

Универзитет у Београду
Филозофски Факултет

Исидора З. Толић

Веровања и обичаји политеистичких народа у делима
Порфирија Тирског: *Ethica, Mythica et mystica, Homeric*

докторска дисертација

Београд 2023.

University of Belgrade
Faculty of Philosophy

Isidora Z. Tolić

Beliefs and Customs of Polytheistic Peoples in the Works
of Porphyry of Tyre: *Ethica, Mythica et mystica, Homerica*

Doctoral Dissertation

Belgrade 2023.

Подаци о ментору, члановима комисије за одбрану докторске дисертације и датум одбране

Ментор:

др Сандра Шћепановић, ванредни професор, Универзитет у Београду–Филозофски факултет

Чланови комисије за одбрану докторске дисертације:

др Александар Лома, редовни професор, Универзитет у Београду–Филозофски факултет

др Ил Аккад, доцент, Универзитет у Београду–Филозофски факултет

др Јована Шијаковић, научни сарадник, Византолошки институт САНУ

Датум одбране:

Подаци о докторској дисертацији

Наслов докторске дисертације:

Веровања и обичаји политеистичких народа у делима Порфирија Тирског: *Ethica, Mythica et mystica, Homerica*

Сажетак:

Овај рад састоји се од уводног дела, средишњег дела и закључних разматрања. Уводни део рада намењен је упознавању са методом, циљевима и основним хипотезама представљеног истраживања, затим излагању историје изучавања одабране теме, опису грађе на којој се истраживање заснива и представљању аутора које Порфирије Тирски помиње као своје изворе.

Средишњи део рада подељен је на два велика поглавља. То су *Теме* и *Народи*. У поглављу *Теме* анализирамо наводе Порфирија Тирског о веровањима и обичајима који се не приписују једном народу, односно делу народа, као и оне одељке у којима се примери из више традиција наводе у оквиру прегледа или каталога примера. За поглавље *Теме* одабрани су одељци о жртвоприношењима, теургији и мантици. Материјал сврстан у поглавље *Народи* садржи Порфиријеве наводе о обичајима и веровањима одређених група Грка, Египћана и Индијаца, затим подробна разматрања митраизма, као и неколико примедби у вези са и Скитима и народима Понта и Каспијског мора. Теме због којих Порфирије пише о овим народима у великој мери су сличне. Најчешће говори о аскетском животу, а потом о иконографији и устројству светилишта. Осим тога, пише о појединачним празницима, преноси легенде о чудесним животињама и разматра обичаје у вези са канибализмом.

Рад са прикупљеним материјалом подразумева превод и детаљан коментар сваког наведеног одељка, а потом и поређење са другим деловима Порфиријевог опуса и изворима релевантним за сваку одабрану тему. На тај начин настојимо да дођемо до закључка у којој се мери конкретни наводи могу сматрати верним и колико доприносе постојећим знањима о датим темама.

Кључне речи: Порфирије Тирски, историја религија, упоредна митологија, неоплатонизам, античка парадоксографија, криптозоологија, анализа извора, алегоријска тумачења

Научна област: Друштвено-хуманистичке науке

Ужа научна област: Класичне науке

Information about the doctoral dissertation

Title of the doctoral dissertation:

Beliefs and Customs of Polytheistic Peoples in the Works of Porphyry of Tyre: *Ethica, Mythica et mystica, Homeric*

Abstract

The present research consists of three sections—the opening discussion, the main section, and the closing discussion. The first section presents the research method, aims, and hypotheses fundamental to this dissertation. It also includes the history of scholarship on Porphyry of Tyre, a description of the research material, and an overview of the authors quoted by Porphyry.

The central section of this work is composed of two major chapters—*Subjects* and *Peoples*. The chapter *Subjects* is dedicated to the study of Porphyry's accounts of beliefs and customs not associated with a distinct people, ethnicity, or a subgroup thereof. This chapter also includes the analysis of Porphyry's passages which contain instances of beliefs or customs from several traditions, presented as a catalog of examples. For this chapter, we have selected accounts of sacrifices, theurgy, and divination. The material found in the chapter *Peoples* pertains to the beliefs and customs of Greeks, Egyptians, and Indians, including detailed accounts of Mithraism and mentions of Scythians and the peoples of Pontus and the Caspian Sea. Porphyry's reasons for exploring these peoples are uniform—his interests lie in instances of ascetic life, sacral iconography, and architecture. Porphyry also writes of several religious festivals, relates legends of fantastic animals, and addresses ritual cannibalism.

The study is conducted by translating the original text and producing a thorough comment following each passage. This process includes comparisons with other parts of Porphyry's opus and sources relevant to each chosen subject. This way, we aim to conclude whether specific accounts can be considered truthful and reliable and whether they contribute to the existing knowledge of respective topics.

Key words: Porphyry of Tyre, history of religions, comparative mythology, neoplatonism, ancient paradoxography, cryptozoology, Quellenforschung, allegorical interpretations

Scientific field: Humanities

Scientific subfield: Classics

Садржај

САДРЖАЈ	1
СКРАЋЕНИЦЕ	3
1. УВОД	10
1.1 Предмет, полазиште и циљ истраживања	10
1.2 Порфирије Тирски – филозоф, етнограф и историчар религија	13
1.3 Како читати Порфирија? Теме и традиције	14
1.4 Порфиријеви извори	17
2. Преглед одабраних дела Порфирија Тирског	19
2.1 <i>Ethica</i>	19
2.1.1 О уздржању од исхране месом	19
2.1.2 О повратку душе	20
2.2 <i>Mythica et mystica</i>	20
2.2.1 Науци из пророчанстава	21
2.2.2 О статуама	22
2.2.3 Писмо Анебону	23
2.3 <i>Homerica</i>	24
2.3.1 О Стиги	24
2.3.2 О пећини нимфи	24
3. ТЕМЕ	26
3.1 Жртвоприношења	26
3.1.1 Биљне и животињске жртве	26
3.1.1.1 Развој жртвених дарова	26
3.1.1.2 Прикладно понашање и одабир жртава	33
3.1.2 Људске жртве	41
3.1.2.1 Појединачни примери	41
3.1.2.2 Каталог људских жртава	46
3.1.3 Закључци	61
3.2 Теургија и практикῆ θεοσοφία	62
3.2.1 Комуникација са божанствима	64
3.2.1.1 Домаћини	65
3.2.1.2 Телестика	73
3.2.2 Очишћење душе	77
3.2.3 Закључци	81
3.3 Мантика	82
3.3.1 Видови прорицања	82
3.3.2 Пророчки занос	88
3.3.3 Лажна пророчанства и принудно прорицање	93
3.3.4 Закључци	96
4. НАРОДИ	97
4.1 Грци	97
4.1.1 Етиологија животињских жртава	97
4.1.1.1 Свиње, јагњад и козе	97
4.1.1.2 Буфонија и Диполије	99

