поводом ове епизоде говори о три врсте alegоријског казивања мита (τριχῶς ἀλληγορεῖται ὁ μῦθος)⁸³⁵: или се alegоријски смисао односи на елементе или на историјски догађај или на духовна питања (ἢ στοιχειακῶς ἢ πραγματικῶς ἢ ψυχικῶς). Хомер наине, по коментатору, користи све три врсте alegорије, а на овом конкретном мјесту се срећемо са историјском. Историјска alegорија (ἀλληγορία πραγματική) у овом

⁸³² Евстатије наводи то као Ксенофонтине ријечи (τὸ κατὰ τὸν Ξενοφῶντα πολυτελέστατον ἀνάλωμα τὸν καιρὸν), које у његовим сачуваним дјелима не налазимо. Плутарх сличну изреку приписује Антифону, τὸ πολυτελέστατον ἀνάλωμα τὸν χρόνον, *Antonius* 28.1-2.

⁸³³ *E* α8, 3-5: ... ἀλληγορικῶς δὲ βοῦς Ἥλιου τὰς ἡμέρας νοεῖ, ἄς οἱ τοῦ Ὀδυσσεῶς φίλοι κακῶς διεβίβασαν, ὕστερον δὲ θελήσαντες ὑποστρέψαι πρὸς τὰς οἰκίας αὐτῶν.

⁸³⁴ *B* μ353.8-11: ἢ λέγουσιν ἀλληγορικῶς βόας Ἥλιου τὰς ἡμέρας, τούτων δὲ καταναλωσάντων ἐκεῖσε τὰς πρὸς τὸν πλοῦν ἐπιτηδείας ἡμέρας καὶ μὴ ἐξελθόντων, ὅτε ἦν ἐνδεχόμενον, ἔπαθον ἄτινα ἔπαθον.

⁸³⁵ *Pontani* 2007 (ed.) α8h: Ὑπερίονος ἡλείοιο] τριχῶς ἀλληγορεῖται ὁ μῦθος, ἢ στοιχειακῶς ἢ πραγματικῶς ἢ ψυχικῶς. ἐν ταύτῃ δὲ τῇ βίβλῳ τῇ τριττῇ ἀλληγορία χρῆται ὁ Ὅμηρος, καὶ τῇ στοιχειακῇ καὶ τῇ πραγματικῇ καὶ τῇ ψυχικῇ· κατὰ τὴν ἀρχὴν δὲ τῇ πραγματικῇ χρῆται. Ἥλιον δὲ νοήσας ἐντεῦθεν πραγματικῶς βασιλέα τινὰ καλούμενον Ἥλιον, ὧτινι Ἥλιῳ οἱ ὄντες ἀμφὶ τὸν Ὀδυσσεῶα τοὺς βόας ἐπόρθησαν· οὗτος δὲ στρατὸν ὥρμησε κατ' αὐτῶν καὶ ἐφόνευσε πολλούς, καὶ διὰ τοῦτο λέγεται "αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἡμᾶρ".

случају значи да бога Хелија треба разумјети као краља истог имена, чија су говеда Одисејеви сапутници опљачкали, стога је он дигао војску на њих и многе побио.

2.7.3 Алегоријска семантика

Хераклитово тумачење одступа од преовлађујућег алегоретског смјера и наслања се на чињеницу да се Одисејеви сапутници нису изборили са глађу, за разлику од Одисеја који је смогао снаге да се уздржи од јела које је изискивало да почини неправду. Овако како га налазимо, изражено у једној реченици, оно може да стоји и као закључак о сцени схваћеној дословно. Само низ у коме се налази, који треба да покаже да је све у Одисеји алегорија у којој је Одисеј оруђе Хомерове философије, сугерише да би оно у развијенијем облику рачунало са алегоријским рецепцијом сцене. Цецесово тумачење, које такође главни смисао епизоде види у поуци о погубности огрешења о законите праксе, односно погубности светогрђа, разликује се од Хераклитовог по томе што не обрађује глад као изазов због кога су Одисејеви сапутници поклекли, те сходно томе ни не велича Одисеја. Он наводи и да митски опис Хелијевих стада одражава однос Сунца и времена, односно дана које чине годину, али не иде даље од запажања релевантних подударности. Када стада коментарише у контексту епске радње, поступака Одисеја и другова, говеда третира као реалне вучне животиње, заштићене оновременим увјерењима. Насупрот томе св. Евстатије, коме је такође познато тумачење налик том код Цецеса, када је ријеч о алегорији, говори о поједеним Хелијевим говедима као одразу поједеног времена, како то тумаче и обрађене схолије. Остаје нејасно шта је изазвало тај нехај код Одисејевих сапутника, осим што би се по коментару солунског архиепископа могло закључити да су се насукани на острво просто предали равнодушности, док Одисеј „како и доликује философу“ остаје и у тим условима ангажован, духом будан. Но с обзиром на то да алегоријски смисао о коме говори св. Евстатије функционише на општем плану, а не само у контексту конкретног географског путовања и њиме изазваних ситуација, главна би било то што дата епизода, према том тумачењу, осликава како дангубљењем човјек губи живот.

*Семантичко поље кључних појмова:

βόες (ἀγέλαι) Ἡελίοιο : ἀροτῆρες βόες, ἡλίῳ ἀνετίθεντο (πεντήκοντα καὶ δύο ἐβδομάδες ἔτους) Ц; ἡμεραι Εβ. Сх.

βόας Ἡελίοιο ἔκταν / φαγεῖν Ἡελίοιο βοῶν, sc. **ἐταῖροι** : ἀδικία X; ἀσεβές, πρᾶξις ἄθεσμος Ц; ἀναιδές, ἡμέρας εἰς οὐδὲν δέον καταδαπανᾶν, καιρὸν ἐν κενοῖς παραναλίσκειν Εβ ἡμέρας κακῶς διαβιβάζειν, τὰς πρὸς τὸν πλοῦν ἐπιτηδείας ἡμέρας καταναλίσκειν, βασιλεί Ἡλίῳ τοὺς βόας πορθῆσαι Сх.

Ὀδυσσεύς : ἐγκράτεια γαστρού X; φιλόσοφος, σπουδαῖος E.

θεός / θεοί : ἀήρ, οὐρανός, εἰμαρμένη, ἀστέρες, στοιχεῖα, Ц; αἱ κατὰ τὸν Ἥλιον δυνάμεις ἢ ἡμέραι αἱ τὸν καθ' ἡμᾶς βίον ὑπὸ χρόνον ὄντα οἷον ποιμαίνουσαι, Νέαира - ἢ αἰὲ νεάζουσα ἐν ἡλίῳ καὶ ἀκμαία κίνησις Εβ.

2.8 Харибда

2.8.1 Хомер (μ 101-107, 426-445)

Харибда се налази преко пута Скиле. Из отвора у стијени, изнад којег се налази маслиново дрво, наизмјенично силовито увлачи и бљује воду у три наврата дневно. Послије бродолома у коме је изгубио све сапутнике кад су испловили са Триначког острва, Одисеј на импровизованом сплаву састављеном од дасака и јарбола разбијене лађе, ношен вјетровима, доспијева до Харибде. Успио је да се ухвати за маслиново дрво у часу када је Харибда усисала воду и потом је висећи сачекао повратно куљање које је избацило његов претходно усисан сплав. Бацивши се на њега рукама је одвеслао даље.

2.8.2 Тумачења

а) Хераклит 70.10

Хераклит види Харибду као прикладан назив (εὐλόγως ὀνόμασται) за незајажљиву похлепу (ἢ πολυδάπανος ἀσωτία) и неутољивост у пићу (περὶ πότους

ἄπληστος).⁸³⁶ Очигледно је ту кључна Харибдина особина да граби себи све што јој је надомак, те чињеница да она гута⁸³⁷ и бљује.

б) Св. Евстатије Солунски, II 16.38-41 [1716]

Једнако кратко се на алегоријски смисао (ἀλληγορικῶς ἐκλαμβάνεται) Харибде осврће и св. Евстатије када каже да је из старих писаца јасно да је ријеч о некој врсти изразито незајажљиве похлепе (полуδάπανος ἀσωτία)⁸³⁸. Осим Хераклита као претходника међу коментаторима не истиче се нико, међутим у наставку коментара (II 16.39-41) архиепископ наводи блискост те алегорије и метафоричне употребе безданице (φάραγξ) у комедији, у смислу да би се за незајажљивог (δάπανος) разбојника или клеветника рекло да је безданица разбојништва односно клеветништва⁸³⁹.

2.8.3 Алегоријска семантика

Харибда није чест топос у односу на друге сцене, но баш због тога је на примјеру овог тумачења могуће директно видјети оно што се индиректно читује и у другим епизодама – значај хомерских слика у продуктивној рецепцији и промишљања уз хомерске парадигме за егзегезу епова. Цецес се не осврће на Харибду, премда се она у палефатовској традицији посматрала као феномен мора, који се тиче плиме и осеке.⁸⁴⁰ У два кратка и сродна тумачења која имамо не разрађује се питање шта алегоријска Харибда значи за радњу. Но с обзиром на то да је код Хераклита Одисеј шампион врлине а код св. Евстатија философ, те да код Хомера Харибда није прогутала Одисеја, ваља претпоставити да је јунак одолио искушењу које му је приредила неман у њему.

⁸³⁶ Καὶ Χάρυβδις μὲν ἢ полуδάπανος ἀσωτία καὶ περὶ πότους ἄπληστος εὐλόγως ὠνόμασταί.

⁸³⁷ Цитат из Ферекрата (V в.) садржи глагол ἐκχαρυβδίζω у значењу халапљивог испијања пуне чаше (Атенеј из Наукратије, *Deipnosophistae* 11.70.38-39): τῶν θεατῶν δ' ὅστις <ἀν> διψῆ, λεπαστὴν λαψάμενος μεστὴν ἐκχαρυβδίσει. Уп. Хесихије, *Lexicon* 3819: †ἐξεχαρυβδαάνθη - ἀνεπόθη†. Евстатије и директно настоји да разумије алегоријски смисао уз помоћ старе атичке комедије, в. даље у тексту.

⁸³⁸ ὅτι δὲ εἰς τινα полуδάπανον ἀσωτίαν καὶ ἢ Χάρυβδις ἀλληγορικῶς ἐκλαμβάνεται, δῆλον ἐστὶν ἐκ τῶν παλαιῶν.

⁸³⁹ Уп. Аристофаново осликавање Клеона као Харибде, *Equites*, 247-249: παῖε παῖε τὸν πανοῦργον καὶ тαραξипόστρατον / καὶ τελώνην καὶ φάραγγα καὶ Χάρυβδιν ἀρπαγῆς, / καὶ πανοῦργον καὶ πανοῦργον.

⁸⁴⁰ В. код Страбона о њој као хидролошком феномену 1.1.7, уп. у схолијама HQ μ105, те релевантне расправе које преноси св. Евстатије, I 16.41 и даље.

*Семантичко поље кључних појмова:

Χάρυβδις : ἡ πολυδάπανος ἄσωτία, περὶ πότους ἄπληστος Χ; πολυδάπανος ἄσωτία
Ев.

2.9 Калипсо (α 13-15, 44-62, ε 28-269, η 244-266, μ 447-50)

2.9.1 Хомер

Одисеј послѣе Харибде вољом богова доспијева на Огигију, шумовито (δενδρήεσσα) острво, које оптиче вода (ἀμφιρύτη) и чини га пупком мора (ὀμφαλός θαλάσσης), код нимфе Калипсе (νύμφη, πότνια Καλυψώ, δῖα θεάων), Атлантове кћерке. За Атланта се каже да познаје морске дубине и држи стубове који раздвајају небо и земљу. Нимфа се с љубављу старала о Одисеју на свом велелепном острву, гдје им је пространа мирисна пећина била дом у којем га је Калипсо задржавала силом (ἀνάγκη ἴσχει). Нудила му је бесмртност и непролазну младост ако би остао с њом, настојала је да га многим љупким и њежним ријечима очара (μαλακοῖσι καὶ ἀϊμιλίοισι λόγοισι θέλγειν) не би ли му одвратила мисли од Итаке. Но упркос красоти нимфе⁸⁴¹ и њеној пажњи Одисеј чезне за повратком и својом женом (νόστου κεχρημένον ἠδὲ γυναικός), трпи страшне боли (κратέρ' ἄλγεα πάσχων) и, снивајући да види дим (καπνός) како се издиже над Итаком, прижељкује да умре (θανέειν ἱμείρεται). Послѣе седам година скривања Одисеја на свом острву, Калипсо преко Хермеса прима налог од Зевса, издат заузимањем Атене, да отпреми јунака његовој отаџбини. Хермес је затиче саму у пећини, како пјевајући тка с златним чунком (χρυσείη κερκίς) у руци, док за то вријеме Одисеј, погледа закованог за море, сједи на жалу и рони сузе. Калипсо, дрхтећи, одлуку богова тумачи као завист и окрутност. Невољно је прихвата знајући да нико нема избор да се не повинује Зевсовој вољи. Када Одисеју саопштава да је приправна да га испрати, он реагује са неповјерењем. Подозријевајући да му је спремила освету, одбија да оде ако то одиста није њена жеља. Калипсо се заклиње да му никакво зло не смјера и да има сажалења за његову невољу. Гостићи га напомиње му да га чекају још многе муке

⁸⁴¹ Као и Кирка, она је ἀειδοῦση ὀπί καλῆ, δολόεσσα, δεινή, слично њој она је и εὐπλόκαμος. Са Кирком дијели и многе друге особине, међутим Кирка је права чаробница која се користи магијом, штапићем и травкама, док Калипса очарава (θέλγειν) само умилним ријечима. Кирка не бива потрешена Одисејевим одласком док Калипсо чини све што је у њеној моћи да га задржи.

на путу до очинске земље и увјерава да би га истинска свијест о њима нагнала да остане с њом, која није гора од његове смртне жене. На то Одисеј одговара да мудра Пенелопа ликом јесте незнатнија од богиње, али да и за њом таквом и повратком једнако чезне, а да од мука не бјежи. Све што треба за повратак „поднијеће стрпљиво срце у грудима његовим“. Пошто сагради сплав и прими дарове од Калипсе, Одисеј испловљава ношен пријатним вјетром за који се постарала Атлантова кћи.

2.9.2 Тумачења

а) Хераклит 67.5-67.7

Код Хераклита није обрађена сцена са Калипсом, нити се она помиње у низу навођеног одјељка 70. Но сама Хермесова улога код Калипсе⁸⁴² задобила је пажњу тумача. По Хераклиту, нимфа назива Хермесом убједљивост Одисејевих домишљатих ријечи (τὴν πειθῶ τῶν ποικίλων παρ' Ὀδυσσέως λόγων) којима ју је убиједио да га пусти да се врати на Итаку и то не без тешкоће. То аргумендује и чињеницом да Хомер приказује Хермеса како се са Олимпа ка Огигији креће попут птице (ε 51), што одговара чувеној и учесталој хомерској синтагми о крилатим ријечима (πτερόεντα ἔπη⁸⁴³), као и опаском да ништа није брже (τάχιον οὐδὲν) код људи од говора.

б) Јован Цецес (α 143...209, ε 72-153, η 71-77)

Цецес третира Калипсо као велику владарку (βασίλις μεγάλη). Бесмртност коју она сама ужива и коју обећева и Одисеју треба, по њему, разумјети као сјећање на носиоце круне које, за разлику од њиховог тијела, никад не стари (αἱ μνημαὶ τῶν τούτων τοῖς χρόνοις οὐ γηρῶσι). Нектар и амброзија су имена за луксуз које краљевски род ужива. Хомерови *смртници* су мање сретни људи од *богова* који су у тој антиномичној синтагми људи краљевских судбина (θνητάς της κάτω τύχης μεν, θεάς τας βασιλίδας). У другом случају гдје се каже да ни *богови* ни *људи* не походе

⁸⁴² Καὶ μὴν καὶ ἡ Καλυψὼ τὴν πειθῶ τῶν ποικίλων παρ' Ὀδυσσέως λόγων Ἑρμῆν προσηγόρευσε, μόγις μὲν, ἀλλ' ὅμως καταθέλξαντος αὐτοῦ τὸν ἔρωτα τῆς νύμφης, ἴν' εἰς Ἴθάκην προπεμφθεῖη. Διὰ τοῦτ' ὄρνιθι προσωμοιωμένος Ἑρμῆς ἐλήλυθεν ἀπ' Ὀλύμπου· «πτερόεντα» γὰρ τὰ ἔπη κατὰ τὸν Ὅμηρον καὶ τάχιον οὐδὲν ἐν ἀνθρώποις λόγου.

⁸⁴³ Код самог Хомера је увијек ἔπεα πτερόεντα.

Калипсу, појашњење гласи ни *мудри* ни *глупи* (σοφοὶ καὶ ἰδιῶται). Зевс који је нагнао Одисеја на њено острво је гром и судбина (σκηπτὸς καὶ εἰμαρμένη). Калипси стиже обавијест од обичног курира, вјероватно трговца који јој доноси писмо (γράμματα, γραφὴ ἔλλογιμος) од мудрих људи (σοφοί) (који су разумјели опасност на Итаци и повољан однос звијезда за повратак), а не од Зевса. Опис Хермеса у епизоди упућује на својства говора који се у том случају преноси писмом, па стога путује и земљом и водом. Златне сандале су слогови и ријечи⁸⁴⁴ од којих је говор састављен. Тај говор је „Аргоубица“ код Хомера зато што је неокаљан убиством (καθαρὸς ἐκ φόνου)⁸⁴⁵ (писан је да би донио Одисејевом сину спас) или стога што обуздава оне бијесне као пас (ὄρμην κυνώδη καταστέλλει)⁸⁴⁶. Будући да је говор гласник кретања у уму (μηνυτῆς τοῦ νοῦ τῶν κινήματων), он је διάκτορος.⁸⁴⁷ Штапић (ῥάβδος) је опет упозорење (παραίνεσις) којим се човјек побуђује на прикладну реакцију⁸⁴⁸. Калипсо се не љути на богове, него на црну судбину (σχέτλια εἰμαρμένη). Под богињама које су ојаћене попут ње, Хомер нема на уму само краљице већ елементе женског рода, међу које убраја земљу (γῆ), пучину (θάλασσα), обданицу (ἡμέρα) и сличне. За последњу појашњава да се убраја у елементе јер се збива као сјај ватре Сунца у области изнад земље. Сходно томе се тумаче и митски љубавници које Калипсо набраја као сродне по тужној судбини која је и њу погодила⁸⁴⁹. У уобичајеном маниру богови се на разним мјестима у зависности од контекста идентификују различито и низ мањих референци из стихова се објашњава сагласно са овдје изложеним, главним смјерницама тумачења.

⁸⁴⁴ ε 91-91: χρῦσα δὲ πέδιλα Ἑρμοῦ γῆ φέροντα, θαλάσση / αἱ συλλαβαὶ καὶ λέξεις δέ, αἷς συμπληροῦται λόγος.

⁸⁴⁵ Први дио сложенице Ἀργειφόντης схвата се као придјев ἀργός, *сјајан*, те *чист*.

⁸⁴⁶ Први дио сложенице садржи и алузију на Арга (Ἄργος) као многооког чувара Ије у служби Хере, кога је Хермес погубио, а кога Цецес овдје описује као пса (ε 88). Он се иначе не представља као пас, већ као див или човјек. Арг је, међутим, било и често име за псе (међу којима и Одисејевог пса).

⁸⁴⁷ То би било у складу са уобичајеним етимолошким схватањем овог придјева и његовог довођења у везу са διάγειν, уп. Корнут 16.2.

⁸⁴⁸ ε 95-97, ῥάβδον δὲ τὴν νουθέτησιν καλεῖ, τὰς παραιέσεις, / ἢ θέλγει καὶ праύνει μὲν ὠμούς καὶ θυμουμένους, / νύττουσα τοὺς ῥαθύμους δὲ πράττειν τι διεγείρει. Уп. 2.3.2а.

⁸⁴⁹ В. 124-133. Каже се да је Хемера (‘дан’) вољела Ориона зато што је он по дану чинио сјајна дјела; није га, међутим, убила Артемида, него шкорпион док је био у лову. Однос Деметре и Јасиона своди се на његову љубав за обрађивање *земље*, а убијен је громом (Зевс).

в) Св. Евстатије Солунски, I 17.9...20.5 [1389-1391]; 86.34-87.2 [1437]; 204.24-28 [1527]; 275.36-42 [1579]

Кад говори о алегоријском схватању боравка Одисеја код нимфе Калипсо, св. Евстатије објашњава да је посриједи однос јунака према свом тијелу (σώμα). То разрешење даје одмах при помену нимфе у првом пјевању и кад се у току каснијег излагања опет дотиче алегоријског значаја Атлантове ћерке назива је σωματική Καλυψώ, упућујући на то мјесто гдје је главнина објашњена. Приликом тог главног образложења елемената епизоде позива се на познате ставове о својствима тијела, односно његових градивних елемената, међу којима је влажност (ὕγρος), те на од Платона формулисану подложност *притуцању* и *отицању*⁸⁵⁰, односно својеврсној плими и осеци која га погађа. Осим тога директно помиње и учење платоничара (κατὰ τοὺς Πλατωνικούς) о ноетичком космосу (νοητὸς κόσμος), као истинској отаџбини душе (ψυχῶν πατρὶς ἀληθής)⁸⁵¹. Наиме, Калипсо као тијело, омотач (ἔλυτρον) душе, пореди се са бисерном шкољком (ψυχικός μάργαρος)⁸⁵². У том смислу треба узети да је *φιλοσοφὸς Ὀδυσσεύς* заробљеник (σώμα κατεῖχε) те и такве Калипсо као човјек везан за своју пут (ένδεδεμένον σαρκί)⁸⁵³. Стога митски опис Одисеја који борави на шумљеном (δενδρήεσσα) острву окруженом водом (ἀμφιρύτη), које је пупак мора (ὀμφαλός θαλάσσης), заправо упућује на човјека у влажном (ὕγρῳ), приливима и одливима подложном (ἐπιρρύτῳ καὶ ἀπορρύτῳ) материјалном (ὕλαίῳ) тијелу, прожетом (премреженом) страстима (ἀμφιλαφεῖ πάθει), у којем је сва сила нагона сакупљена око пупка, односно у предјелу желуца (περὶ γαστέρα καὶ ὀμφαλόν)⁸⁵⁴. У опису Калипсоиног острва νῆσος ἀμφιρύτη (α 50) препознају се поменути описи тијела код Платона, ἐπίρρυτον и ἀπόρρυτον, те морске струје постају тјелесни токови. Шумовити пејзажи Огигије читају се као

⁸⁵⁰ I 17.12: τούτέστιν ἐν ὑγρῷ σώματι ὄντα καὶ ὡς ἂν ὁ Πλάτων εἶπῃ, ἐπιρρύτῳ καὶ ἀπορρύτῳ. Уп. одјељак 43а Платоновог *Тимеја*. У *Тимеју* се описује сложени састав људског тијела (тјелесне течности, кости, органи итд.) чији су градивни елементи вода, земља, ватра и ваздух. На (не)постојаност тих елемената утиче у којој мјери су погођени хладним, топлим, сувим или влажним дејством. Стога су ти елементи подложни преображајима и у тијелу може доћи до увећања и умањења присуства појединих елемената, односно „плиме“ и „осеке“, с тим што је зарад исправног функционисања тијела неопходно да се не наруши одређен пропорционални однос међу њима.

⁸⁵¹ I 17.16.

⁸⁵² I 17.9-10: μεταπλάττουσι δὲ αὐτήν τῇ ἀλληγορίᾳ εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς σῶμα, ὡς συγκαλύπτουσαν ἐντὸς δίκην ἐλύτρου τὸν ψυχικὸν μάργαρον.

⁸⁵³ I 17.10-11: ἥτις καὶ αὐτὴ κατεῖχε τὸν φιλόσοφον Ὀδυσσεῖα ὡς ἄνθρωπον ἐνδεδεμένον σαρκί.

⁸⁵⁴ I 17.12-13: τούτέστιν ἐν ὑγρῷ σώματι ὄντα καὶ ὡς ἂν ὁ Πλάτων εἶπῃ, ἐπιρρύτῳ καὶ ἀπορρύτῳ. ἔτι δὲ, ὕλαίῳ καὶ ἀμφιλαφεῖ τοῖς πάθει. τοῖς τε ἄλλοις, καὶ τοῖς περὶ γαστέρα καὶ ὀμφαλόν. Уп. сегмент Платоновог *Тимеја*, 70е, који говори о пупку као реону животињског дијела душе.

илустрација материјалности тијела, будући да је основно значење ријечи за материју у философском смислу, ὕλη, „шума“. У средишту морских струја препознаје се чвориште тјелесних страсти.

Одисејево непопуштање упркос силовитом настојању Калипсе да скрене његове мисли са Пенелопе, у алегоријској равни свједочи о његовом чврстом одређењу за философију⁸⁵⁵, којом се стиже до истинске отаџбине душе, што је језиком новоплатоничара ноетички космос, у коме тијело и материја више не играју никакву улогу. Јунак подноси Калипсу по нужди, али остаје несаломиво одан Пенелопи, жуди у философском смислу за отаџбином (κατὰ τὴν φιλοσοφίαν ποθουμένης πατρίδος). Надрастајући тако сва тјелесна искушења, на извјестан начин се одријешио (λέλυται) од тијела. Иако је у њему, не подлијеже његовој власти (ἀσχέτως τούτῳ συνέχεται). Философ се удаљава од тјелесности духом, у својим мислима. Калипсине ријечи су покушај претворног тијела (τὸ πλάνον σῶμα) да улагивањем обмане (τὴν κατὰ σῶμα κολακείαν) философа⁸⁵⁶, да га приволи да се стара о животу у тијелу, односно о земаљском животу, да настоји да га продужи обузет бригом о здрављу, на коју тумач своди понуду о бесмртном животу, или животу богова. Но они који се не дају преварити од стране „такве Калипсо“ не чекају да их природа растави од тијела (τοῦ σώματος αὐτοῦς λύσουσαν φύσιν), већ док чекају смрт изучавајући философију удаљавају се од ње(га) (τῆς τοιαύτης Καλυψοῦς ἀφίστανται).

На такву алегорезу Калипсе као оличења непријатних изазова тјелесне егзистенције, чији се платонистички карактер назначава, коментар се враћа у више наврата кад издваја алегоричност неких елемената епизоде. У тим освртима дим изнад Итаке, за којим Одисеј чезне, приказ због којег је кадар и умријети⁸⁵⁷, разумије се као предворје философије, магловита философска спознаја, која је довољна ако човјек није у стању да допре дубље од тога и расвијетли сјеновита

⁸⁵⁵ I 17.16-19: ὁμοίως, γέγονε καὶ τῆς Πηνελόπης φιλοσοφίας, λυθεὶς καὶ ἀπαλλαγείς τῆς τοιαύτης Καλυψοῦς. λέλυται γὰρ τρόπον τινὰ τοῦ σώματος ὁ φιλόσοφος, καὶ ἀσχέτως τούτῳ συνέχεται. καὶ ἔστιν οἰκεῖον εἶπεῖν τὴν τοιαύτην Καλυψῶν πρὸς τὸν ἀπόδημον αὐτῆς τῆ διανοίᾳ φιλόσοφον, ὅτι ὁ νοῦς σου παρῶν, ἀποδημεῖ. Уп. поредбе философије и Пенелопе обрађене у дијелу посвећеном традицији алегоријских тумачења, II 2.27 (под ставком 5).

⁸⁵⁶ Уп. I 204.24-28; 275 36-42.

⁸⁵⁷ α 58-59: ἴεμενος καὶ καπνὸν ἀποθρῶσκοντα νοῆσαι / ἧς γαίης, θανέειν ἱμείρεται.

питања⁸⁵⁸. То је међутим попут првог кушања меда, последице којег се тешко тог ћупа вољно оставити.⁸⁵⁹ Пјесников избор да за гласника узме Хермеса, а не Ириду, такође има алегорички значај јер се Хермесом илуструје да се Одисеј управља разумом (λόγος) и да управо њему дугује повратак.⁸⁶⁰

Но осим Калипсо као тијела св. Евстатије наводи и друго тумачење које не именује алегоричким, али сагледава нимфу као кћерку Атланта на другачији узвишенији начин (καθ' ἕτερον τρόπον ὑψηλότερον)⁸⁶¹. Оно је релевантно јер покреће питање издајства Пенелопе као философије и прославља Одисеја философа. По том тумачењу, Калипсо, кћи оног који носи небеса, својеврстан је плод те осе небеске сфере која својим кружним кретањем држи на окупу све под капом небеском. За Калипсо се каже да исходи из Атланта (τέλος, ἀποτέλεσμα, γέννημα), јер се она надвија над небеском капом која прекрива (καλύπτοντα) земљу одозго, која је штити и обухвата све унутра и повезује. Она дакле подразумијева промишљање и изучавање свега тога шта постојање законитости у кретању Атланта као осе омогућава, а шта данас потпада под домен астрономије и астролошких интересовања. Таква Калипсо, односно загледаност у звијезде и небеско устројство, пријети да одвуче астролошког философа Одисеја (ὁ ἀποτελεσματικὸς φιλόσοφος) од методичне и канонске философије (τὴν μεθοδικὴν καὶ κανονικὴν φιλοσοφίαν) оличене у Пенелопи. За карактеризацију Пенелопе битно је, како св. Евстатије пише

⁸⁵⁸ Уп. Климент Александријски, *Protrepticus*, 9.86.2: Οἱ δὲ ἄλλοι περιπεφυκότες τῷ κόσμῳ, οἷα φυκία τινὰ ἐνάλοις πέτραις, ἀθανασίας ὀλιγωροῦσιν, καθάπερ ὁ Ἰθακήσιος γέροντος οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος, πρὸς δὲ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ἱμειρόμενοι φωτός, ἀλλὰ τοῦ καπνοῦ.

⁸⁵⁹ I 19.47-20.5: ἡ δὲ ἀλληγορία, καπνὸν βούλεται νοεῖν, τὸ ἀνωφορούμενον μὲν σκοτεινὸν δὲ ὁμῶς τῆς φιλοσόφου γνώσεως καὶ οὐπω λαμπρὸν. ὅπερ καὶ αὐτὸ, στερκτόν ἐστιν ὅτε τῷ φιλολόγῳ διακειμένῳ λογίζεται. ὅπερ καὶ αὐτὸ, στερκτόν ἐστιν ὅτε τῷ φιλολόγῳ διακειμένῳ λογίζεται. εἰ γὰρ τινι μὴ τοῦ τελειοτάτου ἐφικέσθαι δυνατὸν, τὸ γοῦν ἀμυδρῶς τῶν προτελείων γενέσθαι, αἰρετόν. καὶ γὰρ καὶ μέλιτος εἰ μὴ κορέσεσθαι οἷόν τε, ἀγαπητὸν οὐκ τὸ ἀπογεύσασθαι.

⁸⁶⁰ B. I 17.14-16, 196.14 и даље, 275.36 и даље.

⁸⁶¹ I 17.34-43: τοῦ τοιοῦτου δὲ Ἄτλαντος θυγάτηρ καθ' ἕτερον τρόπον ὑψηλότερον, ἡ Καλυψώ. τουτέστι τῆς τοῦ ἄξονος ταύτης ἐνοίας καὶ περὶ αὐτοῦ θεωρίας τε καὶ μαθήσεως, τέλος καὶ ἀποτέλεσμα καὶ οἷον εἰπεῖν γέννημα, τὸ τὸν οὐρανὸν τὸν τὴν γῆν τε ἄνωθεν καλύπτοντα ἤτοι σκέποντα καὶ περιέχοντα πάντα ἔσω καὶ σφίγγοντα, τηρεῖν διὰ τῆς τοιοῦτου ἄξονος μονιμότητος ἐν ταυτότητι κυκλοφορικῆς κινήσεως καὶ κατακαλύψεως καὶ περιοχῆς τοῦ παντός. ταύτη δὲ τῇ Καλυψοῖ σύνεστι μὲν ὁ ἀποτελεσματικὸς φιλόσοφος Ὀδυσσεύς. ὁ καὶ Πλειάδας τε Ὑάδας τε θεωρῶν καὶ σθένος Ὀρίωνος κατὰ τὸν ποιητὴν καὶ τὰ ἐξῆς. ποθεῖ δὲ ὁμῶς μάλιστα καὶ τὴν μεθοδικὴν καὶ κανονικὴν φιλοσοφίαν. ἀφ' ἧς ὡς οἷα τινος πατρίδος ὀρμώμενος, εἰς ταῦτα ἦλθε καὶ εἰς ἐκείνην ἐπανακάμπειν γίγνεται ἢς χωρὶς οὐκ ἔστι φιλοσοφεῖν. ὅτι δὲ τοιαύτη τις ἡ Πηνελόπη, δῆλον ἔσται ὅτε τὸν ἴστον θεωρήσομεν τὸν ὑπ' αὐτῆς ὑφαινόμενον τε καὶ αὐθις ἀναλυόμενον. καὶ ταῦτα μὲν τοιαῦτα.

на том мјесту, то што она тка и ткање опет расплиће и ту се читалац упућује на шире појашњење дато у коментару уз друго пјевање⁸⁶².

Наиме, у Пенелопино ткање (ὕφαντική) алегорија уноси смисао силогизма, који се гради сплитањем премиса⁸⁶³. Расплитање (ἀνάλυσιν) одговара поступку философске анализе, односно рашчлањивања којим се провјерава нужност онога на чему се заснивају премисе, нужност саставних дијелова силогизма (τῶν ἐξ ἀνάγκης πλεκομένων συλλογισμῶν ἀνάλυσιν). Он повезује чињеницу да Пенелопа из нужде расплиће платно са нужношћу у логичком смислу. Евстатије високо цијени алегоријску вриједност Пенелопине улоге, због њене изузетно префињене и узвишене поуке (κατὰ ἀστειοτέραν ἀναγωγὴν)⁸⁶⁴. Пише да је њено дјело одиста божанско (θεῖον ἔργον) јер и пјесник каже да је надахнуће за ткање и расплитање добила од бога⁸⁶⁵. Алегореза даље обрађује слушкињу која је Пенелопино дјело разоткрила (ἐκφαίνει τὸ ἔργον) ријечима да би она, као привржена (προστετηκυῖα) таквој философској вјештини ткања и њој трудољубиво посвећена (φιλοπονοῦσα), могла бити философска метода (ἀναλυτικὴ συλλογιστικὴ μέθοδος). Просци као прости (σπάταλοι), тупи (παχεῖς) и грамзиви (τρυφηταί), немоћни да појме нешто што захтијева нарочиту пажњу (λεπτόν), оличење су оних неметодичних (οἱ ἀμέθοδοι), који не жуде за таквим ткањем (οὐ ποθοῦντες τὴν τοιαύτην ὑφαντικὴν) и брзо окончавају философско дјело. Бакље пак које философија Пенелопа у тишини (καθ' ἡσυχίαν) потпаљује су луче знања (τὰς τῆς γνώσεως δαΐδας) којима се расвјетљава расплитање тог ткања (τὴν ἀνάλυσιν τοῦ τοιοῦτου ἰστοῦ ὑποφάνη), на које смо и ми позвани.

г) Схолија *Pontani (ed.)* 14d

Осим што се схолије баве епитетом Атланта ὀλοόφρονος (који аспиринан, као онај који промишља све, има повољније значење у смислу древних тумачења божанских бића као аспеката бога логоса, в. 52 b1,b2,b3), затим историјском

⁸⁶² В. I 86.34-87.4.

⁸⁶³ I 86.34-37: ἡ μέντοι ἀλληγορία κατὰ ἀστειοτέραν ἀναγωγὴν, φιλοσοφίαν μὲν καὶ πάλιν τὴν Πηνελόπην νοεῖ. ἰστὸν δὲ ὑπ' αὐτῆς ὑφαινόμενον, τὴν φιλόσοφον τῶν προτάσεων ἐπισύνθεσιν. ἐξ ὧν αἱ συλλογιστικαὶ ὑφαινόμεναι γίνονται συμπλοκαί. ἀνάλυσιν δὲ ὑπ' ἀνάγκης γινομένην τοῦ τοιοῦτου ἰστοῦ ὑπονοεῖ, τὴν οὕτω παρὰ τοῖς φιλοσόφοις λεγομένην τῶν ἐξ ἀνάγκης πλεκομένων συλλογισμῶν ἀνάλυσιν.

⁸⁶⁴ Уп. ентузијазам у I 86.44-87.2.

⁸⁶⁵ I 86.34: θεὸν ἐμπνεῦσαι αὐτῇ τὰ κατὰ τὸν τοιοῦτον ἰστόν. Μисли се на τ 138: φᾶρος μὲν μοι πρῶτον ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων.

Калипсом попут Цецеса (14f, 55h) или Калипсом као острвом (14e: ὄνομα νήσου καὶ θεᾶς), схолија 14d (ed. PONTANI 2007) епизоду с Калипсом идентификује као период скривања (κάλυψις) и нестанка (ἀφάνεια) Одисеја⁸⁶⁶. Смисао се идентификује као физикални (στοιχειακῶς). Одисеј који је био у *пространој пећини* је заправо у незнаном крају (ἐν τόποις ἀδήλοις), ишчезао (ἄδηλος) и невидљив (ἀφανής) за своје пријатеље.

2.9.3. Алгоритмска семантика

Кроз Калипсо Хомер пред Одисеја поставља изазов пристајања на пријатну егзистенцију, али неславну. Налик алгоритмском коментару у обрађеној схолији, унаточ бесмртности о њему би глас ишчезао. Код Цецеса та цијена пријатног живота у *пространој пећини* усред мора нестаје, јер он бесмртност схвата као синоним за неумируће сјећање. Будући да су по њему Одисејев полазак одредили судбина и звијезде, а потпомогли га мудри људи, Одисејеви властити импулси и његово душевно стање код Калипсо нису побудили Цецесову пажњу. Он је по обичају више заинтересован за дубине Хомера као подмуклог шифратора стихова него за дубине његовог јунака. Хермес који је кључан за одлазак од Калипсо, код Хераклита и Цецеса је говор. Код првог се он односи на убједљиве ријечи самог Одисеја, код Византинца на рјечито писмо мудрих људи. С друге стране код св. Евстатија је разум тај који савлађује искушење оличено у Калипсо. Одисејева чежња која јунака удаљује од Калипсо обрађена је код њега као чежња за философијом, и то за оном философијом која је божанско дјело и која спашава душу, наводећи је у правцу њене нематеријалне отаџбине. Осим о нимфи као тијелу које Одисеја спутава, које приређује чулне сензације како би га одвратило од финих мисаоних ткања, чији је симбол Пенелопа, он на једном мјесту помиње да би се Калипсо могла схватити и као занимање за сазнања о васиони и небеским тијелима и начину на који они утичу на све. Пенелопа као илустрација философије, којој су конкуренција многе друге врсте сазнања и науке, честа је и увријежена. Конкретни примјери су већ набројани у општем дијелу (II 2.27), гдје се показује да су у свим знаменитим случајевима у питању поређења Пенелопе и философије, а не тумачење Пенелопе.

⁸⁶⁶ Καλυψὼ δὲ νοήσας ἐντεῦθεν στοιχειακῶς τὴν κάλυψιν καὶ τὴν ἀφάνειαν, ἣτις ἐπεκράτει τὸν Ὀδυσσεῆα “ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι” [α 15], ἦγγουν ἐν τόποις ἀδήλοις, ὅτι ἄδηλος καὶ ἀφανής ἦν ἔτι τοῖς αὐτοῦ φίλοις.

То дакако не значи да није било тумачења Пенелопе као философије прије овог позновизантијског, али потврђује слијед догађаја и карактер алегорезе на који смо указивали у том општем дијелу. Не бива нужно да се неко са својим философским концептима или увјерењима наднесе над Хомера, па их углављује унутра. Свједочанства пак показују да су се различити аутори служили хомерским језиком, његовом славном сликом као илустрацијом за сопствену мисао. Њихове мисли тиме постају приступачније и памтљивије, а хомерске слике дубље и шире. Формирају се популарни топоси или упечатљиве парадигме, које неминовно утичу на рецепцију потоњих читалаца Хомера. Архиепископ је експлицитан кад наводи платоничаре као ослонац за читање односа Калипсо и Одисеја у смислу односа тијела и душе. Но ту треба бити опрезан и не претпостављати неко канонско и јединствено платоничарско тумачење *Одисеје*. Тако код Олимпиодора, платоничара из VI вијека, у коментару уз Платоновог *Федона* (6.2.5-10⁸⁶⁷) имамо кратак помен Калипсо која по њему заступа фантазију (φαντασίαν). Исто тако није извјесно да би сви били једнако пажљиви као Порфирије, који, позивајући се на Нуменија, указује да отаџбина душа, коју у овој епизоди помиње и св. Евстатије, није Итака⁸⁶⁸, него је то оно мјесто које се помиње као будућа дестинација Одисеја — гдје за море не знају људи⁸⁶⁹. Јер море, па и Итака у њему, симболи су, као што и тумачење ове епизоде показује, материјалног космоса.

*Семантичко поље кључних појмова:

Καλυψώ : βασιλὶς μεγάλη Ц; σῶμα (ὕγρὸν, ἐπίρρυτον, ἀπόρρυτον, ὑλαῖον, ἀμφιλαφές πάθεισι), ἔλυτρον, ψυχικός μάργαρος / ἀποτέλεσμα Ε; κάλυψις, ἀφάνεια Сх.

⁸⁶⁷ διὸ καὶ ὁ Ὀδυσσεὺς μῶλτος ἐδεήθη Ἑρμαῖκοῦ καὶ λόγου ὀρθοῦ πρὸς τὸ ἐκφυγεῖν τὴν Καλυψῶ φαντασίαν οὕσαν καὶ δίκην νέφους ἐμποδῶν γενομένην τῷ λόγῳ ἠλίῳ ὄντι· κάλυμμα γὰρ αὕτη, διὸ καὶ τις ἔφη 'Φαντασίη τανύπεπλε'. διὸ καὶ πρῶτον κατήχηθ' ὁ Ὀδυσσεὺς ἐπὶ τὴν Κίρκην αἴσθησιν οὕσαν ὡς θυγατέρα τοῦ Ἥλιου. Свједочанство није укључено у главну грађу јер је екскурсног типа и сумарно: *моли* је исправно мишљење које Одисеја спасава фантазије – Калипсо. Одисеј добија од Хермеса *моли* заправо на путу до Кирке, која је овдје чулна перцепција. Кратак екскурс у тумачење Хомера дио је ширег пасуса који се тиче фантазије. Чини се да тумач има на уму проблем везан за то што се фантазија остварује кроз чулну перцепцију. Она је бивала двојако и контрадикторно схваћена, и као продужетак разума, на пола пута између чула и умне перцепције, и као опасност због поигравања чулног и тијела са перцепцијом (WATSON 1988: 96 и даље).

⁸⁶⁸ Плотин чини се није тако пажљив, *Enneades* 1.6.8.16–21, 5.9.1.20–22,

⁸⁶⁹ В. III 1.2.2.

ἀθάνατοι : αἱ μνήμαι τῶν τούτων τοῖς χρόνοις οὐ γηρῶσι Ц θεραπείας ὑγιεινὰς ἀναλεγόμενοι Ε.