4.1.2 Сакрална иконографија	107
4.1.3 Деметра и Персефона.....	122
4.2 Египћани.....	128
4.2.1 Свештеници	128
4.2.2 Божанства: номенклатура и иконографија	149
4.2.3 Закључци	159
4.3 Персијанци и митраисти.....	160
4.3.1 Маги и метемпсихоза	160
4.3.2 Митраизам.....	163
4.3.2.1 Номенклатура и терминологија.....	163
4.3.2.2 Структура митреја	170
4.3.2.3 Мед и пчеле у митраизму	175
4.3.4 Закључци	181
4.4 Скити, народи Понта и Каспијског мора	182
4.4.1 Једнорог и Александар Македонски	182
4.4.2 Канибализам и сеницид	188
4.4.3 Закључци	191
4.5 Индијци.....	192
4.5.1 Аскете	192
4.5.1.1 Брахмани	192
4.5.1.2 Саманаји	197
4.5.2 Вода искушења и андрогина статуа	200
4.5.3 Легенда о дрекавцу	209
4.5.4 Закључци	212
5. ЗАКЉУЧНО РАЗМАТРАЊЕ.....	213
6. INDEX LOCORUM	216
7. INDEX VERBORUM ET POTIORUM RERUM	220
8. ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА	222
9. БИОГРАФИЈА	235

Скраћенице

AФЭС	Гайденко П. П. и др. (ур.). 2008. <i>Античная философия. Энциклопедический словарь</i> . Москва: Прогресс-Традиция.
ОР	Милорадов, Дејан. Павковић, Васа. Пузовић Слободан. Рашајски Јавор. 2016. <i>Орнитолошки речник</i> . Нови Сад: Матица српска.
СМЕР	Мечанин, Радмила. Раденковић, Љубинко. Лома, Александар (прев.). 2001. <i>Словенска митологија – енциклопедијски речник</i> . Београд: Цептер.
СМР	Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар, Пантелић Никола. 1970. <i>Српски митолошки речник</i> . Београд: НОЛИТ.
Vd.	<i>Видевдат</i>
Verg. G.	Вергилије <i>Георгике</i>
Ach. Tat.	Ахил Тације
Ael. NA VN	Елијан <i>Природа животиња</i> <i>Сваковрсне приповести</i>
Agath. Eryth.	Агатархид из Книда <i>Пловидба Црвеним морем</i>
AnIsl	<i>Annales islamologiques</i>
Ant. Hist. mir.	Антигон из Кариста <i>Чудесне приповести</i>
Apoll. Bibl.	Аполодор <i>Митолошка библиотека</i>
AR	<i>Роман о Александру</i>
Ar. Nub. Lys.	Аристофан <i>Облакиње</i> <i>Лисистрата</i>

Arr.	Аријан
Anab.	Анабаза
Ind.	Индијска историја
Ath.	Атенај
Aug.	Августин
De civ. D.	О држави Божијој
AV.	Атхарваведа
Bdh.	Бундахишн
BHS	Edgerton, Franklin. 1953. <i>Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary</i> . New Haven: Yale University.
Caes.	Цезар
Bgall.	Галски рат
CGRN	<i>Collection of Greek Ritual Norms</i> , http://cgrn.ulg.ac.be
Chamael.	Хамалеонт
Cic.	Цицерон
Att.	Писма Атику
Div.	О прорицању
CIMRM	Vermaseren, Maarten. 1956–1960. <i>Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae</i> . Hagae: Martinus Nijhoff.
Clem. Alex.	Климент Александријски
Strom.	Стромата
Protr.	Протрептик
Clid.	Клидем
Ctes.	Ктесија из Книда
Ind.	О Индији
Curt.	Курције Руф
DFGH	<i>Digital Fragmenta Historicorum Graecorum</i> , https://www.dfhg-project.org
Dio Chrys.	Дион Хризостом
Or.	Беседе

Dio. Cass.	Касије Дион
Diosc.	Педаније Диоскорид
DUAAT	Rusconi, Luigi (ур.). 1859. <i>Dizionario universale archeologico-artistico-tecnologico</i> . Torino: G. Favale.
Eratosth. <i>Erig.</i>	Ератостен из Кирене <i>Еригона</i>
Eunap. VS	Еунапије из Сарда <i>Животи мудраца</i>
Eus. <i>Praep. Evang.</i>	Јевсевије из Цезареје <i>Јеванђелска припрема</i>
Eusth. <i>Hom. Il.</i> <i>Hom. Od.</i>	Евстатије Солунски <i>Коментари уз „Илијаду“</i> <i>Коментари уз „Одисеју“</i>
Firm. Mat. <i>De err. prof. rel.</i>	Фирмик Матерно <i>О заблуди незнабожачких веровања</i>
FGrHist	Jacoby, Felix (ур.). 1957–1999. <i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i> . Leiden: Brill.
<i>Georon.</i>	Геопоника
Hdt.	Херодот
Hes. <i>Theog.</i>	Хесиод Теогонија
Hier. <i>Adv. Iovinian.</i> <i>Ep.</i>	Јероним Стридонски <i>Против Јовинијана</i> <i>Посланице</i>
<i>Hom. Hymn Dem.</i> <i>Hom. Hymn Herm.</i>	<i>Хомерска химна Деметри</i> <i>Хомерска Химна Хермесу</i>
Hsch.	Хесихије
<i>Hymn. Orph.</i>	<i>Орфичке химне</i>

Iamb. Myst.	Јамблих О египатским мистеријама
IG II ²	Kirchner, Johannes (ур.). 1913–1940. <i>Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores.</i>
IGLSyr	Jalabert, Louis, René Mouterde (ур.). 1939. <i>Inscriptions grecques et latines de la Syrie, II.</i> Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.
IALD	Lambert, Stephen. 2012. <i>Inscribed Athenian Laws and Decrees 352/1–322/1 BC.</i> Epigraphical Essays. Leiden: Brill.
Justin Dial. Apol.	Јустин Филозоф Дијалог са Трифоном јеврејином Апологија у име хришћана
KEWA	Maurohofer, Manfred. 1956–1976. <i>Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary).</i> Heidelberg: Carl Winter.
Lact. Div. Inst.	Лактанције Божанствене установе
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LM	Laks, André. Most, Glenn. (ур. прев.) 2016. <i>Early greek philosophy. Volume V – Western Greek Thinkers.</i> Други део. Cambridge/London: HUP.
Lycurg. Leoc.	Ликург Против Леократа
Mbh.	Махабхарата
Megasth.	Мегастен
Melanth.	Мелантије
Min. Fel. Oct.	Минуције Феликс Октавије
Mn.	Манусмрти
Mnas.	Мнасеј из Патаре

MW	Monier-Williams, Monier. 1851. <i>A Dictionary, English and Sanskrit</i> . London: W.H. Allen and Co.
Nic. Dam.	Николај из Дамаска
Onesic.	Онесикрит
<i>Orac. chald.</i>	<i>Халдејска пророчанства</i>
Orig. <i>C. Cels.</i>	Ориген Хришћанин <i>Против Целза</i>
Paus. Dam.	Паусанија из Дамаска
PECS	Stillwell, Richard (ed.). 1976. <i>The Princeton Encyclopedia of Classical Sites</i> . Princeton/New Jersey: Princeton University.
PGN	Sharma, Tej Ram. 1978. <i>Personal and Geographical names in the Gupta inscriptions</i> . Delhi: Concept.
Phanod.	Фанодем
Philo <i>Cont.</i>	Филон из Александрије <i>О животу у созерцању</i>
Philoch.	Филохор
Philop. <i>Op. mundi</i>	Јован Филопон <i>О стварању света</i>
Philostr. VA <i>Imag.</i>	Филострат Старији <i>Живот Апологија из Тијане</i> <i>О приказима</i>
Pl.	Платон
<i>Ap.</i>	<i>Одбрана Сократова</i>
<i>Cra.</i>	<i>Кратил</i>
<i>Lys.</i>	<i>Лисид</i>
<i>Resp.</i>	<i>Држава</i>
<i>Tim.</i>	<i>Тимај</i>
Plin. NH	Плиније Старији <i>Историја природе</i>

Plut.	Плутарх
Ages.	Агесилајев животопис
Alex.	Александров животопис
De def. or.	О пропасти пророчишта
De fac.	О лицу на месецу
De Is. et Os.	О Изиди и Озирису
De Pyth. or.	О делфијским пророчанствима
De ser. num. vind.	Зашто касни божанска освета
Inst.	Спартански обичаји
Quaes. Conv.	Гозбени разговори
Quaest. Graec.	Грчка питања
Regum.	Мудрости владара
Sol.	Солонов животопис
Them.	Темистоклов животопис
Porph.	Порфирије Тирски
Abst.	О уздржању од исхране месом
Aneb.	Писмо Анебону
Chr.	Против хришћана
De antr. nymph.	О пећини нимфи
De regr. an.	О повратку душе
Marc.	Посланица Марцели
Plot.	Плотинов животопис
Phil. orac.	Науци из пророчанстава
Pyth.	Питагорин животопис
Sent.	Исходишта на путу ка ноетичком
Simul.	О статуама
Styg.	О Стиги
Procl.	Прокло
In Crat.	Коментар уз „Кратила“
Ps. Call.	Псеудо-Калистен
PU	Працна упанишад
Schol. Aesch. Tim	Схолија уз Есхинов говор „Против Тимаја“
Schol. Pind. Pyth.	Схолија уз Пиндарове „Питијске оде“
R.	Рамајана

Suet.	Светоније
<i>Calig.</i>	<i>Калигула</i>
SVF	Arnim, Joannes ab. 1903–1905. <i>Stoicorum veterum fragmenta</i> . Stuttgartiae: Teubner.
Tert.	Тертулијан
<i>Apol.</i>	<i>Апологија</i>
<i>Adv. Marc.</i>	<i>Против Маркиона</i>
<i>De corona</i>	<i>О војниковом венцу</i>
<i>De praescr. haeret.</i>	<i>Приговор против јеретика</i>
Theoc.	Теокрит
<i>Id.</i>	<i>Идиле</i>
Syr.	<i>Сиринга</i>
Theop.	Теопомп
VINS	Macdonell, Arthur Anthony; Keith, Arthur Berriedale. 1912. <i>Vedic index of names and subjects</i> . London, J. Murray.
<i>Yasna</i>	<i>Јасна Хантангхаити</i>
Zenob.	Зенобије

1. Увод

1.1 Предмет, полазиште и циљ истраживања

Предмет овог рада биће изучавање оних делова Порфиријевог опуса у којима се описују веровања и обичаји политеистичких народа. Пратићемо класификацију Порфиријевих дела према издању Ендруа Смита (Andrew Smith) из 1993. године, како бисмо издвојили релевантан материјал. Смит наводи седамдесет и пет Порфиријевих дела, класификованих у једанаест категорија (Smith 1993, xlvi–liii). Због обима материјала, ограничили смо истраживање на категорије *Ethica*, *Mythica et mystica* и *Homeric*. Теме дела груписаних у ове категорије највише се односе на веровања и обичаје политеистичких народа, због чега она и садрже бројне примере и опажања неопходна за овакво истраживање. Дела античких аутора наводићемо према списку Оксфордског класичног речника (OCD). Она која се тамо не налазе обележићемо по угледу на скраћенице из тог списка. Фрагменте преузете из Смитовог издања наводићемо према наслову дела и броју фрагмента, а одломке преузете из других издања према наслову дела, броју књиге и пасуса. Ако се фрагмент број 375 по Смитовом издању приписује делу *О Стиги*, навешћемо га као *Styg.* 375F. Уколико нам треба цитат из петог пасуса *Посланице Марцели*, навешћемо га као *Marc.* 5.

Припрему материјала за ово истраживање отпочели смо издвајањем најважнијих одељака и њиховом категоризацијом према садржају. Током следећег дела рада са текстом посветили смо се преводу и уочавању кључних питања у оквиру одабраних пасажа. Рад са изворима подразумевао је и препознавање елемената Порфиријеве мисли у издвојеним наводима, упоређивање Порфиријевих извештаја са другим изворима о истим темама, као и анализу оних података који су, може бити, прекривени слојем Порфиријевог тумачења. На овај начин настојали смо да изучимо дело Порфирија Тирског као Порфирија, полихистора и филозофа, а не Платиновог ученика или непријатеља хришћана,¹ што су неки од устаљених погледа на овог аутора.

Подели издвојеног материјала приступили смо на следећи начин. Одабрани и преведени одељци најпре су подељени у две целине. Прву целину назвали смо *Теме*, а другу *Народи*. У одељку *Теме* налази се материјал у коме Порфирије описује обичаје или веровања не приписујући их искључиво одређеним народима, као што је теургија, или наводи низове веровања, које треба посматрати у целини, попут каталога људских жртава (*Abst.* 2.54sqq). Одељак *Народи* садржи материјал којим се описују обичаји или веровања одређених народа. Уколико се неки Порфиријев цитат могао сврстати у оба одељка, убројали смо га међу *Народе*, у складу са тежиштем ове дисертације. Сваки цитат, осим када се ради о наставку претходног разматрања, уводимо краћим коментаром, којим се објашњава контекст и значај тог цитата у оквиру дела у коме се налази. Након навођења текста и превода одабраног пасажа следи

¹ За Августина, Порфирије је *Christianorum acerrimus inimicus* (*De civ. D.* 22.4). У складу са ауторовим жустрим изразом, Порфирије је код Фирмика *hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister* (*Err. prof. rel.* 13.4–5).