Ἑρμῆς : τὴν πειθῶ τῶν ποικίλων παρ' Ὀδυσσέως λόγων (ὄρνιθι ἐοικῶς: πτερόεντα ἔπη) X; λόγος (Ἄργειφόντης: καθαρὸς ἐκ φόνου, ὀρμὴν κυνώδη καταστέλλει; διάκτορος: μηνυτῆς τοῦ νοῦ τῶν κινήματων; χρῦσα πέδιλα: αἱ συλλαβαὶ καὶ λέξεις; ῥάβδος: παραίνεσις), γράμματα τῶν σοφῶν, γραφὴ ἔλλογίμος Ц; λόγος Ε.

Ὀδυσσεύς : ἐνδεδεμένος σαρκί, κατὰ τὴν φιλοσοφίαν πατρίδα ποθῶν, τοῦ σώματος λέλυται, ἀσχέτως σώματι συνέχεται, (ἀποτελεσματικὸς) φιλόσοφος Ε; ἄδηλος, ἀφανής (ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι: ἐν τόποις ἀδήλοις) Сх.

Πηνελόπεια : μεθοδικὴ καὶ κανονικὴ φιλοσοφία (θεῖον ἔργον; ὑφαντικὴ: συλλογισμὸς, ἀνάλυσις; θεράπαινα: ἀναλυτικὴ συλλογιστικὴ μέθοδος; μνηστῆρες: σπάταλοι, παχεῖς, τρυφηταί, οἱ ἀμέθοδοι; δαίς τῆς γνώσεως) Ε.

θεός / θεοί : εἰμαρμένη, οὐρανός, σκηπτός, ἀστέρες, στοιχεῖα, γῆ, θάλασσα, σοφοί Ц

2.10 Закључак

Према анализираним тумачењима одисејске епизоде казују о спољним и унутрашњим напастима. Хераклит, св. Евстатије и поједине схолије у лотосима и Киркиној гозби виде сусрет с различитим врстама наслада и егзотичних ужитака. Киклоп је пак гнијев, ирационално, у Одисеју, Скила и Харибда су бестидност, дрскост, својеглавошћу, похлепа и прождрљивост разгоропађени у сапутницима, а укроћени у Одисеју. Једење Хелијевих говеда осим као светогрђе почињено због глади чита се и као дангубљење Одисејевих сапутника, којем се Одисеј не препушта. Сирене су с друге стране изазов сложеније природе, јер саме по себи нису лоше, али је погубно остати посвећен само њима, као поезији, музици и теоријском знању. Оне су једина хомерска неман које није просто оличење негативног, односно нечега што треба у потпуности одбацити или потиснути. Донекле им је блиска Калипсо као астрономско-астролошко занимање којем се човјек не треба сав предати. Осим као оличење загледаности у небеску сферу и њен утицај, те скривености у незнаном крају, Калипсо фигурира као тијело које је оклоп душе, на неки начин и њен оков који је држи у чулној тамници и спутава њену тежњу да се посвети духовном. У тој интерпретативној линији гдје је Одисеј душа, осим сусрета с Калипсом као борбе

душе с влашћу тијела над њом, битне су и епизоде с Кирком и Киклопом — прва као приказ пресељења душа у нова тијела сходно начину на који су проживјеле живот у претходним отјеловљењима, а друга као приказ неуспјешног обрачуна са чулним животом.

У суочавању са спољним изазовима и сопственим хтјењима и поривима очекује се да надвладава разум, односно од искушеника се очекује да се приклони ономе што је разумно и чини живот таквим. Доминантна алегоретска тенденција у Одисеју види узор борбе човјека са самим собом, са звијерима у себи, јунака уздржања, обуздавања и самосавладавања, а у његовим сапутницима примјер неузддржања и непромишљености, робове а на концу и жртве сопствених страсти. Насупрот те тенденције стоји Цецес. Код њега је Одисеј чешће изричит зликовац (Киклоп, Кирка) него врли јунак. Тамо пак гдје је његово поступање позитивно, попут неодустајања од неизвјесног и тешког пута зарад пријатности код Лотофага или Калипсе, нечињења светогрђа на Тринакији или одолијевања многоталентованим блудницама Сиренама, преко њега Цецес ћутке прелази.

Хермес је најважнији божански лик алегоријске одисеје, он је оличење Одисејевог разума или говора којим се служи онај ко правилно употребљава разум. Такав Хермес је пресудан за сва преброђена искушења и његовање свих нужних врлина. Његово одсуство карактеристично је за сва посрнућа. С тим у вези⁸⁷⁰ је и тумачење не само Хермесове палице као уразумљујућег усменог обраћања (ῥάβδος: παραίνεσις), него посљедично и палице код Кирке кад она њоме чини добро (ῥάβδος, κ 389: παραίνεσις, νουθεσία), мотке којом се осљепљује Киклоп (μοχλός : παραίνεσις τῶν λόγων X), па чак и мача у руци Одисеја код Кирке (ξίφος : ἐμβριθῆς καὶ τμητικὸς τῆς κακίας λόγος E). Блиска тој паралели је и она јарбола као знака разума и трезвеног суда.

Тамо гдје се егзегеза бави духовним садржајем Одисејевог лутања, односно тамо гдје се не ради о пловидби реалним морем као код Цецеса, него о овоостраним и оноостраним искушењима, интересантно је да море као мјесто сусрета са напастима не игра значајнију улогу. Када се говори о отпловљавању од искушења, имплицитно је да се кроз пловидбу опасним морем представља живот, људско

⁸⁷⁰ Уп. код Хераклита појашњење Хермесовог придјева златноштапи: [χρυσόρραπιν] τὸν λόγον ἐκ τοῦ δύνασθαι καλῶς βουλευέσθαι τε καὶ ῥάπτειν πράγματα.

постојање. Та импликација се међутим не разрађује, вјероватно отуд што је она честа и уобичајена и није карактеристична само за метафорику хеленског језичког искуства⁸⁷¹. Као предмет директне пажње у алегорези Нуменијеве линије море је симбол материјалног свијета или влаге као састојка људског тијела. У тој традицији постоји и коначни циљ, трајно опраштање од мора у предјелу гдје се за њега ни не зна. Код св. Евстатија сигурна лука је философија, оличена у узвишеном приказу Пенелопе.

⁸⁷¹ Том метафором се бави BLUMENBERG 1979.

3. Формална анализа и развој тумачења

3.1 Термини и експланаторне формуле

У нашим одјељцима Хераклит користи ἀλληγορέω у активном облику који подразумеива Хомера као субјекта уз објекат у акузативу, с тим да га у случајевима гдје се не наводи само оно што је у алегоријски казано већ и оно што се тиме казује, прате два акузатива. Глагол у том смислу функционише попут глагола ὀνομάζω (τινά τι), προσαγορεύω, εἶπον, који се такође јављају у идентификацији, како би Хераклит рекао, τὸ ἠλληγορημένον (67.5, 70.5, 70.10, 73.7⁸⁷²). У низу случајева имамо само τί(ς)/τινές ἐστίν/εἰσίν τι⁸⁷³. Појављује се и просто поистовјећивање по принципу τίς..., ταυτέστιν τι⁸⁷⁴. Етимолошко појашњење имена налазимо у случају Киклопа (70.5), Хермесових епитета (72, 73) и фитонима *моли* (73.10-11). Значење појединачних ријечи може да се појасни позивајући се на њихову метафоричну употребу (μεταφορικῶς 73.4), а идентификација алегоријског лика по принципу *Homeron ex Homeroi*, попут Хермеса којег пјесник пореди са птицом, док за ријечи каже да су крилате (πτερόεντα ἔπη, 67.6-7).

Код Псеудо-Плутарха који нам преноси тумачење претварања Одисејевих другога код Кирке у животиње налазимо на αἰνίττεται, што случајно или не одговара старини тог тумачења које је поприлично очигледан кандидат за учење о сеоби душе. Код њега имамо προσαγορεύω τινά τι образац кад идентификује Кирку као име за τὴν τοῦ παντὸς ἐγκύκλιον περιφοράν, при чему се алудира да у Κίρκη треба чути „круг“ (κίρκος) и наводи други етимолошки аргумент по коме се њено острво Αἰαία експлицитно повезује са αἰάζειν. Поводом помоћи коју Одисеј добија од Хермеса поистовјећивање са λόγος се, као и код Хераклита, врши преко ταυτέστι.

Код Порфирија налазимо очекиване термине за егзегезу међу платоничарима: αἰνιγμα⁸⁷⁵ и αἰνίττομαι, о којима је већ било ријечи, те именицу εἰκῶν, које смо се

⁸⁷² τὴν πειθῶ τῶν ποικίλων παρ' Ὀδυσσεῶς λόγων Ἑρμῆν προσηγόρευσε; Κύκλωψ δὲ οὗτος (θύμος) ὀνόμασται; Χάρυβδις ... ἄσωτία... ὀνόμασται; χρυσόρραπιν εἶπε τὸν λόγον.

⁸⁷³ Нпр. 70.12 αἱ δ' ἡλίου βόες ἐγκράτεια γαστρός εἰσιν..., 72.2 Ὁ δὲ Κίρκης κυκεῶν ἡδονῆς ἐστὶν ἀγγεῖον.

⁸⁷⁴ Нпр. 72.4:... Ἑρμῆς ἐφίσταται, ταυτέστιν ὁ ἔμφρων λόγος.

⁸⁷⁵ Стобеј, *Anthologium*, I 49. 60.7sqq: "Ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἰνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπὸ τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος, ὡς ἄφθαρτος οὖσα τὴν φύσιν καὶ αἰδῖος..."

дотакли у склопу обраде симбола⁸⁷⁶. Тамо је напоменуто да је одлике такве *слике* у новоплатоничарској употреби то што она аналогично представља одраз онога што припада вишем реду стварности у односу на онај коме она припада. Тако код Порфирија читамо да Хомер по свему судећи загонетно приказује (ἠνίσσετο) *одразе* вишњих ствари (εἰκόνας τῶν θειοτέρων) кроз митску фикцију (ἐν μυθαρίου πλάσματι)⁸⁷⁷. Одисеј је у *Odiseји* носилац такве *сликовите представе* (Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν). Порфиријево излагање је есејистичког карактера, тако да је читалац његовог тумачења чешће суочен са посредним, сложеним разрешењима Хомерових енигми, него са директно побројаним идентификацијама. Он разлаже τὰ θειότερα и, испитујући међусобну саобразност онога што повезује, копче са хомерским сликама прави суптилно радије него изричитим τί(ς)/τινές ἐστίν/εἰσίν τι и сличним простим формулама поистовјеђивања које су претежне код Хераклита, Псеудо-Плутарха и Цецеса, а у мањој мјери присутне и код св. Евстатија.

Осим већ наведених формула гдје се једно изједначава са другим или једно именује другим, које су блиске Цецесовом експлицитном приступу супституције, код овог византијског филолога особењака најчешће налазимо просто νῦν λέγει или само νῦν, које прати појашњење (дијела) стиха или низа стихова. У његовом раскривавању среће се и супституциона формула израженије антитетичности: „умјесто тога“, ἀνθ' ὧν. Она по правилу слиједи митску или невјероватну верзију догађаја⁸⁷⁸ која се замјењује реалистичном верзијом. Налазимо и просту негацију хомерске приповијести: οὐδεὶς λωτὸς δὲ δύναμιν θέλγειν ἀνθρώπους ἔχει. Алегоријско је код њега, као што је речено, заправо митско казивање логоса, увјерљиве и реалне приче. Тако ће Цецес рећи да је Хомер неке чињенице преобликовао (μεταπίπτω) у мит⁸⁷⁹ или да ријечи мијеша (κεράννυμι) са нектаром⁸⁸⁰. Уз алегорију (ἀλληγορία) и

⁸⁷⁶ В. II 3.4.

⁸⁷⁷ В. *De antro nympharum*, 36.1-5.

⁸⁷⁸ Која се излаже одречно (ε 135) или пропраћена са ἐνεμυθώθη (ε 127).

⁸⁷⁹ κ 48: τὰ τοῦ Σκυλλαίου τοιαδὶ μετέπεσε δ' εἰς μῦθον.

⁸⁸⁰ ι 160: "Ὀμηρος δὲ τῶν νέκταρι τοὺς λόγους κεράννων;

одговарајући глагол (ἀλληγορέω)⁸⁸¹ код њега се јавља као синоним алегорији и алегорема (ἀλληγόρημα⁸⁸²), од које код других писаца једва да има трага⁸⁸³.

У тумачењима код св. Евстатија алегорија је убједљиво најистакнутији термин и то у улози активног субјекта који се упарује са различитим предикатима. Варијације у исказу којим се упућује да неку епизоду треба схватити у алегоријском смислу, избјегавање простих формула и есејистичко развијање тумачења гдје год за то налази материјала, упадљива су обиљежја његове егзегезе. Тако ἀλληγορία говори (φησί)⁸⁸⁴, поима (οἶδεν)⁸⁸⁵, преводи (μετάγει)⁸⁸⁶, разумије (νοεῖ)⁸⁸⁷ ма како потмули наговјештаји били (ὑπονοεῖ)⁸⁸⁸. Стиче се утисак да се ту означава тумачење, односно алегореза, као и у примјеру гдје је τῆ ἀλληγορίας средство којим се преобликује (μεταπλάττουσι) Калипсо у тијело⁸⁸⁹. Случај са предикатом νοεῖ могао би за субјекат подразумевати и (алегоријски) исказ, односно гласио би „алегорија носи (такав и такав) смисао“. Питање је међутим како се тумачење и исказ мисаоно у овом случају одјељују, будући да овакво тумачење подразумијева објективан квалитет алегоријског у исказу (који самим тим што постоји ипак не значи да постоји као нешто несумњиво препознатљиво или безрезервно разумљиво), а не његову продукцију („ни из чега“). Алегорију можемо замислити као врсту бесједе⁸⁹⁰ која се као *врста* у том смислу не издваја *начином говорења*,

⁸⁸¹ Као што је општи случај, ови термини функционишу двојако, и као исказ алегоријског и као тумачење, те у неком смислу нису ни једно ни друго, него их заправо треба схватити као мјесто гдје се исказ и тумачење срећу, сапостоје. Код њега налазимо и глаголски придјев ἀλληγορητέον, ι 120: λοιπόν μοι τὸ τοῦ Κύκλωπος πᾶν ἀλληγορητέον.

⁸⁸² ι 171: τοῦτο τὸ ἀλληγόρημα ξένον οὐχὶ τοῦ Τζέτζου.

⁸⁸³ У TLG збирци среће се једино још код св. Григорија Богослова (Назијанског, IV в.), на једном мјесту, *Contra Julianum imperatorem I, oratio 4*, 35.653.33 и односи се на Хесиодове стихове. Чини се да је облик повучен другим дијелом синтагме, односно хомојоптатом: ἀλληγορήματα καὶ τερατεύματα. Слично томе, нешто даље у тексту хомојотелеутон повезује алегоријски приступ са оним што се у датом случају држи за његову суштину, 35.657.45: Σὺ μὲν ληρήσεις, καὶ ἀλληγορήσεις τὰς σὰς ἀτυχίας ἢ φαντασίας.

⁸⁸⁴ I 328.43-44: περὶ ὧν ἡ ἀλληγορία τοιαῦτα φησί. Κίρκη ἢ κατὰ τὰ γευστὰ ἡδονῆ, καὶ ἡ ἐκ τρυφῆς κατασάρκωσις.

⁸⁸⁵ II 3.28-29: οὐκ ἀφῆκε τινὰ εἰς ἀκοὴν ἐλθεῖν τῶν Σειρήνων, ἅς ἡ ἀλληγορία εἰς τὸ ἐν μέλεσιν ἡδονὰς μεταλαμβάνειν οἶδεν.

⁸⁸⁶ II 13.39-40: ἡ δὲ ἀλληγορία τὴν Σκύλλαν ταύτην εἰς αὐθάδειαν μετάγει καὶ κυνώδη θρασύτητα, ἢ οὐδ' αὐτὴ κατὰ Ὀδυσσεῶς ἔσχε νεανιεύσασθαι.

⁸⁸⁷ I 86.34-35: ἡ μέντοι ἀλληγορία κατὰ ἀστείωτέραν ἀναγωγὴν, φιλοσοφίαν μὲν καὶ πάλιν τὴν Πηνελόπην νοεῖ. Глагол код хришћанских писаца често означава схватање узвишеног смисла или духовне реалности путем земаљске. В. одредницу у LAMPE 1961.

⁸⁸⁸ I 204.24-26: ἡ δὲ ἀλληγορία ... ὑπονοεῖ ἐν τούτοις τὴν κατὰ σῶμα колакеῖαν.

⁸⁸⁹ I 17.9: μεταπλάττουσι δὲ αὐτὴν τῆ ἀλληγορίας εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς σῶμα.

⁸⁹⁰ Као нарочито компонованог говора упућеног збору људи, што је битно како за грчко ἀγορεύω тако и за функцију епике.

него специфичном *врстом садржаја*, који је исти и када се тај садржај испољава посредно (у исказу) и непосредно (у тумачењу). Отуд „алегоријска бесједа“ казује, носи исти смисао и преводи митотворство у нешто, по припадајућем схватању, више, било да се мисли на говор пјесника или његовог тумача. Анагогију такође налазимо као активни субјекат који одређује смисао, она тврди, хоће рећи (βούλεται)⁸⁹¹. Синтаксички функционише слично алегорији. У том смислу, дато појашњење алегорије као „врсте“ бесједе одређене садржајем у њој би имало паралелу схватимо ли је као „врсту“ промишљања, која је опет мјесто сусрета пјесника и тумача-читаоца. Читамо да исту сцену треба схватити различито из перспективе мита (πρός τε τὸν μῦθον), из перспективе алегорије (πρὸς ἀλληγορίαν) и са становишта историје (καθ' ἱστορίαν)⁸⁹². Алегорија је пак у складу са анагогијом (ἡ ἀλληγορία κατὰ ἀστειοτέραν ἀναγωγὴν, I 86.34) и безмало с њом синонимна (I 9.5-6): οἷα δὲ ἡ τοῦ Ὀδυσσέως καὶ τῆς Πηνελόπης ἀναγωγὴ εἴτουν ἀλληγορία, ἐν τοῖς ἐξῆς εἰρήσεται. Обе уствари узводе читаоца, као „промишљање“ односно „бесједа“ која уздиже еп, која му, како у уводу коментара стоји, даје крила. Ту се ваља сјетити да, према Евстатију, они који одбацују алегорију крешу Хомерово крила. И на тој метафоричној слици видимо да алегорија концептуално подразумејева и пјесника и тумача, да Хомерових крила нема ако о узвишеном не бесједе и пјесник и тумач. Даље налазимо у нашим примјерима и да Хомер αἰνίττεται и ὑπαινίττεται. На алегоријски начин (ἀλληγορικῶς) се сцена може схватити (ἐκλαμβάνεται)⁸⁹³ или се о њој на тај начин може донијети закључак (συμβιβάζει)⁸⁹⁴. Одговарајући глагол обично се јавља у медиопасиву с објектом у центру пажње (ἀλληγορεῖται εἰς)⁸⁹⁵, осим када тумач није нарочито истакнут као у случају гдје је то Аристотел, па је глагол у активном облику⁸⁹⁶. Алегореза врви од помена *φιλοσοфије*. Етимолошким

⁸⁹¹ I 325.6-7: διὸ καὶ ἡ τῆς κατ' αὐτοὺς ἱστορίας ἀναγωγὴ χώραν ἡδονῆς τῆς περὶ γεῦσιν τὴν τῶν Λωτοφάγων εἶναι βούλεται γῆν.

⁸⁹² Уп. нпр. I 383.22-23: „Δῆλον δὲ ὡς οὐ μόνον πρὸς μῦθον καὶ ἀλληγορίαν δὲ ἡ Κίρκη λαλεῖται, ἀλλὰ καὶ καθ' ἱστορίαν περιέδεται.“, или прелаз са алегоријског на „више историјска“ објашњења у погледу Сирена, II 5.2-3: „Ἐτεροὶ δὲ ψαλτρίας τινὰς καὶ ἑταιρίδας ἱστορικώτερον τὰς Σειρήνας ὑπέθεντο...“, или случај гдје објашњење Калипсо као краљице („Ὅτι τὴν Καλυψὼ εἰ μὲν βασιλίσσα ἦν καὶ νήσου ἐκράτει ἦν καὶ οἱ γεωγραφοῦντες παραδιδόασιν, μικρὰ περιεργάζονται οἱ παλαιοί.) последице кога слиједи алегоријско објашњење Кирке у смислу тијела: „Μεταπλάττουσι δὲ αὐτὴν τῇ ἀλληγορίᾳ εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς σῶμα...“, II 17.7-9, итд.

⁸⁹³ II, 16.38-41: ὅτι δὲ εἰς τινα πολυδάπανον ἀσωτίαν καὶ ἡ Χάρυβδις ἀλληγορικῶς ἐκλαμβάνεται

⁸⁹⁴ II 5.1: καὶ οὕτω μὲν ἐστὶ τὰ τῶν Σειρήνων συμβιβάζει ἀλληγορικῶς.

⁸⁹⁵ I 21.44-45: Σημείωσαι δὲ ὅτι εἰς θυμὸν ὁ τοιοῦτος Κύκλωψ ἀλληγορεῖται ὡς ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα κατὰ τόπον οἰκεῖον ῥηθῆσεται. II 329.5: Ὅτι δὲ εἰς ἀλογίαν τινὰ ἡ Κίρκη ἀλληγορεῖται...

⁸⁹⁶ II 18.23-24: Ἰστέον δὲ ὅτι τὰς ἀγέλας ταύτας καὶ μάλιστα τὰς τῶν βοῶν φασὶ τὸν Ἀριστοτέλην ἀλληγορεῖν εἰς τὰς κατὰ δωδεκάδα τῶν σεληνιακῶν μηνῶν ἡμέρας.

објашњењима се нарочита важност даје када је ријеч о Киклопу, његовим генеалогским везама и Калипси.