обимнији коментар у коме настојимо да издвојимо најзначајније аспекте преведеног одељка и укажемо на друге изворе о истој теми, како бисмо их упоредили са Порфиријевим исказом. Када је то могуће, покушавамо да нађемо друга места код Порфирија која би нам помогла да разумемо у којој мери је Порфиријево учење утицало на интерпретацију основних елемената одабраног одељка. На овај начин настојимо да дођемо до закључка у којој се мери конкретни наводи могу сматрати верним и колико доприносе сазнањима о датој теми. Сваки одељак разматрамо имајући на уму неколико сталних питања, не нужно увек истим редоследом: 1) Са којим циљем Порфирије помиње овај пример? 2) Знамо ли да Порфирије и другде пише о овој појави? 3) Какав је наративни костур сведочанства? 4) Треба ли обратити пажњу на одређена имена, називе или термине у оквиру наведеног одељка? 5) Имамо ли друге изворе о овој теми? 6) На шта они указују, у поређењу са Порфиријевим текстом? 7) Доприноси ли Порфиријево сведочанство знањима о овој теми?

Структура ове дисертације прати поделу материјала, тако да су централна поглавља овог рада *Теме* и *Народи*. У оквиру поглавља *Теме* налазе се потпоглавља *Жртвоприношења*, *Теургија* и *практикῆ θεοσοφία* и *Мантика*. Поглавље *Народи* садржи потпоглавља *Грци*, *Египћани*, *Персијанци* и *митраисти*, *Скити* и *народи Каспијског мора* и *Индијци*. Излагању материјала у *Темама* и *Народима* претходе поглавља *Увод* и *Преглед одабраних дела Порфирија Тирског*. У уводном делу рада, осим текућег излагања садржаја и структуре, налази се кратко разматрање о животу и делу Порфирија Тирског, као и невелика историја изучавања Порфирија и његовог стваралаштва од почетка двадесетог века. Након тога дајемо кратак низ аутора које Порфирије назива својим изворима за одељке сакупљене у овом истраживању. За *Уводом* следи поглавље *Преглед одабраних дела Порфирија Тирског*. У њему се говори о садржају и намени дела одабраних за ово истраживање, скреће се пажња на актуелна питања у вези са њима, када је то могуће, спомиње се стање у коме су сачувана и друго. Дела су распоређена према редоследу у Смитовом издању.

Наше истраживање почива на три основне хипотезе. Прва хипотеза јесте да Порфирије сматра како су његови наводи у одабраним пасажима истинити. То би требало да буде почетно полазиште за рад са историјским изворима и не би га било потребно нарочито наглашавати. Овде, међутим, читамо изворе сасвим другачије врсте и првобитне намене. С обзиром на то да Порфирије није историограф и не пише са таквим намерама, може се дозволити претпоставка да неки од његових извештаја могу бити представљени са жељом да се информације представе нетачно или варљиво. У вези са овим значајно је поменути да ће велики број одабраних пасажа представљати илустрације наведене ради подупирања или побијања одређене тезе, подлогу за развој аргументације или део тумачења неке појаве. Због свега тога могло би се очекивати да аутор прибегне неистинитом представљању или измени чињеница. Претпоставка о Порфиријевом убеђењу да су његови наводи истинити потиче са неколико страна. Најпре, ту је Порфиријева заклетва са почетка *Наука из пророчанстава* да је у том делу верно пренео садржај пророчанстава, ништа не додавши нити одузевши.² Садржај дела, свакако, не мора бити у складу са ауторовим стварним поступцима. У прилог томе да Порфирије није узалудно

² Τοὺς θεοὺς μαρτύρομαι ὡς οὐδὲν οὔτε προετέθεικα οὔτε ἀφείλον τῶν χρησθέντων νοημάτων (303F).

призивао богове за сведоке, већ да је мењао садржај текстова говоре његови савети супрузи Марцели,³ као и Еунапијеви коментари о Порфиријевом карактеру с почетка *Живота мудраца*.⁴ После сведочанстава о Порфиријевом карактеру, можемо се позвати на две особине његових дела, које такође наговештавају веровање да се износи истина. Најпре, Порфирије често наводи своје изворе, на тај начин говорећи да су његови подаци потекли из стручне литературе његовог и ранијих времена, те да није у питању његова слободна интерпретација неке појаве. Када преноси легенде, Порфирије такође наглашава о ком народу се ради или одакле је за то сазнао.⁵ Осим тога, некада се дешава да Порфиријево описивање обичаја или веровања увелико превазилази потребе, па чак и тему његовог дела.⁶ То значи да се првобитна намера понекада изгуби из вида, те се наводе чињенице које не могу ни користити ни штетити аргументацији. Све то је у складу са нашом хипотезом да је Порфирије преносио ствари које је сматрао веродостојним.

Друга основна хипотеза јесте да један део Порфиријевих навода мора бити веран, тј. аутентичан. Нећемо називати Порфиријеве наводе *истинитим*, зато што тај термин, када се примени на све Порфиријеве наводе, не доноси нарочиту корист, а некада је и потпуно безначајан. Уколико истину сматрамо подударанем исказа са чињеницом коју тај исказ описује, лако опажамо да је истинитост у потпуности секундарна карактеристика Порфиријевих извештаја. Када Порфирије каже да се у оквиру празника Диполија обавља сложен обред са биком, захваљујући другим изворима можемо утврдити је ли то или није истина, односно одговара ли тај исказ чињеничном стању. Међутим, када преноси етиологију тог обреда, не можемо говорити о истинитости – етиолошка легенда не мора садржати никакве немогуће елементе, али није нимало вероватно да је обичај зачет онако како се у њој описује. Напоследку, међу Порфиријевим извештајима постоје и сасвим невероватни садржаји, које бисмо морали назвати неистинитима, ако бисмо хтели да се држимо такве терминологије. То су, на пример, приче о хијенама које умеју да препознају ко је човеку најмилији (*Abst.* 3.4) или о чаробним магарећим роговима (*Styg.* 375F). Како бисмо се исправно и доследно посветили свим сведочанствима, не можемо имати исте критеријуме за одељке који описују могуће и оне који говоре о немогућим догађајима. Због тога морамо проширити своје виђење чињенице описане исказом тако да описаном чињеницом не сматрамо (невероватан) догађај о коме се говори у одељку. Описана чињеница ће, уместо тога, бити то да у неком народу постоји веровање у причу која се износи у одабраном одељку. С обзиром на то да се многе пренете легенде не помињу код других аутора који пишу о истој појави или се помињу у краћем, некада и рационализованом облику, њихови фолклорни или митолошки елементи

³ Ἡ κακία δὲ πᾶσα αἰσχρὸν· τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ ἐναντίον· καλοῦ δὲ ὄντος θεοῦ ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακία πελάζειν· (*Marc.* 9)

⁴ Παντομίγες πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς χρήμα τι γέγονεν (*Eunap.* VS 457)

⁵ На пример, легенда о хијенама је јасно смештена у Индију, чаробни рог једнорога у Скитију. Приче о легендарној води кушања пренете су дословно од извора који их је записао.

⁶ Тако се већи део фрагмента 376 дела *О Стиги* посвећује опису чудесне статуе, а права тема – подземна вода, спомиње се тек на крају.

морају се разматрати у поређењу са другим народима.⁷ Због тога је целисходније не питати се јесу ли садржаји које Порфирије преноси истинити, већ јесу ли верни, односно аутентични.

Трећа основна хипотеза је да су неки од Порфиријевих навода реинтерпретирани како би се интегрисали у Порфиријеву аргументацију у одређеном делу. То је уобичајена појава и треба је имати на уму пре рада са било каквим изворима. Због тога ваља пажљиво утврђивати контекст и разлоге за помињање појединачних примера, како бисмо могли да уочимо намену примера у конкретном делу и раздвојимо је од садржаја примера. Осим тога, важно је имати у виду да су многи примери у фрагментарно сачуваним делима могли претрпети двоструку реинтерпретацију – најпре када их је Порфирије укључио у своја разматрања, а потом и код аутора који су их сачували.

Интересовање за стваралаштво Порфирија Тирског расте од средине протеклог века, али се питање његовог доприноса изучавању историје религија у антици неретко оставља по страни. У радовима који истражују појединачне аспекте веровања и обичаја у антици, као што су митраизам или теургија, разматрају се и Порфиријева сведочанства, али не на начин коме у овом истраживању стремимо. Верујемо да би метод који предлагемо могао значајно да допринесе оваквим истраживањима. Анализа материјала може да донесе нова сазнања о појединим појавама везаним за веровања и обичаје политеистичких народа у антици. Поред тога, овај рад представља систематичну анализу Порфиријевих записа о овим темама, каква до сада није спровођена. Напослетку, на овај начин изучавамо дело Порфирија Тирског у првом реду као историјски извор, што сматрамо иновативним приступом његовом стваралаштву. Резултати овог истраживања могу бити корисни не само класичним филолозима, већ и свима који изучавају религије у антици, а нарочито историчарима, етнолозима и археолозима. Посебну корист од овог истраживања могу имати митролози, а затим и сви они који се баве односом грчке културе са културама Азије и Африке, пре свега Индије и Египта. Ово истраживање, поред наведеног, има за циљ да изнедри својеврсну базу података, која би могла користити потоњим истраживачима из области упоредне историје религија, етнологије, археологије, египтологије и историје античке старине.

1.2 Порфирије Тирски – филозоф, етнограф и историчар религија

Подробна реконструкција живота аутора ког читамо није неопходан део истраживања када се ради са изворима. Познавање ауторове биографије, међутим, без упуштања у одвећ ситне детаље и строгу хронологију јесте важно, нарочито када нам се тако пружају сазнања повезана са темом истраживања – на пример, ако се појашњава развој ауторове мисли у складу са образовањем или се указује на начин којим је аутор дошао до неког сазнања. О животу Порфирија Тирског свакако се зна мало поузданог, а ми ћемо поменути тек неколико ставки, значајних за контекст и садржај нашег истраживања.⁸ Филозоф трећег века наше ере,

⁷ Дobar пример овога је мотив ослобађања од кривице помоћу низа криваца (*Abst.* 2.29–30), чију другу потврду нисмо нашли у вези са древном Грчком, али јесмо међу народним причама Утараканда (*Upreti* 1894, 155).

⁸ Зато занемарујемо популарно разматрање ауторовог брачног живота и борбе са депресијом.

пореклом из Тира, Порфирије се образовао у Академији код Лонгина, а потом је био део Платиновог кружока у Риму. За неколико година које је тамо провео, Порфирије је постао један од Платинових ближних ученика, уређивач и лектор његових списа (Porph. Plot. 6–7). Еунапије бележи да је, захваљујући складности и приступачности излагања, Порфирије био радо слушан у Риму (Eunap. VS 457). Његово познавање граматике и реторике, као и свестраност његових интересовања изазивали су дивљење још у старини (Eunap. VS 457),⁹ а о њима сведоче многобројни списи на велики број тема. У издању из 1993. године, Смит је поделио Порфиријева дела у једанаест категорија, у којима проналазимо више од седамдесет наслова. Смитове категорије су *Aristotelica*, *Platonica*, *Plotiniana*, *Historica*, *Metaphysica*, *Ethica*, *Mythica et mystica*, *Homerica*, *Rhetorica et Grammatica*, *Scientifica et Miscellanea*, *Opera incerta aut spuria*. И само навођење овог низа довољно нам је да схватимо колико је свестран био Порфиријев ум и каквим је све сазнањима тежио. Бројна Порфиријева дела, међутим, позната су само по насловима, или је од њих остало тек неколико фрагмената. Овоме је допринело неколико околности. Најпре, Порфиријева озлоглашеност због критике хришћанства, која се неретко доживљавала као мржња или напад на хришћане,¹⁰ утицала је на то да му се име често изостављало приликом навођења његових речи. Осим тога, нису сви аутори једнако доследно називали своје изворе, те се Порфиријево име могло изоставити и када није било намерно пренебегнуто. Због тога, претпоставља Смит, многи Порфиријеви фрагменти нису изгубљени, већ су утопљени у дела познијих аутора, али се не могу издвојити и приписати Порфирију. Осим ових разлога, верује Смит, нестанку Порфиријевих дела допринело је и то што су некада била контроверзна или тешко разумљива (Smith 1993, vi). Сасвим другачији пример представљају они хришћански аутори који сматрали да је важно изазвати или оповргнути Порфиријево мишљење, те су га доследно помињали у својим делима. Захваљујући њима сачуван је велики део Порфиријевог стваралаштва. То су Јевсевије из Цезареје, Августин, Фирмик Матерно, Јован Хризомом, Кирил Александријски и други.