3.2 Мисаони оквири и развој алегорезе искушења

У средиште алегорезе, ако се изузме по свему особити Цецес, ставља се Одисеј. Капиталној Станфордској студији рецепције Одисеја (STANFORD 1964) придружио се од недавно приказ философске рецепције јунака код Силвије Монтиљо (MONTIGLIO 2011). На основу грађе обрађене код наведених аутора може се закључити да је рецепција зависила од тога на које су се његове особине или поступке слушаоци, читаоци и разноврсни коментатори усредсређивали, на које ситуације у епу су гледали као на главне и дефинишуће. Дисонантни тонови те рецепције у вези су са многим лицима Одисеја, при чему различите мисаоне струје превасходство дају различитим лицима, што само по себи не значи да сви унутар једне струје дијеле виђење тих лица. Ни сви они који га хвале не хвале га из истих разлога, нити су увијек загледи само у једно његово лице, те сходно томе немају нужно једнозначан однос према јунаку.

Оставимо ли по страни Цецеса, коме се само понекад омакне да Одисеју поклони неку пажњу која није негативна, у алегорези имамо посла са позитивном рецепцијом Одисеја: јунаком као моралним узором, прваком у пољу врлине, обрасцем уздржања и самоконтроле, са јунаком подвижником, идеалним философом. Таква општа слика Одисеја постоји и у старијој егзегези која није алегоријска. Према су поједини аспекти његовог лика хваљени и раније међу философима различитих школа, Монтиљова налази да се пуна слика „идеализованог“ Одисеја први пут формира код Плутарха (MONTIGLIO 2011: 129). Многи прије њега бирају поједине поступке и ситуације кроз које величају Одисеја, замјерајући му оно што нису видјели као похвално, међутим она у својој анализи закључује да Плутарх у педагошким дјелима разрађује лик свеобухватније настојећи да га прикаже увијек као позитивца. На бази већ хваљених врлина развија представу о Одисејевој неутилитарној мисаоној природи, о Одисеју који је загледан у суштину ствари ради саме суштине, а не неке практичне користи. Монтиљова то назива комплетним пречишћењем Одисејевог лика, понуканим Платоновим искорак у том правцу. Платон узима примјер Одисеја за надвладавање

рационалног над ирационалним, илуструјући то помињаним одјељком у коме се Одисеј обраћа свом θύμος-у. Платонов Ер свједочи да је Одисејева душа једина која прави добар избор за наредни живот у тијелу⁸⁹⁷, што је могло утицати на однос каснијих платоничара према *Одисеји*. У *Држави* Платон Одисеја назива веома мудрим човјеком (ἄνδρα τὸν σοφώτατον), док ставља примједбу на стихове којима Одисеј хвали трпезу и славље код Феачана јер не уче *енкратеји* (390a-b). Када се узме у обзир начин на који је исказана, постаје очевидно да је примједба упућена више Хомеру него Одисеју, на чији позитиван примјер, како истиче Монтиљова, Платон алудира на другим мјестима кад говори о блиској одлици трпљења, καρτερία⁸⁹⁸. За однос између онога што подразумијевају појмови καρτερία и ἐγκράτεια, корисну слику даје Аристотел у *Никомаховој етици*⁸⁹⁹. У питању су антитезе мекуштву (μαλακός ↔ καρτερικός) и необузданости (ἀκρατής ↔ ἐγκρατής). Прво се састоји у опирању, устрајавању (ἀντέχω), друго у надвладавању, обуздавању (κρατέω). Однос τὸ ἀντέχειν и τὸ κρατεῖν Аристотел пореди са односом τὸ μὴ ἡττᾶσθαι и τὸ νικᾶν, односно наглашава разлику између „не бити слабији“ и „лобиједити“. Сходно томе, можемо закључити да је прво пасивни, а друго активни отпор искушењу. Врсту отпора у највећој мјери условљава сама природа искушења.

Плутарх често хвали одлику ἐγκράτεια, па тако и поводом Одисејевог уздржања пред Пенелопом (τ 210-212)⁹⁰⁰. Уздржање се очекује у свим сферама и он упозорава да задовољство које човјека вреба у пјесништву није мање опасно него оно које вреба при ићу и пићу, напротив⁹⁰¹. На Одисејев однос према Сиренама Плутарх алудира као на парадигму правилног односа према поезији, од које човјек не треба да бјежи ако се с њом суочи усправно, ослонац потраживши у правилном

⁸⁹⁷ Оба Платонова одјељка већ су навођена у нашем контексту. Монтиљова (MONTIGLIO 2011: 51) мисли да опис избора Одисејевог душе од стране Платона имплицира да је Одисеј изабрао да буде философ по Платоновом укусу.

⁸⁹⁸ У начелу καρτερία се среће у контексту трпљења мука, док ἐγκράτεια примарно подразумијева ускраћивање себи нечега привлачног, уздржавање, владање собом.

⁸⁹⁹ 1150a, 32-36: ἀντίκειται δὲ τῷ μὲν ἀκρατεῖ ὁ ἐγκρατής, τῷ δὲ μαλακῷ ὁ καρτερικός· τὸ μὲν γὰρ καρτερεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ἀντέχειν, ἢ δ' ἐγκράτεια ἐν τῷ κρατεῖν, ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὡσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι τοῦ νικᾶν· διὸ καὶ αἰρετώτερον ἐγκράτεια καρτερίας ἐστίν.

⁹⁰⁰ В. *De garrulitate*, 506a-b: οὕτω τὸ σῶμα μεστόν ἦν αὐτῷ πανταχόθεν ἐγκρατείας, καὶ πάντ' ἔχων ὁ λόγος εὐπειθῆ καὶ ὑποχείρια προσέταττε τοῖς ὄμμασι μὴ δακρύειν, τῇ γλώττῃ μὴ φθέγγεσθαι, τῇ καρδίᾳ μὴ τρέμειν μηδ' ὑλακτεῖν (υ 13). 'τῷ δ' αὐτ' ἐν πείσῃ κραδίη μένε τετληυῖα' (υ 23), μέχρι τῶν ἀλόγων κινήματων διήκοντος τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ αἶμα πεπονημένου κατήκοον ἑαυτῷ καὶ χειρόηθες.

⁹⁰¹ В. *Quomodo adolescens*, 14f-15a.

расуђивању⁹⁰². Високо цијени и цјеломудреност (τὸ σωφρονεῖν) код јунака, који надилазе задовољства (τὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνειν, *Quomodo adolescens* 32c-d), односно код пјесника који јунаке приказују њоме обдарене на поуку младима.

Плутархово виђење Одисеја одговара његовом лику у алегорези иако се он на њу, као ни истакнути претходници који су хвалили поједине Одисејеве аспекте⁹⁰³, не ослања⁹⁰⁴. Платонов утицај на Плутарха у том погледу, на коме инсистира Монтиљова није споран, али не треба испустити из видокруга ни утицај школског, педагошког контекста унутар кога Плутарх махом ствара и у којем се морални Одисеј јавља као императив⁹⁰⁵. У његовом спису о томе како треба читати поезију виде се континуитет са уобичајеном школском праксом. Главну бригу Плутарховог дјела о читању пјесника Хантер (HUNTER/RUSSELL 2011: 3, 9, 16) назива „бригом за морално здравље“ читалаца, која је карактеристика хеленског образовног програма уопште. Школској учионци Римског царства II вијека припада и дјело Псеудо-Плутарха. И поред трагова савремених филозофских тенденција, ту доминира традиционална линија школског приступа Хомеру, у коме Одисеј, за разлику од других хомерских јунака⁹⁰⁶, нема мана⁹⁰⁷. Одисеј и његов λόγος с једне

⁹⁰² ὀρθῶ τινι λογισμῶ παριστάντες καὶ καταδέοντες, *Quomodo adolescens* 15d, пасус је наведен у нап. 474.

⁹⁰³ Нпр. Антистен је писао против многих увријезених негативних тумачења Одисејевих поступака и гајио наклоност према њему, код Платона и Ксенофонта је често приказан у позитивном свјетлу, за неке киничаре просјак Одисеј је свијетла парадигма, за поједине стоичаре он је узор моралне стаменитости, док је за друге превише усредсређен на себе или им смета његово немирење са судбином у виду чежње за Итаком итд.

⁹⁰⁴ Уп. аргументе Монтиљове (MONTIGLIO 2011: 17) о изостављању систематске обраде алегоријске рецепције у њеној студији: 1) развој алегоријског тумачења није изазван фигуром Одисеја, него се оно временом оријентише на Одисеја и друге митске јунаке, 2) Одисеј се идеализује као мудрац невезано за алегорезу његових дијела, и та идеализација претходи алегорези, 3) алегоријска тумачења Одисеја стоје у сагласју, континуитету (*in continuum*), са неалегоријским.

⁹⁰⁵ Чини нам се да у том контексту, односно његовом изостанку, лежи и објашњење другачијег третмана у Плутарховом дјелу *Грил* (разговор Одисеја са једним од другова претвореним у свињу код Кирке, који одбија да буде претворен назад у човјека заговарајући да је животињска егзистенција боља од људске јер су животиње по природи моралне а људи који се опредјељују за врлину то чине против своје људске природе а због друштвеног притиска), које Монтиљова коментарише с аспекта филозофске помирљивости са сликом у педагошким дјелима. Међутим, они не морају да се филозофски мире, јер нису филозофски посвађани, ријеч је о два различита контекста која не намећу исте задатке нити исте границе.

⁹⁰⁶ Поменуто је већ да се Одисеј се поистовјеђивао са Хомером, в. нап 477. Монтиљова пише да је усљед те блискости Одисеј често састрадавао са Хомером када су се пјесници и различити писци и просветитељи Хелена обрачунавали са својим претходником. Но, с друге стране, јунак је стекао и неупоредиву славу тамо гдје је слава Пјесника била неупитна и готово недодирљива — у нижем и средњем школовању.

⁹⁰⁷ То помиње и сама Монтиљова (MONTIGLIO 2011: 126) и закључује да је код Псеудо-Плутарха ријеч о обрасцу мудраца. Школске традиције, по природи конзервативне, по педагошком задатку извлачиле су најбоље из својих најгласовитијих јунака. Оне у сачуваном материјалу одјекују знатно

стране и ἠδονή с друге дуговјечна су тема и једна од омиљених кад се посматра позитивна рецепција Одисеја. Начела и карактер Одисеја у алегорези и ван ње, у егзегези која види у њему моралног и мудрог јунака, стоје у сагласју. Може се са сигурношћу рећи да алегореза није поправила Одисејев углед, јер је постојала јака егзегетска струја која је тај углед увијек бранила не посежући за алегоријом. Ваља претпоставити да је управо његов висок углед, уз упечатљивост слика са Одисејевог лутања, које су широко и често рабљене у илустративне сврхе у многим умним расправама, с којима су се толики писци стваралачки поигравали и философи уз њих радо мислили, *призвао* алегорезу. Очигледно је да није тешко превалити пут од објашњења подмукле природе задовољства уз илустративну помоћ Хомерове Кирке или бројних топоса гдје се са Сиренама пореде поезија, сам Хомер, философија, дијалектика или теоријско знање – с једне стране, до касније алегорезе у том духу с друге стране. У литератури се по (необразложеном) правилу узима да у поредбама, илустрацијама, алузијама, обрадама и поигравањима која су сродна касније документованој алегорези, а о којима је било ријечи уз појединачне епизоде, имамо доказ о већ тад постојећем алегоријском тумачењу епизоде. На основу обрађеног материјала нама се чини да та ствар не стоји тако. Када је ријеч о Одисејевим лутањима, мислимо да треба раздвојити неколико чинилаца који су довели до ширења алегорезе коју видимо почетком нове ере.

Сцена са Кирком, која директно укључује људе који су у једном часу препознатљиви ликом као такви, у другом као животиње, била је поприлично погодна да илуструје орфичко-питагорејско учење о души која се сели у друга тијела. Та сцена, скупа са Хелијевим говедима као данима, на која се осврће Аристотел, *моли* и Хермес поменути код Клеанта и Хермес уопште припадају старијем слоју у алегорези, који се тицао *божанског* (1), који је у вези са изворном преокупацијом алегорезе. То је дакле древна линија, чији битан развој уочавамо у питагорејским и платоничарским круговима II в. по Христовом рођењу. Тај развој почива више на тумачењу свештених текстова, особито оном у хеленистичком периоду, него на школској традицији хомерологије. Она је дакле ближа Плутарховом спису о Изиди и Озирису него његовом спису о слушању пјесника.

тише него негативни гласове комедије и трагедије и многих знаменитих аутора, али не треба губити из вида да се расло са позитивном, школском сликом о Одисеју.

Кирка као задовољство, Киклоп као нерационално, Сирене као привлачна пјесма или знање коме се човјек не смије апсолутно посветити, Пенелопа као философија, проистичу из популарне *употребе* хомерских слика код каснијих писаца (2) које су се накнадно алегорезом „задебљане“ вратиле Хомеру. Ту је битно разумјети кључну разлику између алегоријских тумачења стихова у увјерењу да они на неки мање прозиран начин казују о божанском и ономе што је тиме одређено с једне стране и сезањем за ликом опасне чаробнице Кирке да би се појаснила природа задовољства и врста пријетње која долази од њега и сличних примјера с друге. За етичку поуку о уздржаном Одисеју није било нужно апстраховати Кирку. Смисао који алегореза производи потпуно је сагласан Кирки хомерског стаса и гласа. У случају Киклопа, већ је коментарисана побједа Одисеја над нерационалним у том дуелу и за ту поуку није било нужно претворити живописног крволока у апстрактни крволочни дио душе. Ако су фантастичне особине тих немани будиле скепсу било их је довољно просто очовјечити, што је и предузимано.

То је било треће интерпретативно усмјерење које је утицало на тумачење Одисејевих лутања, *палефатовско* (3). Оно је дакако старије од Палефата, и већ су стара комедија и сатира биле склоне да одисејске женске немани и Киклопа приказују као замисливе људе неуљудних особина и нечасних занимања. Тој линији у ширем смислу треба придружити и разматрања бројних аутора о историјским лутањима Одисеја, те струју која се бавила прикупљањем различитих верзија митова, бирајући „историјски“ најубједљивије. Њени плодови су били широко познати у византијском периоду кроз Диктисов роман о Троји и хронографску књижевност. Већ је речено да су митска чудовишта и нижа божанстава, попут оних с којима се Одисеј среће, била засебан митски *срх* у односу на олимписке богове. Рјешење је захтијевало да се уклони невјероватно, да се утврди које су *могуће* карактеристике или поступци одговорни за њихов *немогући* митски одраз. Одисејске немани се у збирци Хераклита Парадоксографа из II в. по Хр., која припада *палефатовској* линији, разрјешавају у жене које тијелом или изобиљем кушају намјернике, с изузетком Киклопа који је оличење човјека способног да сагледа ствари само очима, а не и разумом. Као што је поменуто, одисејски митови из ове збирке карактеристични су по апстрактним појмовима који се не налазе у обрадама других митова код Хераклита Парадоксографа, те се са сигурношћу може рећи да је и на њих утицала философска расправа која се помагала одисејским парадигмама.

Може се стога закључити да је друга линија утицаја у случају алегорезе Одисејевих лутања пресудна. У њој специфичне хомерске слике, радо коришћене за илустровање општих људских изазова, прерастају у амблеме. Затим те слике своју симболичност, разрађену и развијену ван Хомера, у продуктивном дијалогу с њим, враћају у њега⁹⁰⁸. Протагонисте тог враћања „подебљаних“ слика у Хомеров текст, њихово развијање и прилагођавање сходно логици епизода и епске нарације, тумачење других сродних епизода луталачког низа по истом обрасцу, вјероватно треба тражити у реторском окружењу. Хераклит, речено је, пише своју одбрану од напада који су дошли из редова филозофа, трудећи се да им одговори њиховом „муницијом“. Рекло би се да он пише као ретор који брани своју светињу — главну лектуру! За оправдање позиције коју та лектура од памтиввијека заузима главно је, о чему он директно и говори, одбранити је од оптужбе за богохуљење. При томе њему није стало да покаже да је пјесник теолошки исправан, односно да је стварао у складу с одређеним учењем о боговима⁹⁰⁹, већ само да он не приписује срамотно и неморално боговима. У корпус који је био мета те оптужбе лутања нису улазила, но она постају важан и додатан аргумент за тврдњу да је „све алегорија“, да аутор тог ненадмашног штива казује *читава* своју философију алегоријски. Реторска алегореза, наравно, црпи инспирацију из старије теолошко-философске и усваја њене резултате. Уз њу о смјени ера алегореза свештених текстова постаје све значајнији културни фактор, како се утицајни списи других (нехеленских) религија *преводе* на грчки језик и појмовно хеленизују. Но реторска алегореза није заинтересована за одређену истину у Хомеру, божанску истину, него превасходно за Хомерово величанство. Зато њој није претјерано битно шта је виши смисао неке хомерске слике, све док је он узвишен и моралан. И зато је она по правилу еклектична. То видимо код Хераклита и десет вијекова касније код св. Евстатија. За разлику од Хераклита, солунски архиепископ је у прилици да се користи и бројним

⁹⁰⁸ Обрнути слијед, осим што није могуће документовати, слабо је убједљив и као претпоставка, због тога што би ти топоси и поигравања разних писаца са тим сценама губили ефекат да су она постојала у познатој егзегези. Управо развијена продуктивна рецепција, која је међусобно сродна али и богата варијацијама, свједочи у прилог томе да није могло бити устаљене алегорезе одисејских митова.

⁹⁰⁹ Нити се може примети да Хераклит заступа неко конкретно теолошко становиште, осим неког најопштијег става да по природи ствари богови не могу бити негативни, неприлични и одвише налик на људе.

платоничарским тумачењима⁹¹⁰. Он бира понешто од тих тумачења, али не и њихову укупну (ре)контекстуализацију. Такву еклектичну егзегезу спроводи на различите начине, сажето или опширно, с више или мање ентузијазма, у зависности од тога колико је инспирисан да одређени смисао повеже са хомерском сликом и колико је сам привржен одређеној потентној слици и њеним познатим обрадама. Упркос блискости садржаја којима различити тумачи објашњавају лутања, па и блискости у вокабулару, које су извјесно у вези и са за нас изгубљеним заједничким изворима, ипак се њихова блискост с Хомером указује као дубља од оне међусобне. Та блискост с Хомером и карактер њиховог личног односа према пјеснику и његовом пјесништву, мјесто на које желе да га поставе у контексту времена у коме пишу, условљава и карактер алегорезе.

С изузетком сцена код Кирке и Сирена, које носе трагове философског живота тог одисејског кушачког сусрета, Цецес стоји на трећој линији, палефатовској, коју надограђује сродним традицијама и комбинује са философским идентификацијама тамо гдје оне не нарушавају историчност догађаја, односно тамо гдје су компатибилне са том главном линијом тумачења. За ту линију и њену рецепцију код Цецеса битан је и талас „ревизионистичке митографије“ (MASTRONARDE 2008: 4), који се у I в. придружује парадоксографском и митографском штиву и бави раскривањем неистина код Хомера⁹¹¹. На том таласу се развијају и романсиране прозне приповијести о Тројанском рату, за које је такође била карактеристична елиминација богова, палефатовско разрјешавање невјероватног, али и *циничан* однос према јунацима којем је Јован Цецес очигледно био близак. Видјели смо да код њега исти бог заступа различита значења у зависности од непосредног контекста и радње коју врши или је њен предмет. Својеврсна је умјетност разазнати шта је на конкретном мјесту функција вишефункционалног божанског лика. Час су то традиционалне философске идентификације, час еухемеристичке, а час

⁹¹⁰ Није искључено да је Хераклит знао за ту струју тумачења (в. II 2.20), али је она у његово доба, што се *Одисеје* тиче, тек била у повоју.

⁹¹¹ Диктис са Крита, учесник Тројанског рата, појављује се у улози наратора те прозе и његов „Дневник“ (Εφῆμερίς) се помиње обично са њим као аутором иако је фиктиван. Осим другачијих верзија догађаја, та проза се користи и рационализацијама које су блиске онима у Палефатовом корпусу, а богови су елиминисани из радње. Њоме се користи и Јован Малала (VI в.) у својој *Хронографији* и многи други византијски писци; в. GAINSFORD 2012 за преглед свједочанстава о том тексту поред фрагмента са папируса из Тебтуниса (268), те питање односа према Сисифу са Коса, који се помиње као аутор приповијести о рату из перспективе Тројанаца, ако је то дјело уопште постојало.

астролошко-астрономске. О првим дјвѐма је било ријечи у општем дијелу, стога ћемо се овдје само кратко осврнути на присуство астролошких и астрономских мотива у алегорези, које срећемо и код св. Евстатија, а који су познијег датума у односу на друге поменуте алегоријске кључеве.

Најстарија овдје помињана експлицитна тумачења забиљежена су први пут у II в. по Хр., коме припадају Хераклит (по свој прилици) и Псеудо-Плутарх. Истом вијеку припада и Нуменије кога Порфирије (III в.) експлицитно наводи као оца тумачења Одисејевих лутања као потуцања душе у материјалном свијету. Астрологија у смислу изучавања начина на који небеска тијела одређују људску судбину постаје популарна код Хелена у хеленистичком периоду и развија се под доминантним вавилонским утицајем, те у мањој мјери и египатским (BARTON 1994: 18 и даље). У прегледном енциклопедијском чланку (LAWRENCE 2015), Лоренсова скицира како се ти утицаји калеме на појмове одомаћене још у раној хеленској мисли. У њој је Судбина могла да има божанску улогу. Већ су код предсократоваца појмови, које Цецес види иза божанстава у одређеним стиховима, персонификовани: εἰσαρμένῃ, ἀνάγκη, τύχη. Даљи искорак, релевантан за касније поклонике астрологије, препознаје се у Платоновом поимању небеских тијела као бесмртних бића (а не просто материјалних објеката) или као тијела која та бесмртна бића насељавају, којима управља космички Ум и која утичу на људе. Чланак Лоренсове даје преглед и појединих стоичких, средњеплатоничких и питагорејских концепата који су прожимали хеленску астрологију која се указује као још један од плодова синкретизма у хеленистичком периоду. Класична астрономија, односно изучавање небеских тијела и теорија о начину на који је уређен космос, које је било својствено хеленским философским школама од њихових почетака, у хеленистичком периоду такође еволуира под истим утицајима. Астрологија и астрономија у том раздобљу нису јасно разлучене, односно интересовања тадашњих астронома нису лишена астролошких схватања и мотива⁹¹². О приспјећу астролошко-астрономских мотива у алегорезу свједоче

⁹¹² На примјер, за најчувеније дјело тог жанра које потиче из II в. по Хр., Птолемејеву *Математичку расправу* (Μαθηματικὴ σύνταξις; често се наводи у арапској верзији наслова који се транскрибује као „Алмагест“), каже се да астрономију исцрпно обрађује ради тачнијег извођења астролошких закључака. У основи астролошких мотива лежи увјерење о божанском статусу звијезда (в. о томе и првим релевантним источњачким утицајима које се осјећају већ од Хесиода у *Der neue Pauly*, 2/2: 'Astrologie').