1.3 Како читати Порфирија? Теме и традиције

Изучавање Порфирија Тирског и његовог дела у двадесетом веку почело је студијом Жозефа Бидеа (Joseph Bidez) из 1913. године. Овај рад састојао се од биографије Порфирија Тирског и фрагмената дела *De simulacris* и *De regressu animae*. Теме које је Биде отворио својим истраживањем представљају питања која и до данас муче изучаваоце нашег аутора. Нека од њих су хронологија Порфиријевих дела и његов животопис, намена појединачних списа, постојање дела *Против хришћана*, промене у Порфиријевом учењу у току живота, могуће недоследности у оквиру његових дела и томе слично. С почетка двадесетог века, под утицајем Бидеа, створила се слика о Порфирију као о сасвим неоригиналном аутору или чак великом

⁹ "Ἔστι γοῦν ἀπορήσαι καθ' ἑαυτὸν καὶ θαυμάσαι τί πλεῖον ἐστὶ τῶν ἐσπουδασμένων.

¹⁰ Расправа о Порфиријевим антихришћанским делима, њиховом броју, наслову и постојању, а затим и о његовом могућем утицају на прогоне хришћана захтевала би одвојену студију. Илинка Танасеану Деблер (Ilinca Tanaseanu Döbler) назива ово питање *another phantom haunting scholarship* (2013, 83). Кратак преглед мишљења о односу Порфирија и хришћана може се наћи у Edwards 2007.

компилятору. Баштеници ове идеје могу се пронаћи и много година после Бидеове студије (Lamberton 1984; Grandel 2002), упркос бројним доказима против оваквог становишта.

Када говоримо о хронологији Порфиријевих дела, дуго је постојала претпоставка да су дела попут *Наука из пророчанстава*, у којима се говори о ономе што се видело као примитивнија религија, припадала пишневој младости, док је његово зрело доба обележило удаљавање од таквог погледа на свет, видљиво у такозваним озбиљним трактатима као што су *Исходишта на путу ка ноетичком* (Smith 1987, 722). Овакво становиште не може се сматрати оправданим, најпре зато што почива на потпуно погрешном разумевању садржаја и теме такозваних дела Порфиријевој младости. Осим тога, дуготрајнијим изучавањем Порфиријевог опуса може се доћи до закључка да су сачувана дела у великој мери усклађена по теми и тону, те да разлике међу њима не могу бити пример праволинијског развоја, какав се претпоставља претходном реконструкцијом хронологије. Речима Марка Едвардса (Mark Edwards), једног од најзначајнијих изучавалаца Порфирија Тирског, Порфирије није *a mind whose growth can be plotted on a simple curve* (Edwards 2006, 37). Једно од ретких дела у којима се заиста може говорити о хронологији јесте *Посланица Марцели*, филозофски протрештик упућен супрузи. На почетку овог писма, Порфирије наговештава да је посланица настала у његовом зрелом добу или старости (Whittaker 2001, 150).¹¹ Можемо се, међутим, запитати, колико је значајна реконструкција хронологије Порфиријевих дела на нивоу читавог опуса – такав приступ могао би бити користан за праћење развоја одабраних становишта у оквиру једног тематског раздела Порфиријевог стваралаштва. Тако би се могло изучавати, на пример, Порфиријево виђење система врлина¹² у етичким делима или његове представе о спасењу душе.

У вези са овим треба поменути сасвим другачију систематизацију Порфиријевог опуса, присутну у радовима Мајкла Симонса (Michael Simmons). Симонс се ослања на претпоставку да је циљ Порфиријевих истраживања био да пронађе оно што Августин, говорећи о Порфирију, назива *via universalis animae liberandae* (Porph. *De regr. an.* 302F, *ap. Aug. De civ. D.* 10.32). Овај Августинов цитат у складу је, са једне стране, са Порфиријевим посвећивањем веровањима и обичајима бројних народа, укључујући и есхатолошке представе и односе према умирућим.¹³ Осим тога, овај цитат представља потпору за Симонсову сложу теорију о Порфиријевој сотериолошкој педагогији. Према виђењу Симонса (Simmons 2009, 169–172), највећи део Порфиријевог опуса обраћа се једној од три категорије читалаца, представљајући и нудећи им пут спасења прикладан за њихов ниво умног и духовног развоја. Прву категорију чине, претпоставља Симонс, људи који се не баве филозофијом, али могу очистити нижи део душе ако се посвете традиционалној религији, теургији и развоју политичких врлина. У другој су филозофи-почетници, којима треба пружити знања и средства за даље филозофско назидане. Они теже да развију катарктичке врлине и омогуће души да се после смрти одвоји од тела, а

¹¹ За кратак преглед расправе о датирању в. Толић 2021, 62–63.

¹² Порфиријева категоризација врлина излаже се у *Sent.* 32, где се говори о политичким, катарктичким, теоретичким и парадигматичким врлинама.

¹³ На пример, однос шрамана аскета према умирању (*Abst.* 4.18.1) или веровања да природна смрт представља несрећу (*Abst.* 4.21.3).

потом и вине у ноетичке висине (Simmons 2015, 136–140). Њима су посвећена дела попут *Писма Анебону*, *Посланице Марцели*, *Наука из пророчанстава* и *О статуама*. Најзад, трећу категорију чине искусни филозофи, који развијају парадигматичке и теоретичке врлине, те су им посвећена дела попут *Исходишта на путу ка ноетичком*.

Нешто је другачије становиште Ендруа Смита, који сматра да Порфиријева дела испољавају значајне тематске и садржинске разлике, због чега је изузетно важно не претпоставити њихову униформност пре него што се утврди циљ и тема сваког списка (Smith 2007, 11–12).

Друга половина протеклог века и почетак двадесет и првог столећа обележени су променом односа према Порфирију Тирском и порастом интересовања за појединачне елементе његовог опуса. У том смислу, дела Порфирија Тирског постала су незаобилазно штиво за истраживаче одређених аспеката неоплатонизма (Smith 1984; Edwards 1990), теургије (Lewy 2011³; Nasemann 1991; Tanaseanu Döbler 2013; Addey 2016), митраизма (Turcan 1975; Edwards 1993; Beck 2007; Muscolino 2010), односа раног хришћанства и паганизма (Edwards 2007; Proctor 2014; Simmons 2015) и сличних тема.

Научна активност од осамдесетих година прошлог века доноси све више радова посвећених бројним аспектима стваралаштва Порфирија Тирског. У тим истраживањима Порфиријева мисао и дело не посматрају се само као допринос одређеној дисциплини, већ као издвојене истраживачке теме. У овом погледу, треба издвојити дело Ендруа Смита, аутора који без сумње представља темељ савремених студија Порфирија Тирског. Осим великог издања фрагмената из 1993. године, Смит је аутор обимне студије о Порфиријевом месту у неоплатонистичкој традицији (1974) и више научних радова о Порфирију Тирском и актуелним темама у студијама о Порфирију (1987; 2007). Осим Смита, Порфиријевом делу у целини посвећују се Мајкл Симонс, о чијем смо доприносу већ говорили, као и Марк Едвардс, од чијих бројних радовима издвајамо истраживања посвећена питању Порфиријевог односа према хришћанству, Порфиријевим платоничким претходницима и различитим аспектима дела *О пећини нимфи* (1990; 1991; 1993; 1996; 2007).

Када се ради о оном делу Порфиријевог опуса који представља извор за изучавање веровања и обичаја старине, нарочито се издвајају радови попут оних о Порфиријевом излагању египатске сакралне иконографије (Lieven 2017), о покушају да систематизује пророчка упутства за жртвоприношење (Johnston 2010) и о веровањима индијских аскета (Lacrosse 2001; 2002; 2009). Делови Порфиријевог трактата *О пећини нимфи* део су бројних радова повезаних са митраистичком астрологијом и иконографијом. Студија Арона Џонсона (Aaron Johnson) из 2013. године посвећена је Порфиријевим етнографским и религиографским записима, тако да се Џонсонов материјал у великој мери подудара са нашим. У Џонсоновој монографији, међутим, одабрани Порфиријеви пасажии посматрају се у оквиру неоплатонистичке традиције и испитују се у вези са културним и религијским идентитетима Порфиријевог доба, нарочито у погледу терминологије употребљене ради описивања и разумевања других култура. Џонсонова студија била је надахнуће за осмишљавање овог истраживања.

1.4 Порфиријеви извори

Порфиријево познавање учене литературе свог и старијих времена, огледа се, пре свега, у разноликости тема којима приступа – тако се, некада у оквиру једног дела, чита о монаштву у Индији и атинским празницима, сазнаје се о видовима сеницида и веровању у дрекавца и томе слично. Порфирије неретко наводи ауторе и дела на која се ослања када говори о таквим појавама. Имена извора се, што није необично, чешће помињу у боље сачуваним делима, попут *О уздржању од исхране месом*, али се налазе и у фрагментарним списима – добар пример је трактат *О Стиги*, у коме се, у малом броју фрагмената, Порфирије позива на неколико различитих аутора. Међу Порфиријевим изворима налазимо и мање познате ауторе и дела, чији једини фрагменти се чувају управо код Порфирија. Наредни списак представља преглед аутора на чија дела се Порфирије позива у одељцима одабраним за ово истраживање.

Аполоније из Тијане помиње се у делу *О Стиги*, као извор за једну од верзија легенде о води истине (*Styg.* 376F). Овај цитат не подудара се са Филостратовим *Животом Аполонија из Тијане*, премда и у том делу постоји легенда о сличној појави. Због тога се може претпоставити да Порфирије цитира неко од Аполонијевих изгубљених дела.

Бардезан из Месопотамије или Вавилонац, хришћански аутор трећег века, представља главни извор за веровања и иконографију Индије у Порфиријевом делу *О Стиги* (*Styg.* 376F). Порфирије наводи дугачак пасаж из Бардезановог списка о Индији, наглашавајући да се ради о дословном цитату ($\theta\eta\sigma\omega \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\nu$). У наведеном одломку, Бардезан говори о свом сусрету са индијским посланством у Рим за време Елагабала и преноси податке о иконографији Шиве Ардханаришваре¹⁴ и легенду о кладенцу истине.

Еубул је, заједно са Палантом, најважнији Порфиријев извор података о митраизму. Како се наводи у *О уздржању* (*Abst.* 4.16.2), био је аутор обимног дела о Митри. Порфирије цитира Еубула и у *О пећини нимфи*, повезујући настанак митраизма са Заратуштром (*De antr. nymph.* 6).

Еуелпид из Кариста помиње се у делу *О уздржању од исхране месом* (2.55.3), када се даје преглед људских жртава. Порфирије цитира његов навод о жртвовању Дионису Месоједу на Хиосу и Тенедосу. Подаци о овом аутору нису сачувани на другим местима, нити је лако претпоставити у каквом делу је могао писати о жртвоприношењима.

Еуфант се код Порфирија помиње као преводилац формуле повезане са балсамовањем покојника у Египту (*Abst.* 4.10.4). Порфирије наводи да је Еуфант превео текст са отачког језика, што би могло значити да је у питању египатски аутор. Због тога га, може бити, не треба поистовећивати са Еуфантом Олинђанином, аутором *Историја* од времена Птолемеја Еуергета, трагедиографом и учитељем македонског краља Антигона Досонта.

Истар је грчки историчар, аутор бројних дела у прози и стиху (*Suda*, ι 706). Порфирије га цитира у *О уздржању од исхране месом* (2.56.2), наводећи одељак Истровог дела о критским обичајима (47F DFGH).

Манетон је египатски историчар, аутор бројних дела о египатским веровањима, обичајима и историји. Писао је на грчком језику, те се на његов опус ослања више грчких

¹⁴ Упркос устаљеном облику Шива, користићемо знак щ да обележимо разлику између ѕ и ѕ̣.

аутора, попут Плутарха, Диогена Лаертија, Јосифа Флавија и других. Порфирије га спомиње у делу *О уздржању од исхране месом* (*Abst.* 2.55.2), у оквиру каталога жртава – у питању је фрагмент из Манетоновог дела о старинама и поштовању божанстава, што се може разумети и као наслов и као опис садржаја списка (83F *DFGH*). У одељку *Abst.* 2.55.2 Порфирије преноси Манетонове наводе о егзекрационим ритуалима у Египту.

Палант је платоничар ког Порфирије смешта у време Хадријана. Помиње се у делу *О уздржању од исхране месом* (2.56.3; 4.16.4). У другој књизи тог списка сазнајемо да је Палант сачинио, по Порфиријевом мишљењу, најбоље дело о мистеријама Митре. Из Порфиријеве кратке парафразе може се закључити да је био наклоњен митраизму. Када говори о веровањима митраиста у вези са зодијаком, поново цитира Палантов рад о митраизму.

Селеук Теолог је аутор ког Порфирије спомиње у делу *О уздржању од исхране месом*. У оквиру каталога људских жртава, Порфирије пише о жртвоприношењу Атени, Аглаури и Диомеду на Кипру, смештајући супституцију човека биком у време Селеука Теолога (*Abst.* 2.55.1). Под тим именом није познат ниједан владар. Због тога претпостављамо да се ради о аутору чији податак Порфирије преноси – Селеук Теолог је у свом делу могао рећи како је обичај трајао до његовог времена, што би Порфирије на овај начин парафразирао у *О уздржању*. Није сигурно који аутор је Селеук Теолог, али се може претпоставити да је у питању Селеук Александринац, аутор бројних дела о боговима из времена Тиберија.