Плутарх, који критикује тумачења ослоњена на те теорије⁹¹³, и мање критични Хераклит, који таквим тумачењима није превише наклоњен, али жели да покаже да му та врста егзегезе није промакла⁹¹⁴. Примјери таквих тумачења код св. Евстатија, гдје се философ Одисеј у лику Киклопа и Калипсе среће са небеским загонеткама, показују да су се она снажно ослањала на етимологију имена и митску генеалогiju која представља главни астрономско-астролошки шифрарник⁹¹⁵. Манир подсећа на древну егзегезу митова која у њима види учење о аспектима бога логоса, с тим што се овдје ради о учењу о законитостима геоцентричног система свијета, небеским тијелима, њиховом кретању и дејству.⁹¹⁶ Код Цецеса такође не изостају звијезде и планете или њима одређена судбина, те мудраци који по њима процјењују кад шта треба чинити, али таква разрјешења немају преимућство у односу на старије егзегетске традиције. Штавише, међу жртве Хомерове преваре он убраја подједнако и оне „тупе“ који насједају на митску обланду као и оне „мудре“ који се ослањају искључиво на таква тумачења богова као небеских тијела која одређују све оно што се збива с Одисејем⁹¹⁷, не узимајући у обзир да име богова може бити назив за различите ствари, те да његово разрјешење зависи од непосредних атрибута или конкретне улоге у одређеној сцени.

Платоничаре, чији је приступ алегорези образложен у поглављима II 2.24 и III 1.2.2, ваља посматрати засебно. За разлику од Хераклита, Цецеса и св. Евстатија који сви алегоријско поимају са реторског становишта, Порфирије сматра да је алегоријско у вези са самом структуром (божанске) стварности (уп. II 1.3_b). Они тумаче текст теолога, односно текст у оном својству у ком он није за ђаке и оне без

⁹¹³ В. *Quomodo adolescens* 19e-20b, цитирано у II 3.3.

⁹¹⁴ 53.3-4: 'Ενίοις μὲν οὖν ἀρέσκει τὴν τῶν ἐπτὰ πλανήτων ἀστέρων ἐν ἐνὶ ζῳδίῳ σύνοδον ὑφ' Ὀμήρου διὰ τούτων δὴ λεχθεῖσαν· φθορὰ δὲ παντελής, ὅταν τοῦτο γένηται. Σύγχυσις οὖν τοῦ παντὸς ὑπαινίττεται, συνάγων εἰς ἓν Ἀπόλλωνα, τουτέστιν ἥλιον, καὶ Ἄρτεμιν, ἣν φαμὲν εἶναι σελήνην, τὸν τε τῆς Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος ἔτι δὲ καὶ Ἑρμοῦ καὶ Διὸς ἀστέρα. Ταύτην μὲν οὖν πιθανότητος μᾶλλον ἢ ἀληθείας ἐχομένην τὴν ἀλληγορίαν ἄχρι τοῦ μὴ δοκεῖν ἀγνοεῖν παρελήφαμεν. Ἄ δ' ἐστὶν ἐναργέστερα καὶ τῆς Ὀμήρου σοφίας ἐχόμενα, ταύτη δὴ σκοπεῖν ἀναγκαῖον.

⁹¹⁵ Међутим стиче се утисак да Евстатије инструментализује та тумачења на себи својствен начин а у служби „његовог“ Одисеја, јунака духа. Одисејева заглданост у небеса у контексту његове егзегезе дјелује као дио лирских нота о узвишеном духу, наклоњеном откривању и сазнавању лијепог и племенитог, које често одзвањају у његовим коментарима.

⁹¹⁶ Таква врста тумачења се везује за Демо, в. II 2.26, чијим радом су се користили и Евстатије и Цецес, који је, за разлику од солунског архиепископа, не помиње са уважавањем. Могуће је да у његовој критици оних који су искључиво ту врсту алегорезе примјенили на богове треба препознати њу. Из свједочанстава се чини да је она широко примјењивала такву врсту егзегезе скупа са старом природословном, космолошком егзегезом и „научним“ теоријама попут Кратесових.

⁹¹⁷ В. нпр. α 69-104.

философског образовања, чак ни за почетнике у философији. Интересантна је временска блискост појаве прве „реторске“ алегорезе која претендује на свеобухватност (Хераклит) и питагорејско-платоничарске алегорезе Одисејевих лутања (Нуменије, можда је старија, в. II 2.23). Осим што прва алегоријском приступа у духу реторике, она усваја и приступ супститутивне алегорезе по питању богова, тако да богови не играју никакву улогу у тако истумаченој одисеји. Друга пак продубљује схватање богова и Одисејевог лутања, налазећи да Хомер приповиједа о спасењу душе, боговима материје, божијој промишљености. Чини се да је развој друге кључан и изазван владајућом религиозно-философском климом: настојањем да се философски продуби хеленски пантеон на начин који би дао дубљи значај и његовом култном поштовању, тумачењима која језиком хеленске философије објашњавају нехеленске свештене повијести, културним значајем и пажњом коју задобијају „свештене повијести“. Таква клима није само поговорила платоничарској алегорези, него је врло вјероватно и охрабрила Хераклита да тврди оно што је напад било за поругу, наиме, да је све код Хомера алегорија. Према непознати Хераклит свој интерпретативни мозаик саставља од старе хомерске егзегезе богова и мита, он, истакли смо већ, помиње да зна за оне који познају дубље тајне Хомера.

3.3 Контекст и тумачења

О односу тумачења према непосредном и ширем контексту епа могуће је говорити само у оним случајевима гдје тумачење није екскурсног типа у односу на другу доминантну тему или изолована напомена. Ту спадају Хераклит, Порфиријево тумачење Киклопа, те наша два византијска коментара. Хераклит епизоде Одисејевог лутања обрађује само сумарно и посматра их као својеврсну цјелину⁹¹⁸. Према не разрађује детаље, јасно је да мисли да су сцене лутања носиоци главног смисла *Одисеје* који се огледа у Хомеровој моралној философији. Он их види као израз јединствене мисаоне замисли која је срж епа. Из осталих овдје необрађених Хераклитових тумачења која се тичу Одисеја, види се да он сматра да је главни јунак доследно на страни врлине чак и кад је приморан околностима да

⁹¹⁸ Уп. 70.1-2: Καθόλου δὲ τὴν Ὀδυσσεῶς πλάνην, εἴ τις ἀκριβῶς ἐθέλει σκοπεῖν, ἠλληγορημένην εὐρήσει· πάσης γὰρ ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι τὸν Ὀδυσσεῶα παραστησάμενος ἑαυτῷ διὰ τοῦτο πεφιλοσόφηκεν, ἐπειδὴ τὰς ἐκνεμομένας τὸν ἀνθρώπινον βίον ἤχθηρε κακίας.

ту своју приврженост прикрива (79). Приказ односа Телемаха и Атене, као момента сазријевања младог насљедника (61-63), показује фино настојање да алегорезу укотви у непосредни контекст и логику лика. Будући да не развија обраде епизода лутања, изузев оне с Кирком гдје је тежиште појава Хермеса, не може се знати колико би оне слиједиле тај смјер да им је опширније приступио. С обзиром на то да је главни и прокламовани циљ тог дјела одбранили Хомера од оптужбе за богохулство, очигледно је зашто су епизоде са боговима добиле више пажње од оних са чудовиштима и нижим божанствима и зашто су ове друге од секундарног интереса. Оне су заправо само помоћни аргумент чија је улога да појача тврдњу да божанске сцене треба разумјети алегоријски, јер Хомер тако исказује „сву“ своју философију, то је његов општи *modus operandi*. Уз то је интересантно да ни Кирка ни Калипсо не прерастају у апстракције у његовим тумачењима. То мора бити стога што је у тим епизодама тежиште његове егзегезе Хермес који је у оба случаја кључан за превазилажење изазова који оне пред Одисеја постављају. У питању су потврде о томе како треба схватити алегоријског Хермеса а не алегоријску *κακία*, те припадају корпусу главних аргумената његовог списка. Поређењем тумачења Кирке код Хераклита и оног код св. Евстатија, која блиско сагледавају врсту искушења с којим се на тој тачки суочавају Одисеј и сапутници, очитује се та разлика у приступу. У другом тумачењу *κακία* коју Кирка оличава (а не просто испољава) стоји у центру алегорезе, условљавајући тиме и њен унеколико другачији карактер.

О Порфиријевом односу према цјелини епа у есеју о пећини нимфи већ је било ријечи, као и о његовој примједби о самовољи претходних аутора који су у Одисејевом лутању видјели кретања душе у материјалном свијету, њене муке и жудњу за својом отаџбином. Он их није користио за погрешан приступ или за промашен смисао, јер и један и други су му били блиски, већ зато што нису довољно обраћали пажњу на пјесников текст. Ако је тумачење Кирке код Стобеја одиста Порфиријево, ту се види да ни он сам, у дјелу које није посвећено Хомеру, природно није био усмјерен на расвјетљавање улоге епизоде код Хомера, њено мјесто у епу и однос према другим мјестима, него за саму ту једну слику и њену симболику. Његова поменута примједба могла би бити упућена екскурсима сличним том кога преноси Стобеј. Отуд је интересантно питање односа између итачке пећине и тумачења Киркиног острва. Прва је по њему мјесто гдје се душе спуштају у *γένεσις*, пред чијим улазом човјек треба да отресе са себе све што је материјално, страшно и

грешно. Друго је судбина умрлих, који теже да се врате познатом начину живота у тијелу, гдје Хермес-разум помаже Одисеју, ако већ мора да испије чашу оностраног постојања, да то буде бар у људском лику. Успијева ли Одисеју самоубиство код Киклопа, па се онда он поново рађа одласком од Кирке? Против јединственог тумачења *Одисеје* међу позним платоничарима говоре сачувани фрагменти. Очигледна тачка сагласности и база тих тумачења јесте виђење Одисеја као душе невољно одсутне из своје истинске отаџбине, чија тежња за повратком превладава све друго. Знамо да су станице Одисејевог лутања могле да одјекују другачије код различитих аутора, који углавном не залазе у детаље епизода. Не знамо, међутим, да ли је сам Порфирије, увиђајући у епизодама лутања виши смисао, ишао у танчине склапајући их у складну цјелину и уважавајући њихов међусобни однос и поредак унутар епа.

Чини се да у дијелу 35.10-13 списа *О пећини нимфи* имамо уопштен опис лутања између тачке код Киклопа и оне у Форкиновој луци, до кога долази због срџбе богова мора и материје: ἀπομελίξασθαι θυσίαις τε καὶ πτωχοῦ πόνοις καὶ καρτερίαις, ποτὲ μὲν διαμαχόμενον τοῖς πάθεσι, ποτὲ δὲ ὑψητεύοντα καὶ ἀπατῶντα καὶ παντοίως πρὸς αὐτὰ μεταβαλλόμενον. Наведено се односи на онога који се усудио да се нагло и насилно обрачуна са својом чулном егзистенцијом, односно ослијепи Киклопа, и тако наљути поменуте богове. Њему предстоји да их умилостиви жртвама, предстоје му муке сирака и уздржање, час борба са страстима, час опчињавање и надигравање страсти, предстоји му да себе сваковрсно измијени с обзиром на њих. Тај опис *одисеје искушења* је у основи близак Хераклитовим и Евстатијевим тумачењима⁹¹⁹, гдје све немани које оличавају неку ἡδονή не траже истоврстан одговор од искушеника. Порфиријев есеј о пећини одаје утисак да је он био мишљења да је његов приступ пажљивији према Хомеровом тексту него што је то иначе случај са егзегетама који су стајали на Нуменијевој линији. Исто тако се чини уздржан у том приступу, очекујући да читаоцима није лако да повјерују у смисао изложен у том есеју као Хомеру познат⁹²⁰. Стога је, под претпоставком да би се обраћао истој публици, тешко замислити да би написао дјело које би опсежно третирао *Одисеју* на исти начин.

⁹¹⁹ Као што је у начелу близак и општој етичкој егзегези *Одисеје*, у којој проминентну улогу играју Одисејева καρτερία и ἐγκράτεια.

⁹²⁰ В. *De antro nympharum*, 36.

Оно што Цецес види као алегорију и алегореме прекрива читав еп. У епизодама открива увијек стварни историјски догађај који стоји иза митске маске, односно историјску, конкретну и посебну истину, а не општу мисао или поуку. Таква алегорија није ту да би неки садржај исказала, већ да би га прекројила и допадљивије прерадила. Кад Цецес тумачи Хомерове алегореме, он не открива оно *друго* или *више* што је Хомер *хтио* да каже, већ оно што је Хомер *хтио* да *прикрије*. Ако се алегоријско односи на смисао „с оне стране слова“, то код Цецеса није нешто неисказиво што би захтијевало неку врсту религијске или философске иницијације. Он продире на „ону страну слова“ сучељавајући Хомера са другим изворима и писцима. Овдје није могло бити анализирано све што је Цецес издвојио као вриједно коментарисања, изабране су само главне тачке ослонца његовог тумачења. Но низ мањих референци, бројни дијелови стихова и читави стихови које разрјешава у складу с стварносно-историјском идентификацијом показују његову намјеру да тумачење прикаже као кохерентно и примјењиво, функционално, за сваки поједини стих, премда он не иде редом од стиха до стиха. Ствара се утисак да, поред стихова кључних за развој нарације епа, издваја и оне стихове или поједине дијелове, ријечи, за које није очигледно како се уклапају у од њега дешифровану истину или оне који је гласовито потврђују. Он ће често и препричати догађаје Хомеровим језиком а онда додати нешто попут: „Чувај да те дубокоумни старац не превари!“. У томе уједно лежи и објашњење зашто Одисеј, јунак епа, није и јунак овог тумачења. Јунак тумачења и овог тумача је сам Хомер. Цецес настоји да појасни и открије пјесников подвиг, а не Одисејев. Смисао такве алегорезе је разоткривање слатких пјесничких превара и лажи, уклањање митске глазури којом Цецес приступа са слашћу.

И док се дакле за својеврсну крилатицу Цецесовог тумачења може узети: „*πρόσχερς μὴ ἀπατήσῃ σε ὁ γέρον ὁ βαθύνους*“ (α 70), алегореза код св. Евстатија могла би да стоји под насловом „*ὁ δεινὸς καὶ πολύτλας φιλόσοφος Ὀδυσσεύς*“ (I 319.7-8). Философ Одисеј је јунак његове алегорезе. Насупрот Цецесове, она не захвата читав еп. Солунски архиепископ ће такође често, готово по правилу, поменути историјска објашњења неких епизода лутања или географију која их је инспирисала, али их не назива алегоријом, анагогијом или вишим смислом. Евентуално ће их назвати

терапијом мита⁹²¹, која међутим припада конкретном, стварносно-историјском контексту. С друге стране, алегорија и виши смисао захватају само поједине дијелове епа, чији домашај превазилази конкретну Одисејеву, како се вјеровало, историјску судбину и јединствено путошество. Премда гради значење епизода на општем плану и придаје им свевремен значај, та алегореза не укида конкретни, посебни план⁹²². Од епизоде до епизоде разликује се разрађеност детаља, сходно алегоријском значају и, рекло би се, тумачевој личној наклоности појединим пјесничким сликама. Тумачења Одисеја код Сирена и Пенелопиног ткања одзвањају нарочитим ентузијазмом и ту се алегореза издиже архитектонски над хомерским ријечима и одабраним сегментима приказа дајући им нову, велелепну димензију. Посматрана из перспективе увода у његов хомерски коментар, обрађена тумачења одиста потврђују да је тумач сам дао најбољи опис свог приступа. Да није и не може бити све алегорија, што у уводу Евстатије изричито тврди, не односи се само на широко његовано увјерење о историјском утемељењу Хомерових епова, него и на општи приступ који би све претварајући у алегорију укинуо кохерентност и одрживост сложене нарације, која се очигледно не може у свим својим сегментима превести на алегоријски језик. Нужну посљедицу односно резултат таквог неподобног приступа архиепископ подобно описује као сан. Тако су у сну само поједини дијелови разумљиви⁹²³, док мноштво елемената сна остаје бесмислено, неповезиво са докученим смислом његових разумљивих дијелова, лишено мотива и значења које би га из перспективе тог докученог смисла чинило релевантним и сврсисходним. Осим што је неповезан, сан је и непоуздан. Но, с друге стране, архиепископ инсистира да посве одређи алегорију значи поткресати Хомерова крила и не дозволити му да се вине у висине. Тако многотрпежни Одисеј на крилима алегорије постаје узвишена слика „величанственог и многотрпежног филозофа“, способног да превлада сва искушења, одрекне се непотребног а у

⁹²¹ Нпр. I 18.7-9: ὁ μέντοι περιγηγῆτης Διόνυσιος ἄλλως ἐμφαίνεται θεραπεύων τὸν μῦθον. λέγων περὶ τὸ Λιβυκὸν ὄρος τὸν Ἄτλαντα, κίονα χάλκεον ἀνέχειν εἰς οὐρανὸν ἀνατρέχοντα, πάνυ πολὺν τὸ ὕψος. διὸ καὶ δοκεῖν ἄχρισ οὐρανοῦ ἦκειν.“

⁹²² Овај конкретни план се одражава у дословно казаном или у неком палефатовском тумачењу дословног приказа ако тај приказ садржи фантастичне елементе а битан је за историчност догађаја. Међутим ако сегмент није битан за историју, он може да постоји и само на митском плану, који се у егзегези објашњава (енциклопедијски) и не мора увијек подлијегати некој од могућих обрада, која би га превела на други план.

⁹²³ Битна разлика између Цеца и Евстатија јесте то што други разликује митску нарацију, која има сопствену унутарњу логику, од њеног алегоријског смисла који њу не прожима сву, већ само њена одређена мјеста.

осталом не преступи разумну мјеру и остане одан истинској философији, која, по том тумачењу, не подразумијева само теоријска знања највишег реда него и пожртвовано дјеловање у животу ради остварења виших циљева на благодат заједници и друштву. Таква алегореза даје крила спјеву, која му, премда се везују за сразмјерно мали дио његовог трупа, омогућују да узлети. За Цецесову свеобухватну алегорезу би се могло рећи да путем историзације и срезавања волшебности приземљује Хомера, док га алегоретски приступ попут овог код св. Евстатија узноси. Схватању да алегореза утиче на висине које досеже еп за право даје и сам Цецес кад каже у већ помињаним стиховима⁹²⁴ да свемудри (πάνσοφος) Хомер уздиже ниско, а спушта узвишено (μεταρσιοῖ τὰ εὐτελεῖ, τὰ δ' ὑψηλὰ κατάγει) и у својим алегоремама бива сјајан логограф. Из тога слиједи да тумач тих алегорема мора да врати ствари на њихово мјесто. Уколико притом у Хомеровом епу тражи рану хеленску историју, утолико то заправо значи да му је задатак да ствари „спусти на земљу“. Хераклитова алегореза у зависности од дијела којим се бави доводи до приземљења или узношења, с тим да је у дијеловима који се тичу Одисеја ријеч о другом.

На послетку не треба изгубити из вида ни општи карактер хеленске егзегезе условљен антологијама које нису само доминирале у школском подучавању, него су биле популарне и код зрелих истраживача. Хомер се, речено је већ, често тумачио на основу маркираних одјељака извучених из матичног контекста и окупљених у антологију која им нужно обезбјеђује унеколико другачији контекст у односу на матични⁹²⁵. Одисеј јунак врлине, пречишћен од својих мана и без алегорезе, свакако је у вези и са моралним начелима којима су се водили састављачи тих избора, на основу којих је лакше било усвојити ту слику, него на основу укупног епа. У прегледу је истакнуто да је усмјереност на поједине догађаје, сегменте неке епизоде, општи манир таквог образовног приступа и није ни по чему специфичност алегорезе. Наиме, управо се на егзегези *Одисеје* може увидјети да алегореза не сеже у већој мјери за деконтекстуализацијом него што је то било уобичајено. Тај општи

⁹²⁴ 1 31-34, цитирани у нап. 699.

⁹²⁵ Што не имплицира да они матични контекст нису познавали или да нису били блиски са Хомером ван антологија. Бројни коментари и схолије показују да је ријетко који дио Хомера занемарен. Но антологије издвајају популарне, „најискористљивије“ дијелове епова, оне „питко“ пакују хомерски материјал и олкшавају његов унос у језик будућих дјела, дакле оне битно усмјеравају пажњу читалаца и општу рецепцију.

образовни модел⁹²⁶ објашњава зашто је довољно издвојити низ кључних слика и на бази њиховог тумачења читав еп реконтекстуализовати. Св. Евстатије у свом коментару иде безмало од стиха до стиха, исцрпно обрађујући и митска и историјска питања, и филолошка и реторска, али за крила којима ће полетити Хомер довољно је у том мноштву свега неколико сјајних пера. Код Цецеса пак видимо изричит напор да усмјерење својих претходника на сегменте, у чему им признаје извјестан успјех, надмаши, тако што ће показати како његова линија тумачења може да разоткрије превару дубокоумног старца у готово сваком стиху.

3.4 Закључак

Остаје да закључимо да алегореза одисеје искушења инспирацију налази у старијој алегорези божанских ликова, промишљању и употреби хомерских слика и палефатовској обради одисејских наднаравних портрета, а затим и у егзегези „свештених повијести“. Најдаље до II вијека по Хр. налазимо алегоријска тумачења Одисејевих лутања као мисаоне цјелине, и то у два рукавца. Један је реторског карактера, видљив први пут код Хераклита, који се доминантно ослања на етичку егзегезу и обраде хомерских топоса, комбинујући их са познатим старијим тумачењима релевантних божанских сцена и посљедично укидајући улогу богова у Одисејевом лутању. На тој бази он образује алегоријско у *Одисеји* које се тиче постојања и дјеловања човјека у познатом свијету, оних његових димензија која су предмет посматрања психологије и антропологије. Такво предметно усмјерење и деривативна природа интерпретација (које црпу и из тумачења која нису гледала на алегоријско као на плод Хомеровог језичко-стилског избора) остају трајно обиљежје реторског становишта у алегорези. Цецес је атипичан представник те групе по томе што не држи до етичког оквира тумачења Одисејевих лутања и по томе што алегоријском прилази првенствено као скривеној и поетизованој историји. Други рукавац је теолошко-философског карактера. Каснији платоничара везују његове почетке за Нуменија и, тражећи у алегоријском објективну спону између приказаног од Хомера и више (божанске) реалности, стоје на становишту које смо раније назвали структурним⁹²⁷. Порфиријевски речено: “Ομηρος εἰκόνας

⁹²⁶ Који Хантер (HUNTER/RUSSELL 2011: 17) описује као „урастао у кости“ образоване елите.

⁹²⁷ В. II 1.3₅ за могућа становишта у алегорези.

τῶν θειοτέρων ἤνίσσεται⁹²⁸. У одисеји се по тим тумачењима огледа однос оностраног и ононостраног и путање душе у њима, божанска промишљеност која иза свега стоји, сотириолошка и есхатолошка питања. Овим радом обухваћени аутори унутар истог од два „рукавца алегорезе“ значајно се разликују у свом приступу *Одисеји* и извођењу егзегезе, особито у начину везивања алегоријског за Хомеров текст. Разлике су осим личним стилем и мотивима с којима тумач приступа егзегези условљене и његовим доживљајем спјева и врсте добробити која се од Хомерове пјесме у начелу очекује.

⁹²⁸ Док се за Плотина, зачетника школе, чини да није био чврстог увјерења да митске приче одражавају структуру божанске стварности и да је тумачењу мита приступао превасходно са педагошког становишта, Прокло, видјели смо (II 2.24), алегоријском, на општем плану, приступа не само са структурног него и са мистичког становишта.

IV Закључно разматрање

Главни закључци су изложени по појединачним потпоглављима (II 1.3: о дефинисању алегорезе; II 2.27: о традицији алегоријских тумачења; II 3.5: о терминима у алегоријским тумачењима; III 1.3: о приступу тумача *Одисеје*; III 2.10: о садржају тумачења *Одисеје*; III 3.4: о развоју тумачења *Одисеје*). Овдје се ваља укратко осврнути на оно што је, по тим раније предоченим налазима, битно за разумијевање алегоријских тумачења *Одисеје* и њиховог значаја, те назначити нека отворена питања.

1. **Сазнајна позадина:** Алегореза *Одисеје* се ослања на резултате примишљања и истраживања митско-пјесничког материјала као најстаријег извора за представе људе о боговима и свијету, о историјском и заградном животу.

Видјели смо да су предрадње за тумачења *Одисеје* која смо у раду анализирали одрађене у домену који би се данас означио научним у ширем смислу: философским, теолошким, космолошким, историјским, психолошким, антрополошким, лингвистичким, књижевнотеоријским. Божанско је прва брига не само алегорезе него и примишљања човјека и свијета уопште. Испитивање историјског у миту срећемо са првим напорима да се опишу људска дјела у времену, у склопу чега су и многи чудесни ликови објашњавани као прикази обичних са необичним особинама или прикази природних појава и специфичних локација. Платонов Сократ упућује чувени позив да се популарна монстрологија усмјери на чудовишно у човјеку и наводи разговор ка митским сликама као одразу душе и душевних процеса. Осмишљавање појединих митско-поетских слика у свјетлу ритуала и поређења са митовима других култура нису ријетке праксе. Тумачење имена у склопу митске приче виђено је од најранијих времена као средство да се расвијетли њен првобитни смисао. Ниједан од тих приступа није ни до данас у науци одбачен, с тим што су, разумије се, многа открића у протеклом времену омогућила да се ти приступи изоштре, ставе на чврсте или бар чвршће основе и учине поузданијим. С данашњег аспекта би првонабројане „научне“ егзегезе ваљало раздвојити од књижевног тумачења. Но премда ми не доживљавамо Хомера као поетску енциклопедију, као таквог га третирамо кроз разне дисциплине и ту дисциплинарност није упутно уносити у антички поредак. Анализа овдје обрађених извора потврдила је да су се многи закључци различито усмјерених тумача (како оних који су првобитно посматрали пјесника као пуки извор, тако и оних који су се

бавили његовим наумом) преплитали и на послјетку слили у уџбенике и приручнике који су поучавали о пјеснику Хомеру и његовој *Одисеји*, као што показују схолије и тумачења Хераклита, Цецеса и св. Евстатија. И не само да су тамо сабрана тумачења по поријеклу диспаратна, него су и набројани тумачи самосвојни у еклектицизму и доживљају Пјесника.

2. **Религиозна позадина:** Алегоријска рецепција *Одисеје* мијења карактер у првим вијековима хришћанске ере. Постоји тенденција да се она приближи рецепцији везаној за „свештене повијести“, које су у цјелини тајанствене. У религиозно-философским круговима одисеја се тумачи као прича о искушењима и спасењу душе.

На који начин и у којој мјери је религијско искуство утицало на алегорезу остаје најтеже докучив аспект, особито стога што је оно у том домену тешко разлучиво од философских учења и чини се да философија говори језиком мистерија, колико и мистерије језиком философије⁹²⁹. Но може се бар закључити да приповијест која цијела говори на тајанствен начин проистиче из доживљаја тајанства и неке врсте култивисаног односа са њим. Сматрамо да објашњење за чињеницу да се Хомер у позној антици приближава тој категорији (а понегдје у њу бива и укључен) треба тражити у измијењеној улози текста, који постаје централна тачка не више само културног, него и религијског распознавања и разграничења наметнутог јеврејском и хришћанском религијском искључивошћу. Њихови централни текстови, кроз које су се те заједнице самодефинисале, били су религијски. Рани хришћани су оцјењивали и дјела хеленских пјесника и философа као да је ријеч о паганским „светим писмима“ и „светим учитељима“. Дио Хелена је на њих и сам стао гледати тако (гностичке и сродне струје). Чини се да су и новоплатоничари из сродних разлога држали високо само до Платона⁹³⁰ и *Халдејских пророчанстава* и донекле изнуђено Хомера. Наиме, како је у раду изложено, поједини истраживачи су примијетили да на централни културни значај Хомера новоплатоничари реагују срчаније тек кад су се суочили са хришћанским присвајањем његовог дјела, које га је лишавало везе са хеленским поимањем божанства. Као одговор на потенцијални „губитак“ пјесника над пјесницима, они га „оживљавају“ као спис о божанским питањима. У овом раду није било простора да

⁹²⁹ В. у II 1.2.1 наведену Буркертову подјелу свештених повијести (ιεροὶ λόγοι). Можда је природније језик философије описивати као учени језик, односно језик на коме се промишља стварност у неком одређеном времену, па је на тај начин и лакше схватити тај однос.

⁹³⁰ И то у првом реду до његовог *Тимеја* који говори о стварању свијета. В. III 1.2.2.

се ближе размотри алегореза у свјетлу традиције свештених повијести (ἱεροὶ λόγοι), нити да се систематично истраже специфични утицаји различитих култова и философско-религиозних кругова. Премда смо се трудили да укажемо на постојање и значај тих димензија, њихова систематска обрада остаје у задатак некој будућој студији.

3. **Одисеја као тезаурис:** На уобличавање алегорезе спјева пресудно је утицао сам карактер спјева који се од давнина описује као етички. Одисејске слике о којима се расправљало као о парадигмама и њихова илустративна употреба нису само обезбиједили грађу за поједина алегоријска тумачења, већ су одредили и шири контекст у који се уклопила алегореза другачијег поријекла.

Упоредо са проучавањем богова, историје, назора и херојских образаца код Хомера, његово дјело је и као пјесничка творевина било и остало предмет сталне критике и промишљања у ученим круговима. Но, у исто вријеме, Хомерово пјесништво се без прекида његује као општа образовна основа, као језичко-културно благо. На Хомеру се проговарало и описмењавало, на његовим еповима калили су се памћење и мисао. Хомерске слике су тако постале незаобилазна општа мјеста, велелепна одморишта за језик и полазишта за даљи развој мисли, најпродорнији дио хеленског појмовног корпуса. Више од митских слика богова (општег егзегетског изазова), овакав живот *Одисеје* – као сликовног тезауруса, који се наметао када је ријеч о спашавању од пропасти, о човјеку у злослутном окружењу, у туђем свијету, на мети искушења – учинио је да се она у описаној погодној клими позне антике „сва“⁹³¹ претвори у алегоријску причу, по обрасцу који су нудиле свештене повијести, а у појединим круговима и задобије статус „свете књиге“. Уз бројне учењачке теорије које су се огледале на Хомеру, и тумачења *Хомером* постају тумачења *Хомера*, чиме пјесник, као популарно оруђе за обликовање (мисли и духа) на коме су се усјекли трагови дуготрајног и интензивног рабљења, бива и сам преобликован. На том аспекту требало би да инсистирају даља истраживања и испрате засебно алегоријску рецепцију *Илијаде*, јер је он, врло вјероватно, најодговорнији за разлику у рецепцијама два епа. Тако Хераклит кад тумачи *Илијаду* (6-59) као централне теме третира акције богова, а не јунаке или рат под Тројом. Он и каже да Хомер исказује своју философију у *Илијади*

⁹³¹ А видјели смо да Хераклит заправо даје синтезу старијих тумачења мита (углавном богова) и овлаш попуњава „празнине“ не би ли показао да су Одисејева лутања у цјелини заправо алегоријски исказана философија.

кроз богове⁹³², а у *Одисеји* кроз Одисеја⁹³³. Требало би затим ближе осматрити и новоплатоничарска тумачења *Илијаде* и утврдити да ли је рецепција Одисеја (који у хомерском епу стално плови границом између оностраног и ононостраног) као душе пресудно утицала да се код њих и рат под Тројом попне на ниво сукоба душа или је посриједи другачији, *Илијади* иманентан развој. Дакако, могуће је да у томе и не треба тражити „развој“, ако би се могло показати да је из позноплатонистичке перспективе било природно у сваком тексту који одражава божански поредак видјети фигуру човјека као душу⁹³⁴.

Овдје дату анализу Одисејевих лутања и алегоријски тезаурус⁹³⁵ такође би ваљало допунити експлицитном алегорезом преосталих дијелова епа. То би даље пружио основ да се боље процијени и разумије продуктивна рецепција, па и имплицитни трагови алегорезе, те њихова интеракција. Како год судили о овим „аветима *Одисеје*“ оне су опчиниле (или су мучиле) велики број познавалаца Хомера који су и сами били ствараоци. У мјери у којој је *Одисеја* обиљежила њихово дјело и мисао, наћи ћемо код њих и одисејске авети. Неријетко није могуће схватити њихове алузије или хомерске обраде ако се не познаје интерпретација (хомерски мисао) с којом се поигравају или на коју озбиљно ослањају своју мисао⁹³⁶. Дакле, то поље утицаја алегоријске егзегезе на стваралаштво заслужује да добије већу пажњу⁹³⁷. Вриједило би обратити пажњу не само на одјеке хомерске алегорезе у дјелима која на овај или онај начин комуницирају с Хомером, него и на дјела која

⁹³² 60.1: Ἄρ' οὐκ ἀπόρη δι' ὅλης τῆς Ἰλιάδος συνάδουσα καὶ διηγετικὴ ἡ Ὀμήρου φιλοσοφία, ἐν ἧ τὰ περὶ θεῶν ἠλληγόρησε;

⁹³³ 70.2: πάσης γὰρ ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι τὸν Ὀδυσσεῆα παραστησάμενος ἑαυτῷ διὰ τοῦτο πεφίλοσόφηκεν, ἐπειδὴ τὰς ἐκνεμομένας τὸν ἀνθρώπινον βίον ἤχθηρε κακίας.

⁹³⁴ За испитивање те тезе било би битно и Филоново дјело, а резултати релевантни и за коментарисани однос између његовог тумачења библијских праотаца и тумачења Одисеја-душе.

⁹³⁵ Мисли се на издвојене кључне појмове хомерске епизоде са појашњењима из тумачења сабраним након сваке обрађене епизоде у III, у завршним потпоглављима насловљеним *Алегоријска семантика* (**Семантичко поље кључних појмова*). Дати приказ могао би представљати основу неког будућег цјеловитог алегоријског тезауруса *Одисеје* (гдје би требало детаљније означити мјеста појмова и објашњења у изворном тексту), који би знатно олакшао коришћење тог материјала.

⁹³⁶ Један од примјера је и наведени пасус Климента Александријског (II 2.25). Популарност одисејских слика код ранохришћанских писаца, како грчких тако и латинских, нуди мноштво сличних примјера гдје се реторска поента не може у потпуности схватити без егзегетске позадине. Међу писцима византијског периода могу се наћи многи слични примјери, с тим што рецепција Хомера у византијском периоду још није добила озбиљну и систематску пажњу.

⁹³⁷ Ту се намеће и питање Вергилија и евентуалних одјека хомерске егзегезе код њега, као и потенцијалних утицаја на његову рецепцију.

можда настоје да призову ту врсту тумачења⁹³⁸. Како су многе од обрађених епизода биле популарни мотиви у сликарству и вајарству, наша анализа може пружити добар ослонац и онима који би у ликовним представама потражили евентуалне одразе алегоријске рецепције⁹³⁹. Треба истаћи и да су Цецесова и Евстатијева дјела о Хомеру у великој мјери неистражена. Ако би ова студија допринијела дубљем интересовању за њихов коментаторски рад (за особености у приступу Пјеснику, у излагању и језику, у избору из старе хомерске критике и у њеном коришћењу), за улогу коју су ти коментари одиграли у свом и потоњем времену, за публику којој су се обраћали, а посредно и за саме ауторе као историјске личности и друга дјела из њиховог опуса, био би то важан допринос.

4. **Алегореза *Одисеје* у Византији:** У очима византинаца Хомера су алегоријска тумачења чинила већим пјесником, *Одисеју* допадљивијом а оно што се могло научити из спјева кориснијим.

Намеће се питање византијске конзервације резултата античке хомерске алегорезе. Када се осим чувеног „пчелињег обрасца“⁹⁴⁰ за приступ литератури (који подразумијева критичко читање и пробирање душекорисног) усвајају и резултати паганске алегорезе, то не бива с разлога да би се Хомер учинио прихватљивим, јер за отворено селективни приступ читању алегореза није никаква неопходност. У култури гдје доминантно мјесто има реторско образовање, стари писци се изучавају у првом реду да би се постало бољим писцем и(ли) бесједником. У томе, чини нам се, треба тражити и објашњење за еклектичност како позноантичких хомерских коментара који не осјећају дуг према некој одређеној божанској истини о којој Хомер говори⁹⁴¹, тако и византијских који не мисле да Хомерови богови имају

⁹³⁸ Како је раније наведено, Парменидови и Емпедоклови фрагменти већ су подвргнути таквој пажњи (PRIMAVESI 2005), а предложено је да треба детаљније осмотрити из тог угла и Клеантову *Химну Зевсу* (MOST 2010).

⁹³⁹ С друге стране, представу о алегорези би свакако употпунила и анализа начина на који су та дјела комуницирала са гледаоцима.

⁹⁴⁰ Већ помињана препорука св. Василија Великог, *De legendis gentilibus libris*, 4.41-48: „[Незнабожачким] дјелима (τῶν λόγων), дакле, треба да приступамо сасвим у складу са обрасцем који нам нуде пчеле (κατὰ πᾶσαν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα). Наиме, ни пчеле не лете сваком цвијету без разлике, нити прежу да покупе све са оних цвјетова на које слете, него пошто узму колико је потребно за њихову дјелатност (ἐπιτήδειον πρὸς τὴν ἐργασίαν), с остатком се драге воље растану. И ми ћемо, ако смо цјеломудрени, из њихових дјела усвојити оно што нам је блиско (οἰκεῖον ἡμῖν) и што је у сагласју с истином (συγγενὲς τῇ ἀληθείᾳ), а преостало заобићи (ὑπερβησόμεθα).“

⁹⁴¹ Битно је да не приказује неморал и не унижава богове, ма о којима и каквима да јесте или није ријеч, као код Хераклита. Насупрот томе новоплатоничари имају одређен концепт богова/божанског.

везе са истинитим Богом. Наиме, св. Евстатије за одисејске епизоде даје више тумачења и не бави се њиховом међусобном помирљивошћу⁹⁴², не осјећа „потребу“ да дефинише и одреди шта је Хомер тачно мислио и нема проблем са дисјункцијом између датих тумачења као да је свеједно које од њих је тачно. Кључно је што то за њега није проблем, а често је и предност, јер је та егзегеза у реторски обојеној култури прије свега материјал за неко будуће писано дјело или говор (било као инспирација, било као алузија исказа, било као грађа исказа⁹⁴³). Постојање интерпретативних опција чини хомерску слику реторски „употребљивијом“. То је, слутимо, и разлог зашто су од раних времена поједине врсне реторске обраде хомерских слика „лако“ прионеле на саму слику и од ње постале нераздвојне, па су као такве утицале на тумачење и схватање самог Хомера. Очувана традиција алегорезе Хомера међу хришћанима византијског периода тиче се, дакле, привлачности и „употребљивости“ тих тумачења када треба изразу дати хомерску боју, димензију или јачину, када извјесној личности треба дати узвишеност, непоколебљивост и силину духа једног Одисеја-философа, одређеном искушењу злокобну упечатљивост неке од одисејских немани⁹⁴⁴. Захваљујући алегоријским тумачењима *Одисеја*, постаје синтеза одавно присвојене хеленске учености, а „хомерологија“ наука о дубинама хеленске поетске и философске мисли и укупног просветитељског искуства. Тиме је Хомер постао шкриња у којој су се чували најразличитији и најнеобичнији породични бисери, у коју је било цјелисходно завирити кад год је требало засијати.

5. Алегореза *Одисеје* и савремени приступи: Модерни тумачи поклањају немалу пажњу истраживању пра-смисла појединих сегмената *Одисеје* и увјерењима старијим од Хомера о којима спјев свједочи. Дубљи смисао Одисејевих лутања није напуштена тема.

Оно што смо у уводу назвали аветима *Одисеје* а у главном дијелу рада подробно описали зачуђујуће су препознатљиви ликови. Поједине начелне сличности са модерним тумачењима обиљеженим компаративном методом,

⁹⁴² Код Цецеса је то унеколико другачије, јер њега занима Одисеј као историјска личност односно реконструкција праве верзије догађаја и та може бити само једна ако се са сигурношћу о њој зна. Ипак тамо гдје нешто има допадљиву другу значењску димензију, која се може поменути као (бонус) играрија пјесника и може да не омете реални ток радње, да сапостоји уз стварносно значење, он ће је навести.

⁹⁴³ У појединим случајевима то је и исходна тачка тих тумачења тако да се круг затвара.

⁹⁴⁴ Такву употребу је могуће на више мјеста посвједочити и у писмима самог св. Евстатија.

психоанализом или студијама ритуала упућују да алегорезу треба посматрати на озбиљнији начин него што је то обично случај. Иако су и све модерне научне теорије у кључу којих се разматрао мит и митоносно пјесништво условљене и обојене конкретним историјским и мисаоним контекстом у коме су се развиле, говорити о условима који су подстакли њихов развој није исто што и испричати причу о њиховим резултатима. Пракса је да се истраживачи више усредсређују на личност античких тумача, околности у којима су они дјеловали и учења којима су били блиски него на саме резултате тумачења и њихов евентуални значај. Модерни тумачи и пратећи контексти у том смислу обично уживају поштеду. У њиховом случају су тумачења та која доспијевају у жижу интересовања а не личност, пориви, духовни видици или шира убјеђења аутора⁹⁴⁵, што ствара утисак о већем јазу од оног који објективно постоји. Неспорно је да у самом предмету – спјеву *Одисеја* – постоје слојеви који драже егзегетске походе зарад раскопавања и проналаска оног вриједног што се под тим наслагама можда крије. У различитим историјским периодима, сложене околности и истакнути појединци одређују начине раскопавања, осмишљавање слојева и оно што се држи за вриједно.⁹⁴⁶

⁹⁴⁵ Осим као предмет посебних студија које се могу у некој мјери позабавити тим питањима. У том смислу су занимљиви историјски прегледи изучавања митологије: DE VRIES 1961 (од антике до двадесетог вијека), MELETINSKI 1983, Чапо 2008.

⁹⁴⁶ Но неки оновремени походи као да слуте исту ону позадину коју ововремене студије описују. Уп. поједине тезе у FRAME 1978 које се односе на „повратак у живот и свјетлост“ као један од значајних праконцепата који су утицали на генезу *Одисеје*, о чему би свједочила етимолошка веза $\nu\acute{o}\varsigma$ и $\nu\acute{\epsilon}\omicron\rho\alpha\iota$ коју аутор настоји да докаже, а које Хомер није био свјестан (у епилогу повезује Платонову пећину с истим концептом), те у SEGAL 1994 (нпр. на стр. 62-63: „Путовање одводи Одисеја у подручја иначе недоступна обичним људима која су створена снагом уобразиље поетског, митотворног ума. У том смислу, као што сам сугерисао, путовање се може тумачити као пробијање човјека ка сопственом унутрашњем свијету до нивоа које он не може досегнути просто путем разума, будног живота или свакодневних активности његовог земаљског постојања (Итака). Свака од ових области има засебан низ ликова, али их повезује Одисејев повратак; заправо је он једина личност која прелази из једне области у другу (а мора постојати само једносмјерни пролаз). Његово путовање и његова личност везују два свијета. [...] Не бих да тврдим да би сва значења и тумачења на која указује овај есеј могла бити плод Хомерове свјесне ‘намјере’. Хомер не располаже концептом, па ни рјечју за несвјесно (*the unconscious*), а немоли за ‘сопство’ (*self*). Но чињеница да их он није могао именовати не значи да они нису за њега постојали на неком нивоу.”). В. и Лома 2008 о епизоди са Сиренама као израслој из представа о загробном животу јунака, при чему би и Киркино (и Калипсина) острво било одраз исте врсте „загробне луке“. Занимљива за поредбу била би и старија дјела попут USENER 1896 и GÜNTERT 1919. Рјеђе су студије попут AUSTIN 1975 које заговарају неку врсту отворене симболичке интерпретације Хомерове поетске замисли.

На крају, може ли се рећи да су овдје обрађена тумачења промашила тему *Одисеје*? Тешко је отети се утиску да нисмо много рекли чак и ако допустимо да су она углавном остала у теми, а закључимо да нису вјерно испратила то што пјесма говори. То не значи да су тумачења погодила оно што се обично и не без разлога држи за мету, али у мети се и крије проблем алегоријског. Наиме, проста је чињеница да текст може да мучи, прогања читаоца, нашу мисао, може да се указује другачијим под одређеним околностима, као Ахил Патроклу у помињаној епизоди⁹⁴⁷. Сличне појаве могуће је уочити и код других значајних творевина које нас уздижу управо зато што искушавају наше снаге. Донекле би се могло рећи и да је у природи дјела која изазивају алегоријско тумачење управо то да нас превазилазе, да превазилазе наше видике а при том нам допуштају да осјетимо или доживимо то што не видимо. Такав осјећај или доживљај неријетко буди слутњу, визију недоступног. Неухватљиви обриси затим воде у промишљање, а оно у тим условима гради себи којекакве протезе и помагала да би се пропело. И онда смо ту. У алегорези.

⁹⁴⁷ Стихови II 30-35, наведени у II 1.2.6.

V Литература

A) Извори*

Антистен (фрагменти):

GIANNANTONI, Gabriele (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1990.

Дервенски папирус:

TSANTSANOGLOU, Kyriakos/PARÁSSOGLU, George M. (edd.), *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006.

Евстатије Солунски, Опаске уз Хомерову „Илијаду“:

VAN DER VALK, Marchinus (ed.): Eustathius Archiepiscopus Thessalonicensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, I-IV, Leiden 1971, 1976, 1979, 1987.

Евстатије Солунски, Опаске уз Хомерову „Одисеју“:

STALLBAUM, Johann Gottfried (ed.), *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*, Vol. 1 and 2, Cambridge 2010 [репринт издања из 1825 (I) и 1826 (II)].

PONTANI, Filippomaria (ed.), „Il proemio al « Commento all'Odissea » di Eustazio di Tessalonica (con appunti sulla tradizione del testo)“, *Bollettino dei Classici*, 2000.

Јован Цецес, Алегорије „Одисеје“:

HUNGER, Herbert (ed.), *Johannes Tzetzes: 'Allegorien zur Odyssee [ν-ω]'*, in *Byzantinische Zeitschrift* 48, 1955.

___ *Johannes Tzetzes: 'Allegorien zur Odyssee [α-μ]'*, in *Byzantinische Zeitschrift* 49, 1956.

Јован Цецес, Схологије уз Алегорије „Илијаде“:

MATRANGA, Petrus (ed.), *Anecdota graeca*, Roma 1850.

Корнут, Преглед предања о хеленским боговима:

LANG, Carolus (ed.), *Cornuti Theologiae Graecae Compendium*, Leipzig 1881.

Кратес из Малоса (фрагменти):

BROGGIATO, Maria (ed.), *Cratete di Mallo: I frammenti. Edizione, introduzione e note*, La Spezia 2001.

Михајло Псел, Надгробна бесједа Никити:

[SATHAS] Σάθας, Κωνσταντίνος, *Μιχαήλ Ψελλού ιστορικοί λόγοι επιστολαί και άλλα ανέκδοτα*. Εν Παρισίοις 1876.

Порфирије, О пећини нимфи у „Одисеју“:

NAUCK, August (ed.), *Porphyrii Philosophi Platonici opuscula selecta: De antro nympharum*, Leipzig 1886.

SEMINAR CLASSICS 609, State University of New York at Buffalo (edd.), *Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey*, Buffalo 1969.

Порфирије, О Стигу:

CASTELLETTI, Cristiano (ed.), *Porfirio. Sullo Stige*, Milano 2006.

Порфирије, Хомерска питања (везана за „Илијаду“):

MACPHAIL JR., John A. (ed.), *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary*, Berlin/New York 2011.

Предсократовци (фрагменти):

DIELS, Hermann/KRANZ Walther (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Berlin (I)1960, (II)1959, (III)1956.

Прокло, *Коментар уз Платонову „Државу“*:

KROLL, Wilhelm (ed.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, Leipzig (1) 1899; (2) 1901.

Псеудо-Плутарх, *О Хомеру*:

KINDSTRAND, Jan Frederik (ed.), [Plutarchus] *De Homero*, Leipzig 1990.

Стоици (фрагменти):

VON ARNIM, Hans (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta I-IV*, Stuttgart 1964 [репринт издања из 1903 (II, III), 1905 (I) и 1924 (IV)].

Схолије уз „Граматику“ Дионисија Трачанина:

HILGARD, Alfredus (ed.), *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*, Leipzig 1901.

Схолије уз „Одисеју“:

DINDORF, Wilhelm (ed.), *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, Oxford 1855.

PONTANI, Filippomaria (ed.), *Scholia Graeca in Odysseam I. Scholia ad libros α-β*, Roma 2007.

Хераклит, *Хомерски проблеми (у вези с Хомеровим алегоријама о боговима)*:

BUFFIÈRE, Félix (ed.), *Héraclite. Allégories d'Homère*, Paris 1962 [уп. PONTANI 2005].

Хомер, *Одисеја*:

VON DER MÜHLL, Peter (ed.), *Odyssea*, Basel 1962.

* Изворни текстови који се цитирају или обрађују у раду а нису наведени на овом списку консултовани су преко дигиталне библиотеке *Thesaurus Linguae Graecae*. Дјела су углавном цитирана према насловима у латинској варијанти усвојеној у TLG или, ако наслови нису уврштени у тај корпус, у латинској варијанти устаљеној у модерним издањима и секундарној литератури. Такав избор вођен је жељом да олакша читаоцу долазак до самих изворних текстова, као и сналажење у пратећој литератури, с обзиром на то да грчки наслови, као ни одговарајући српски, нису стандардизовани.

Б) Секундарна литература

Βακάρος, Δημήτριος (εποπτεία); Κοντάκης, Χριστόφορος (επιμέλεια), *Άγιος Ευστάθιος. Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου (7-9 Νοεμβρίου 1988)*, Θεσσαλονίκη 1989.

Βασιλικοπούλου-Ιωαννίδου, Αγνή, *Η Αναγέννησις τῶν γραμμάτων κατὰ τόν ιβ' αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Όμηρος*, Αθήνα 1972.

Κουρούσης, Σ. Ι., *Μανουήλ Γαβαλάς εἶτα Μαθαῖος Μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60), Α', τὰ βιογραφικά*, Αθήνα 1972.

*

Афонасин, Евгений Васильевич, 'Папирус из Дервени', *ΣΧΟΛΗ* II/2: 310-335, 2008.

Веселовски, Александар Н. [Веселовский, Александр Николаевич], *Историјска поетика* (прев. Радмила Мечанин), Београд 2005. [изворник: *Историческая поэтика*, ред., вступ. ст. и прим. В. М. Жирмунского, Санкт-Петербург 1940].

Деретић, Ирина, „Звер и човек у човеку“, *Филозофски годишњак* (Бања Лука, год. IV), бр.4: 269-290, 2006.

___ *Платонова филозофска митологија*, Београд 2014.

Димон, Жан-Пол [Dumont, Jean-Paul], *Античка филозофија* (прев. Иван Вуковић), Сремски Карловци/Нови Сад 1990. [изворник: *La philosophie antique*, Paris 1962]

Јелић, Војислав (превод, предговор и напомене), *ПРОГΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ρετορα Αφтонија – Припремне вежбе за беседнике*, Нови Сад/Београд 1997.

Кубат, Родољуб, „Алегореза у платонистичкој традицији“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 14: 7-16, Београд 2013.

— *Траговима Писма II. Стари Савез: рецепција и контексти*, Београд 2015.

Лејкоф, Џорџ [Lakoff, George]/Џонсон, Марк [Johnson, Mark], „О појмовној метафори“ (прев. Андријана Броћић) // Расулић, Катарина/Кликовац, Душка (ур.), *Језик и сазнање. Хрестоматија из когнитивне лингвистике*, Београд 2014. [изворник: *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999: 45-73]

Марковић, Миодраг, „Култ и иконографија светог Евстатија Солунског у средњем веку“, *Ниш и Византија*, осми научни скуп (зборник радова), Ниш 2010.

Пападопулос, Стилијан [Παπαδόπουλος, Στυλιανός], *Од апостолских ученика до Никеје. Патрологија I: Увод, II и III век*, Београд 2012 [изворник: *Πατρολογία Α', Αθήνα 1986*].

Пилиповић, Јелена, „Поетика хипоноје: Проклов неоплатонистички модел вишезначног читања“, *Компаративна књижевност: теорија, тумачења, перспективе* (зборник радова, прир. А. Марчетић/З. Бечановић Николић/В. Елез), Београд 2016: 403-413.

Радуловић, Немања, „Симболични снови у усменој епици“, *Књижевна историја*, XXXV, 119: 25-46, 2003.

Ристовић, Ненад, *Старохришћански класицизам: позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд 2005.

Чапо, Ерик [Csapo, Eric], *Теорије митологије* (прев. Данијела Стефановић), Београд 2008 [изворник: *Theories of Mythology*, Oxford 2005].

Шијаковић, Богољуб, *Mythos, physis, psuche: Огледање у предсократовској „онтологији“ и „психологији“*, Београд/Никшић/Подгорица 2002².

Шијаковић, Јована, „Βασιλικὸν πρᾶγμα: Свети Евстатије Солунски о смислу изучавања Хомера“, *Антика и савремени свет: научници, истраживачи, тумачи* (зборник радова, прир. Ксенија Марицки Гађански), Београд 2013: 447-462.

*

Algra, Keimpe, „Comments or Commentary? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*“, *Mnemosyne*, 54/5: 562-581, 2001.

— „Stoic Theology“ // Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003: 153-178.

Alt, Karin, „Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios“, *Hermes*, 126/4: 466-487, 1998.

Austin, Norman, *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*, Berkeley/Los Angeles/London 1975.

Barberà, Pau Gilabert, „Eros in the Physics of Ancient Stoicism (Why did Chrysippus think of a cosmogonal fellatio?)“, [English translation of article originally published in Catalan in *Itaca, Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, I: 81-106, 1985, made available by University of Barcelona Digital Repository], URL = <http://hdl.handle.net/2445/12092>.

Baron, John, „Pythagorean Allegory“ (Review of Détienne 1956), *The Classical Review*, 14/1: 25-26, 1964.

- Bartelink, Gerard J.M., „Homer“ // Ernst Dassmann (ed.), *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XVI, Stuttgart 1994.
- Barton, Tamsyn, *Ancient Astrology*, London 1994.
- Barwick, Karl, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin 1957.
- Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.
- Berdozzo, Fabio, [Einführung] // NESSELRATH 2009: 3-27.
- Bernard, W., *Spätantike Dichtungstheorien: Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990.
- Berthelot, Katell, „Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition“ // Finkelberg/Stroumsa (edd.), *Homer, the Bible, and beyond: literary and religious canons in the ancient world*, Leiden/Boston 2003.
- Betegh, Gábor, *The Derveni Papyrus. Cosmology Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Blanc, Alain, „Étymologie de ἀπηνής et προσηνής“, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 59: 255-263, 1985.
- „Formes de la racine *h2en- ‘consentir’: une concordance gréco-germanique“, *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, 90/1: 179-229, 1995
- Bloch, René, „Alexandria in Pharaonic Egypt: Projections in De Vita Mosis“, *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, 24: 73-88, 2012.
- Blönnigen, Christoph, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992.
- Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main 1979.
- Böhme, Joachim, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Leipzig 1929.
- Borgen, Peder, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, Leiden 1997.
- Boyancé, Pierre, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs, études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris 1936.
- Boyarin, Daniel, „Origen as Theorist of Allegory: Alexandrian Context“ // COPELAND/STRUCK 2010: 39-54.
- Boys-Stones, George R. (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford 2003.
- „The Stoics’ Two Types of Allegory“ // BOYS-STONES 2003: 189-216.
- „Cornutus und sein philosophisches Umfeld: Der Antiplatonismus der Epidrome“ // NESSELRATH 2009: 141-161.
- Brakke, David, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard 2012.
- Brisson, Luc, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* (transl. by Catherine Tihany), Chicago 2004.
- Brittan, Simon, *Poetry, symbol, and allegory: interpreting metaphorical language from Plato to the present*, Charlottesville 2003.
- Broggiato, Maria, *Cratete di Mallo: I frammenti* [Introduzione xiii-lxv], La Spezia 2001.

- ___ „The Use of Etymology as an Exegetical Tool in Alexandria and Pergamum: Some Examples from the Homeric Scholia“ // NIFADOPOULOS 2003: 65-70.
- Browning, Robert, „Homer in Byzantium“, *Viator*, 6: 15-33, 1975.
- ___ *Studies on Byzantine History, Literature and Education* [X: „The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century“, првобитно објављено 1962 (*Byzantion*, 32: 167-202) и 1963 (*Byzantion*, 33: 11-40)], London 1977.
- ___ „A Fourteenth-Century Prose Version of the *Odyssey*“, *Dumbarton Oaks Papers, Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, 46: 27-36, 1996.
- Budelmann, Felix, *Classical Commentary in Byzantium: John Tzetzes on Ancient Greek Literature* // Gibson, R. K./Kraus, Shuttleworth C. (edd.), *The Classical Commentary*, Leiden/Boston/Köln 2002.
- Buffière, Félix, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
- Burkert, Walter, „La Genèse des choses et des mots: Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle“, *Les Études philosophiques*, 4: 443-455, 1970.
- ___ *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard 1972. [прерађено и допуњено издање студије првобитно објављене на њемачком језику *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962]
- ___ *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1990.
- ___ *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 2011² (прво издање 1977).
- Castelletti, Cristiano, *Porfirio. Stullo stige* [Introduzione, 15-88], Milano 2006.
- Caswell, Caroline P., *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden 1990.
- Califf, David J., „Metrodorus of Lampsacus and the Problem of Allegory: An Extreme Case?“, *Arethusa*, 36/1: 21-36, 2003.
- Cesaretti, Paolo, *Allegoristi di Omero a Bisanzio. Ricerche ermeneutiche (XI-XII secolo)*, Milano 1991.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1968-1980.
- Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.
- Collobert, Catherine/Destrée, Pierre/Gonzalez, Francisco J. (edd.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden/Boston 2012.
- Cook, John Granger, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2004.
- Copeland, Rita/Struck Peter T. (edd.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge/New York 2010.
- Coulter, James A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.
- Crome, Peter, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München 1970.
- Dahan, Gilbert / Goulet, Richard, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Etudes sur la poétique et l'herméneutique de „allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris 2005.

- Dawson, David, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley/Los Angeles/London 1992.
- de Lubac, Henri, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Première Partie (I,II), Paris 1959.
- de Vaan, Michiel Arnoud Cor, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden/Boston 2008.
- de Vries, Jan, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg/München 1961.
- Delatte, Armand, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.
- Deretić, Irina, „Da li nam je hermeneutika uopšte potrebna: Platon o umeću tumačenja“, *Filozofija i društvo*, 2: 214-228, 2011.
- Détienne, Marcel, *Homère, Hésiode et Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles-Bercham, 1962.
- Dickey, Elenor, *Ancient Greek Scholarship*, Oxford 2007.
- Dihle, Albert, „Studien zur Homer-allegorese“ // Reichel, M. / Rengakos, A. (Edd.), *Epea pteroenta – Beiträge zur Homerforschung: Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag*, 2002: 35-52.
- Dillon, John, „Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis“ // Harris, R. Baine (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, New York, 1976: 247-262.
- ___ *The Middle Platonists*, London 1977.
- ___ „Ganymede as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo?“, *The Classical Quarterly*, 31/1: 183-185, 1981.
- Droge, Arthur J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.
- Edmonds III, Radcliffe G., *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*, Cambridge 2013.
- Edmunds, Lowell, „The Genre of Theognidean Poetry“ // FIGUEIRA/NAGY 1985: 96-111.
- Emilsson, Eyjólfur, „Porphyry“ // Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/porphyry/>, 2011.
- Festugière, André-Jean, *Proclo. Commentaires sur la République* [Tome I, Introduction], Paris 1970.
- Figueira, Thomas J./Nagy, Gregory (edd.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*, Baltimore 1985.
- Finkelberg, Areyeh, „On the Unity of Orphic and Milesian Thought“, *The Harvard Theological Review*, 79/4: 321-335, 1986.
- ___ *The Milesian Ideas of God, Soul, and the World*, рад изложен на: The International Association for Presocratic Studies, Theme: Ionian Philosophy and Science, Brigham Young University, Provo, Utah, USA, June 23-27, 2008, доступно на: <http://presocratic.org/pdf/finkelberg.pdf>
- Finkelberg, Margalit/Stroumsa, Guy Gedaliahu (edd.), *Homer, the Bible, and beyond: literary and religious canons in the ancient world*, Leiden/Boston 2003.

- Ford, Andrew, „Performing Interpretation: Early Allegorical Exegesis of Homer“ // Beissinger, M./ Tylus, J./Wofford, S. (edd.), *Epic Traditions in the Contemporary World*, Berkeley 1999.
- „The Function of Criticism ca. 432 BC: Texts and interpretations in Plato’s Protagoras“, Version 1.0, 12, *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, 2005.
- Frame, Douglas, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven/London 1978.
- Frede, Michael, *Essays in ancient philosophy*, Minneapolis 1987.
- „Chaeremon der Stoiker“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.3: 2067-2103, 1989.
- Frejdenberg, Olga M. [Фрейденберг, Ольга Михайловна], *Mit i antička književnost* (prevela Radmila Mečanin), Beograd 1987. [изворник: *Миф и литература древности*, Москва 1978]
- von Fritz, Kurt, „NOOΣ and Noein in the Homeric Poems“, *Classical Philology*, 38/2: 79-93, 1943.
- „NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides“, *Classical Philology*, 40/4: 223-242, 1945.
- „NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period“, *Classical Philology*, 41/1: 12-34, 1946.
- „Der NOYΣ des Anaxagoras“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9: 87-102, 1964.
- Gainsford, Peter, „Dyktis of Crete“, *The Cambridge Classical Journal*, 58: 58-87, 2012.
- Gärtner, Hans A., „Zetema“ // Cancik, H./ Schneider, H./ Landfester, M. (Edd.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 12/2: 778-779, Stuttgart 2002.
- Gill, Christopher, „Did Chrysippus Understand Medea?“, *Phronesis*, 28/2: 136-149, 1983.
- Glockmann, Günter, *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*, Berlin 1968.
- Goulet, Richard, „La méthode allégorique chez les stoïciens“ // J.-B. Gourinat (ed.), *Les Stoïciens*, Paris 2005: 93-119.
- Gourinat, Jean-Baptiste, „*Explicatio fabularum*: la place de l’*allégorie* dans l’*interprétation stoïcienne de la mythologie*“ // DAHAN/GOULET 2005: 9-34.
- Graham, Daniel W., „Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123“, *Classical Philology*, 98/2: 175-179, 2003.
- Gudeman, Alfred, „Λύσεις“ // Pauly, August / Wissowa, Georg / Kroll, Wilhelm (Edd.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Bd. XIII, Stuttgart 1927.
- Güntert, Hermann, *Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*, Halle (Saale) 1919.
- *Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache*, Halle (Saale) 1921.
- Hahn, R., *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tübingen 1967.
- Hammerstaedt, Jürgen, „Die Homerallegorese des älteren Metrodor von Lampsakos“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 121: 28-32, 1998.

- Hay, David M., „Philo’s References to Other Allegorists“, *The Studia Philonica Annual*, 6: 41-75, 1979-80.
- Heinemann, Isaak, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936.
- ___ „Die wissenschaftliche Allegoristik der Griechen“, *Mnemosyne*, 2/1: 5-18, 1949.
- Heinisch, Paul, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der allegorischen mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum*, Münster 1908.
- Heitsch, Ernst, „Die Argumentationsstruktur im Ion“, *Rheinisches Museum für Philologie*, 133: 243-259, 1990.
- Helmig, Christoph, „Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration: Who Is the Author of Stobaeus I 445.14-448.3 (W.-H.)?“, *The Classical Quarterly*, 58/1: 250-255, 2008.
- Hersman, Anne Bates, *Studies in Greek allegorical interpretation*, Chicago 1906.
- Heubeck, Alfred/Hoekstra Arie, *A Commentary on Homer’s Odyssey*, Vol. II, Books IX-XVI, Oxford 1989.
- Hillgruber, Michael, „Dion Chrysostomos 36 (53), 4-5 und die Homerauslegung Zenons“, *Museum Helveticum*, 46: 15-24, 1989.
- ___ *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero* (Teil I: Einleitung und Kommentar zu den Kapiteln 1-73; Teil II: Kommentar zu den Kapiteln 74-218), Stuttgart und Leipzig 1994-1999.
- Höistad, Ragnar, „Was Antisthenes an allegorist?“, *Eranos*, 49: 16-30, 1951.
- Hose, Martin, „Fragment und Kontext. Zwei Methoden der Interpretation in der griechischen Literatur“ // Holzhausen, J. (Ed.) *Ψυχή - Seele - anima: Festschrift für Karin Alt*, Stuttgart; Leipzig 1998: 89-112
- Hunter, Richard / Russell, Donald, *Plutarch: How to Study Poetry (De audiendis poetis)* [Commentary], Cambridge 2011.
- Hunger, Herbert, „Johannes Tzetzes, Allegorien aus der Verschronik“, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 4: 13-49, 1955.
- ___ „Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes“, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 3: 35-54, 1969.
- ___ *On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature*, *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24: 15-38, 1969/1970.
- ___ *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, II, München 1978.
- Iversen, Erik, *The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*, Copenhagen 1961.
- Jeger, Verner V. [Jaeger, Werner Wilhem], *Teologija ranih grčkih mislilaca* (prev. Branimir Gligorić), Beograd 2007 [изворник: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Gifford Lectures 1936].
- Jahn, Thomas, *Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers*, München 1987.
- Janko, Richard, „The Physicist as Hierophant“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 118: 61-94, 1997.
- ___ „The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): a new translation“, *Classical Philology* 96: 1-32, 2001.

- [Review of the book *Betegh 2004*] *Bryn Mawr Classical Review* 2005.01.27
- [Janko on *Kouremenos, Parásoglou, and Tsantsanoglou* on *Janko on Kouremenos, Parásoglou, and Tsantsanoglou, The Derveni Papyrus*. Response to BMCR 2006.11.02] *Bryn Mawr Classical Review* 2006.11.20
- „Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 166: 37–51, 2008.
- Kahn, Charles, H., „Writing Philosophy: Prose and poetry from Thales to Plato“ // Yunis, Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge 2003.
- Kamesar, Adam, „Biblical Interpretation in Philo“ // Kamesar, Adam (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009: 65-94.
- Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Vol. I, Leiden/Boston 2004.
- Kaiser, Erich, „Odyssee-Szenen als Topoi“, *Museum Helveticum*, 21/2: 109-136; 21/4 (Fortsetzung): 197-224, 1964.
- Kazhdan, Alexander (in collaboration with Simon Franklin), *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge/Paris 1984
- Kennedy, George A., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994.
- Kindstrand, Jan F., *Homer in der zweiten Sophistik*, Uppsala/Stockholm 1973.
- (ed.), *Isaac Porphyrogenitus. Praefatio in Homerum* (with Introduction and Notes), Uppsala 1979.
- Konstan, David, [Introduction, xi-xxx] // Russell, Donald A./Konstan, David (ed.), *Heraclitus: Homeric problems*, Atlanta 2005.
- Kouremenos, [Κουρεμένος, Θεόκριτος], Parásoglou [Παράσογλου, Γιώργος Μ.], Tsantsanoglou [Τσαντσάνογλου, Κυριάκος], *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
- Laird, Andrew, „Figures of Allegory from Homer to Latin Epic“ // *BOYS-STONES* 2003.
- Laks, André / Most, Glenn W. (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997.
- Lallot, Jean, *La grammaire de Denys le Thrace* [Introduction], Paris 1998: 13-41.
- Lamberton, Robert, *Porphyry on the Cave of the Nymphs*, New York 1983.
- *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1989.
- /Keaney, John J. (edd.), *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992.
- „Homeric Allegory and Homeric Rhetoric in Ancient Pedagogy“ // Montanari, F. (ed.), *Omero tremila anni dopo. Atti del congresso di Genova 6-8 luglio 2000*, Roma 2002.
- Lampe, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Latacz, Joachim, „Einleitung: Zur Homer-Kommentierung. Von den Anfängen bis zu diesem Kommentar“ // Latacz (ed.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar, Prolegomena*, München/Leipzig 2000.
- (Hrsg.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar (Basler Kommentar/BK)*, II 2, Berlin/New York 2010.
- Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart 2008⁴.

- Lawrence, Marilyn, „Hellenistic Astrology“, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>, 2015.
- Leitao, David D., *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge 2012.
- Lévèque, Pierre, *Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959.
- Long, Anthony A., „Stoic Readings of Homer“ // LAMBERTON/KEANEY 1992: 41-66.
- „Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions“ // Runia, D. T./Sterling, G. E. (edd.), *Wisdom and Logos: Studies in Jewish Thought in Honor of David Winston (=The Studia Philonica Annual 9)*, Atlanta 1997: 198-210.
- Loma, Aleksandar, „Mitski koreni filozofije“, *Lucida intervalla – Prilozi Odeljenja za klasične nauke*, 25: 7-40, 2002.
- „Homer Via Van Gennepe: Some Initiatory Themes in the Odyssey“, *Зборник Матице српске за класичне студије*, 9: 21-40, 2007.
- „Les chants de l'au-delà. La poésie épique indo-européenne et les lamentations funéraires“, *Зборник Матице српске за класичне студије*, 10: 167-186, 2008.
- Lotman, Jurij M. [Лотман, Юрий Михайлович] / Uspenski, Boris A. [Успенский, Борис Андреевич], „Mit-ime-kultura“ (preveo Novica Petković), *Treći program*, 42: 361-382, 1979 [изворник: „Миф - имя - Культура“, *Труды по знаковым системам*, VI: 282-305, 1973].
- LSJ: Liddell, Henry George/ Scott, Robert/Jones, Henry Stuart/McKenzie, Roderick, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Ludwich, Arthur, „Die Homerdeuterin Demo“, *Festschrift zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Ludwig Friedlaender dargebracht von Seinen Schülern*, Leipzig 1895: 296-321.
- Lurker, Manfred (ed.), *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung*, Baden-Baden 1982.
- Mastrorarde, Donald J., *Presentation for Oxford-Berkeley Papyrological Seminar: Dictys of Crete*, Sept. 16, 2008 URL = <<http://ucbclassics.dreamhosters.com/djm/pdfs/DictysTalkSept08.pdf>>
- Manetti, Giovanni, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, Bloomington 1993.
- Mansfeld, Jaap, „Chrysippus and the *Placita*“, *Phronesis*, 34: 311-342, 1989.
- Matusova, Ekaterina [Матусова, Екатерина Дмитриевна], „Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscribing Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context“, *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, 22: 1-34, 2010.
- Meyer, Doris, „Die verborgene Wahrheit der Dichtung. Zur allegorischen Interpretation in Porphyrios' Schrift über die Nymphengrotte in der *Odyssee*“ // Althoff, J. (ed.), *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland*, Stuttgart 2007.
- Meletinski, Jeleazar M. [Мелетинский, Елеазар Моисеевич], *Poetika mita* (prev. Jovan Janićijević), Beograd 1983. [изворник: *Поэтика мифа*, Москва 1976]
- Mitchell, Margaret M., „Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Samuel 28 on Trial“, *The Journal of Religion*, 85/3: 414-445, 2005.
- Montiglio, Silvia, *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor 2011.
- Morgan, Gareth, „Homer in Byzantium: John Tzetzes“ // Rubino, Shelmerdine (edd.), *Approaches to Homer*, Austin 1983.

- Most, Glenn W., „Cornutus and Stoic Allegoresis“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.3: 2014-65, 1989.
- ___ „Die früheste erhaltene griechische Dichterallégorie“, *Rheinisches Museum für Philologie*, 136: 209-212, 1993.
- ___ „The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus“, *Journal of Hellenic Studies*, 117: 117-35, 1997.
- ___ „Hermeneutik“ // Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (edd.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 5, Stuttgart/Weimar 1998.
- ___ „The poetics of Early Greek Philosophy“ // Long, A.A (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge/New York/Melbourne 1999: 332-362.
- ___ „Hellenistic allegory and early imperial rhetoric“ // COPELAND/STRUCK 2010: 26-38.
- ___ „What Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry?“ // Destrée, P./Herrmann F.-G. (edd.), *Plato and the Poets*, Leiden 2011: 1-20
- Müri, Walter, -ΣΥΜΒΟΛΟΝ: Wort- und sachgeschichtliche Studie, *Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern*, 1931: 1-46 [=Walter Muri, *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, Basel 1976: 1-44]
- Müller, K., „Allegorische Dichtererklärung“ // Pauly, August / Wissowa, Georg / Kroll, Wilhelm (edd.), *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. S IV: 16-22, 1924.
- Nagy, Gregory, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore 1979.
- ___ „Theognis and Megara: A Poet's Vision of his City“ // FIGUEIRA/NAGY 1985: 22-81.
- Nesselrath, Heinz-Günther (ed.), *Cornutus: Die griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*, Tübingen 2009
- Nestle, Wilhelm, „Metrodors Mythendeutung“, *Philologus*, 20: 503-510, 1907.
- Niehoff, Maren R., *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge/New York 2011.
- ___ (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012.
- Nifadopoulos, Christos (ed.), *Etymologia. Studies in Ancient Etymology*, Münster 2003.
- Nünlist, René, *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*, Cambridge 2009.
- ___ „Aristarchus and Allegorical Interpretation“ // Matthaïos, S./Montanari, F./Rengakos, A. (edd.), *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Context*, Berlin/New York 2011.
- Otte, Klaus, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tübingen 1968.
- Page, Denys Lionel, *Folktales in Homer's Odyssey*, Harvard 1972.
- Palmer, John A., „Aristotle on the Ancient Theologians“, *Apeiron*, 33: 181-204, 2000.
- Pépin, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéochrétiennes*, Paris 1976.
- ___ „The Platonic and Christian Ulysses“ // D.J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian thought*, New York 1981.

- ___ „Hermeneutik“ // Ernst Dassmann (ed.), *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XIV, Stuttgart 1994.
- Pfeiffer, Rudolf, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, 1968.
- Pontani, Filippomaria, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all'“Odissea*, Roma 2005*.
- ___ *Eraclito. Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi* [Introduzione, Nota al testo: 5-59, Note: 182-236], Pisa 2005.
- Porter, James I., „Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer“ // LAMBERTON/KEANEY 1992: 67-114.
- ___ [Review of the book *Broggiato 2001*] *Bryn Mawr Classical Review* 2003.11.33.
- Primavesi, Oliver, „Theologische Allegorie: Zur philosophischen Funktion einer poetischen Form bei Parmenides und Empedokles“ // Horster, Marietta / Reitz, Christiane (eds.), *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt*, Stuttgart 2005.
- Rahner, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957.
- Ramelli, Ilaria, *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca* [Saggio introduttivo (7-173) e integrativo (421-549); Bibliografia (551-602)], Milano 2003.
- ___ /Lucchetta, Giulio A., *Allegoria. Volume I. L'età classica*, Milano 2004.
- Rank, Louis Philippe, *Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus*, Assen 1951.
- Rankin, H. D., „Α-λήθεια in Plato“, *Glotta*, 41, 1/2: 51-54, 1963.
- Reinhardt, Karl, *De graecorum theologia*, Berlin 1910.
- Rhoby, „Andreas, Ioannes Tzetzes als Auftragsdichter“, *Graeco-Latina Brunensia*, 15/2: 167-183, 2010.
- Richardson, Nicholas, „Homeric professors in the age of the sophists“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 201: 65-81, 1975.
- Riedweg, Christoph, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon, und Klemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1987.
- Robinson Jr., William C., „The Exegesis on the Soul“, *Novum Testamentum*, 12/2: 102-117, 1970.
- Runia, David T., „Etymology as an allegorical technique in Philo of Alexandria“, *The Studia Philonica Annual: Studies in Hellenistic Judaism*, 16: 101-121, 2004.
- Sandmel, Samuel, „Philo's Knowledge of Hebrew: The present state of the problem“, *The Studia Philonica Annual*, 5: 107-12, 1978
- ___ *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford 1979.
- Sandnes, Karl Olav, *Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*, London 2009.
- Sandys, John Edwin, *A History of Classical Scholarship I*, Cambridge 1921.
- Schenkel, Wolfgang, „Warum die Gefährten des Odysseus nach dem Genuß von Lotos die Rückkehr vergaßen“, *Göttinger Miszellen*, 163: 5-6, 1998.
- Schibli, Hermann S., *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.
- Schironi, Francesca, „Aristarchus and his Use of Etymology“ // NIFADOPOULOS 2003: 71-78.

- Schlachter, Alois, *Der Globus: Seine Entstehung und Verwendung in der Antike, nach den literarischen Quellen und den Darstellungen in der Kunst*, Leipzig 1927.
- Schreckenberger, H., „Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer)“ // Klauser, Theodor (ed.), *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VI: 1174-94, Stuttgart 1966.
- Schubart, Wilhelm, „Alexandria“ // Klauser, Theodor (ed.), *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. I: 271-283, Stuttgart 1950.
- Schwabl, Hans, „Athena bei Platon und in allegorischer Tradition“ // Günther, Hans-Christian, Rengakos, Antonios (edd.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart 1997: 35-50.
- Schwyzler, Eduard, *Griechische Grammatik. Band 1: Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*, München 1939.
- Scopello, Madeleine, *L' "exègese de l'âme: Nag Hammadi Codex II,6: Introduction, traduction et commentaire*, Leiden 1985.
- Sedley, David, "Plato's Cratylus" // Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-cratylus/>> 2013.
- Segal, Charles, *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Ithaca 1994.
- Sengebusch, Maximilianus, *Homerica dissertatio prior*, Leipzig 1861.
- Sheppard, Anne D. R., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus“ Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.
- Simonetti, Manlio, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell' "esegesi patristica*, Roma 1985.
- Sluiter, Ineke, „Commentaries and the Didactic Tradition“ // Most, G. W. (ed.), *Commentaries - Kommentare*, Göttingen 1999: 173-205.
- Small S. G. P., „On allegory in Homer“, *The Classical Journal*, 54: 423-430, 1949.
- Sophocles, Evangelinus Apostolides, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge 1914.
- Stanford, William Bedell, *The Ulysses Theme*, New York 1964.
- Steier, August, „lotus“ // Pauly, August/Wissowa, Georg/Kroll, Wilhelm (edd.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. XIII 2 (1515-1532), Stuttgart 1927.
- Steinmetz, Peter, „Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa“, *Rheinisches Museum für Philologie*, 129: 18-30, 1986.
- Steinthal, Heymann, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, I-II, Berlin 2¹⁸⁹⁰⁻¹⁸⁹¹.
- Stern, Jacob, *Palaephatus, On Unbelievable Tales* [Introduction], Wauconda 1996: 1-26.
- ___ „Heraclitus the Paradoxographer: Περὶ Ἀπίστων, *On Unbelievable Tales*“, *Transactions of the American Philological Association*, 133/1: 51-97, 2003.
- Struck, Peter T., „Allegory, Aenigma, and Anti-Mimesis: A Struggle against Aristotelian Literary Theory“ // Abbenes, J.G.J./Slings, S.R./Sluiter, I. (edd.), *Greek Literary Theory After Aristotle: A Collection of Papers in Honour of D. M. Schenkeveld*, Amsterdam 1995: 215-234.
- ___ *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004.

- ___ „Allegory and ascent in Neoplatonism“ // COPELAND/ STRUCK 2010: 57-70
- Tate, J., „The Beginnings of Greek Allegory“, *Classical Review*, 41: 214-215, 1927.
- ___ „Cornutus and the Poets“, *Classical Quarterly*, 23: 41-45, 1929.
- ___ „Plato and Allegorical Interpretation“, *Classical Quarterly*, 23/3;4: 142-154, 1929.
- ___ „Plato and Allegorical Interpretation (continued)“, *Classical Quarterly*, 24/1: 1-10, 1930.
- ___ „On History of Allegorism“, *Classical Quarterly*, 28: 105-114, 1934.
- ___ „Antisthenes was not an allegorist“, *Eranos*, 51: 14-22, 1953.
- Thesleff, Holger, „Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien by Marcel Detienne“, *Gnomon*, 35/6: 560-562, 1963.
- Tielman, Teun, *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the "De Placitis" Books II-III*, Leiden 1996.
- Tochtermann, Sibylle, *Der allegorisch gedeutete Kirke-Mythos*, Frankfurt am Main 1992.
- Tsiafakis, „ΠΕΛΩΠΑ: Fabulous creatures and/or demons of death?“ // Padgett, Michael J., *The Centaur's Smile: The Human Animal in Early Greek Art*, New Haven 2003: 73-104.
- Usener, Hermann, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
- Verdenius, Willem Jacob, „Homer the educator of the Greeks“, *MededelAmsterdam*, 33/5: 207-231, 1970.
- van den Hoek, Annewies, „The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage“, *The Harvard Theological Review*, 90/1: 59-87, 1997.
- van der Valk, Marchinus, *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Vol. I-II [Praefatio editoris], Leiden 1971, 1976.
- Walde, Alois, *Leteinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910.
- Watson, Gerard, *Phantasia in Classical Thought*, Galway 1988.
- Wedner, Sabine, *Tradition und Wandel im allegorischen Verständnis des Sirenenmythos*, Frankfurt am Mein 1994.
- Wehrli, Fritz, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna-Leipzig 1928.
- Weisser, Sharon, „The Dispute on Homer: Exegetical Polemic in Galen's Criticism of Chrysippus“ // NIEHOFF 2012: 175-197.
- Whitman, Jon, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Mediaeval Technique*, Cambridge 1987.
- ___ (ed.) *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston/Köln 2000.
- Weicker, Georgius, *De Sirenibus quaestiones selectae*, Lipsiae 1895.
- Weinstock, Stefan, „Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung“, *Philologus*, 82: 121-153, 1927.
- Wilson, Nigel Guy, *Scholars of Byzantium*, London 1983.
- Yli-Karjanmaa, Sami, *Philo on Jacob's Ladder: Dream Interpretation or Allegory As Usual?*, revised version of a paper presented at the 3rd international conference of the international Academic Network "Rewritten Bible" in Karkku, Finland, 20- 23 August 2008: http://users.abo.fi/sylikarj/Yli-Karjanmaa_Philos%20on%20Jacobs%20Ladder.pdf

Биографија аутора

Јована ШиЈАКОВИЋ, од оца Бранислава и мајке Весне НинКОВИЋ, рођена је у Бањој Луци 24. 12. 1984. Гимназију у Бањој Луци завршила је 2003. На Филозофском факултету Универзитета у Београду, Одељење за класичне науке, дипломирала је 2009. просјечном оцјеном 9,61, и оцјеном 10 за дипломски рад *Прилог изучавању именских сложеница код Еурипида*. У фебруару академске 2009/10. уписала је докторске студије на Филозофском факултету Универзитета у Београду, на коме је запослена од 2010. У звање истраживач-сарадник изабрана је 22.11.2011. и реизабрана 6.11.2014. Од 2011. ангажована је на пројекту „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од IX до XV века“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Испите на докторским студијама положила је с просјечном оцјеном 10. Користила је стипендије за истраживачке боравке у иностраним научним институцијама, релевантнима за научно поље коме припада дисертација (16.4. – 16.6.2012: *Scuola Normale Superiore di Pisa*, *Studiante visitatore*; 1.12.2012 – 30.9.2013: *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, *Seminar für Klassische Philologie*, *Gastwissenschaftler*, DAAD). Учествовала је на више међународних конференција које је у Београду и Сремској Митровици организовало Друштво за античке студије Србије (2010, 2011, 2012, 2013). Рад на тези и прве резултате представила је на позив професора Оливера Хелмана пред истраживачима грецистичког крила Семинара за класичну филологију у Хајделбергу 17.6.2013.

Објавила је следеће радове у домаћим научним часописима и зборницима: (1.) „*Prilog izučavanju imenskih složenica kod Euripida*“, *Lucida intervalla - Prilozi Odeljenja za klasične nauke*, бр. 38, Београд 2009; (2.) „Итачани и Киклопи у *Одисеју*“, *Антика и савремени свет: религија и култура* (зборник радова), Београд 2011; (3.) „Идентитет у невољи: Одисеј у очима других“, *Lucida intervalla - Prilozi Odeljenja za klasične nauke*, бр. 40, Београд 2011; (4.) „Рана људождерка. Одисеј код Хомера, Софокла и Велимира Лукића“, *Антика, савремени свет и рецепција античке културе* (зборник радова), Београд 2012; (5.) „*Βασίλειὸν πρῶμα*: Свети Евстатије Солунски о смислу изучавања Хомера“, *Антика и савремени свет: научници, истраживачи, тумачи* (зборник радова), Београд 2013.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Јована Шијаковић

број индекса 9K090003

Изјављујем

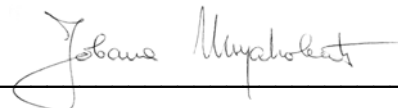
да је докторска дисертација под насловом

„Одисеја“ и алегоријска тумачења

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 29. 3. 2016. године



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Јована Шијаковић

Број индекса 9K090003

Студијски програм Класичне науке - Докторске академске студије

Наслов рада „Одисеја“ и алегоријска тумачења

Ментор проф. др Војислав Јелић

Потписани/а Јована Шијаковић

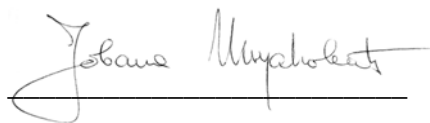
Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 29. 3. 2016. године



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Одисеја“ и алегоријска тумачења

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

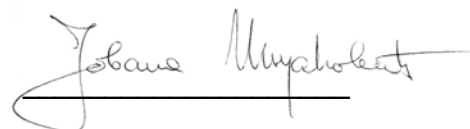
5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 29. 3. 2016. године



Јована Мижаловец

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.