Теопомп се спомиње у делу *О уздржању од исхране месом*, као извор за причу о Магнежанину који је веровао да најбогоугодније приноси жртве (*Abst.* 2.16; *Theor.* 283F *DFGH*). Овај фрагмент приписује се Теопомповом делу *О побожности*. Порфирије преноси ову причу да би илустровао своје тврдње да су велелепна жртвоприношења, нарочито када подразумевају крвне жртве, безвредна пред биљним даровима, принетим у труду и честитости.

Теофраст је извор за велики део друге књиге списка *О уздржању*. Порфирије преноси дугачке одељке Теофрастовог дела *О побожности*, настојећи да прикаже развој обичаја у вези са жртвоприношењем и исхраном од најстаријих времена.

Филарх је историчар трећег века пре наше ере, чији навод о грчким жртвоприношењима пред одлазак у битку налазимо у *Abst.* 2.56.7. Овај одељак сматра се делом Филархових *Историја* (63F *DFGH*), сачуваних код Полибија, Плутарха, Атенаја и других аутора.

Филон из Хераклеје или Филон Парадоксограф је мање познат аутор трећег века пре наше ере. Порфирије га спомиње у делу *О Стиги*, када преноси легенду о скитском једнорогу (375F). Тај одломак се приписује делу упућеном Нимфиду из Хераклеје, историчару Александра, дијадоха и епигона. С обзиром на то да се цитирани Филонов одломак односи на Александра, може се претпоставити да се због тога налазио у вези са неким Нимфидовим делом.

Херемон Стоик, код других аутора познат као Филозоф или Хијерограматеј, извор је за велики део Порфиријевих навода о египатским обичајима, нарочито када се говори о животу свештеника. Спомиње се у четвртој књизи дела *О уздржању* (4.6–8). Осим тога, Порфирије цитира Херемона и у *Писму Анебону* (81F), а можда и приликом анализе египатске иконографије у *О статуама* (360F). Цитат у *О уздржању* представља најобимнији Херемонов фрагмент (10F *van*

der Horst 1987), често изучаван због своје сличности са Филоновим *О животу у созерцању* и могућом повезаношћу са грчко-јеврејским сукобима у Александрији тог времена.

2. Преглед одабраних дела Порфирија Тирског

Одељци Порфиријевих дела одабрани за ово истраживање, као што смо раније поменули, распоређени су најпре према темама или народима, а потом и по ужим областима на које се односе. Због таквог распореда тешко је све време имати на уму о чему се говори у сваком од одабраних дела, какве аргументе Порфирије износи и које идеје заступа или који је циљ дела. Ово је, међутим, веома важно за правилно разумевање изабраних одељака, а тиме и Порфиријевих запажања у вези са веровањима и обичајима различитих народа. Да бисмо рад учинили прегледнијим и једноставнијим за читање у уводу дајемо преглед садржаја, циља и аргументације свих дела чије одељке коментаришемо у овом истраживању. У току рада поново ћемо спомињати податке нарочито важне за разумевање одређених одељака.

2.1 *Ethica*

Међу Порфиријева етичка дела убраја се шест списа – *Шта је у нашој моћи*, *Посланица Марцели*, *О уздржању од исхране месом*, *О повратку душе*, *Против Немерција* (О усељењу душе у ембрионе) и *О „Спознај себе сама“*. У овом раду у често се ослањамо на одељке дела *О уздржању од исхране месом*, а нешто ређе и на дело *О повратку душе*.

2.1.1 *О уздржању од исхране месом*

Дело *О уздржању од исхране месом* (*De abstinentia ab esu animalium*) сачувано је у четири књиге и представља обимну расправу о исправности вегетаријанства. Порфирије отвара прву књигу обраћањем адресату читавог дела, извесном Фирмију Кастрицију,¹⁵ који се одрекао вегетаријанског живота и вратио исхрани месом. Затим отпочиње расправу којом, како је представљено, намерава да покаже Кастрицију неисправност његовог избора. У оквиру четири књиге, Порфирије настоји да побије многобројне аргументе поборника исхране месом, групишући их по теми или врсти аргумента. Тако у једном делу треће књиге говори против заговорника тезе да животиње не поседују λόγος, те да се стога смеју јести и убијати. На том месту, Порфирије наводи примере којима намерава да покаже како су животињама својствене различите особине и способности које би могле бити обухваћене појмом λόγος. Међу тим примерима налазе се познате слике, као што су спомињања змија које дарују разумевање немумштог језика (*Abst.* 3.4.1), али и етнографске скице мање познатог садржаја. Тако Порфирије говори о веровању да хијена на веома суров и лукав начин мами своје жртве у ноћ (*Abst.* 3.4) или преноси причу о дечаку коме се мајка помокрила у уши да би, у страху ће бити одведен на двор, уништила његову способност да разуме говор птица (*Abst.* 3.7.1). Због Порфиријевог великог

¹⁵ Порфирије и Кастриције заједно су припадали Платиновом ближњем кругу ученика. Фирмије је био један од ученика који су помагали Плотина пред крај живота (*Porph. Plot.* 2).

интересовања за веровања и обичаје различитих народа, неретко се догађа да садржај његових примера превазилази потребе аргументације. Дobar пример су друга и четврта књига. Друга књига је великим делом посвећена аргументима против употребе животиња у ритуалима попут прорицања и жртвоприношења. Због избора аргумената и редоследа извора, међутим, друга књига представља богат преглед етиолошких легенди о почецима жртвовања животиња, теорија о хијерархији жртава и описа појединачних празника. Преостали део четврте књиге Порфирије не посвећује аргументима противника, већ пише о најмудријим и најпоштованијим члановима различитих заједница, сматрајући да њихово вегетаријанство и умереност указују на исправност таквог начина живота. Порфиријеви примери, међутим, садрже много више од описа исхране и односа тих заједница према животињама – он пише о есхатолошким веровањима одређених индијских аскета, видовима индијског монаштва, номенклатури египатских свештеника, сенициду и другим темама. Због таквих примера и захваљујући доброј очуваности, у овом раду најчешће говоримо о одељцима дела *О уздржању*. Посвећујемо му се у поглављима 3.1.1, када говоримо развоју о хијерархији жртава, потом у 4.1.1 о атинским празницима, 4.2.1 када говоримо о египатским свештеницима, затим у одељку 4.3 о митраизму, 4.4.2 о сенициду и 4.5.1 о индијским аскетама.

Када се говори о издањима и преводима дела *О уздржању од исхране месом*, треба поменути тротомно издање у едицији *Collection Budé*,¹⁶ подробно коментарисан превод Џилијен Кларк (Gillian Clark) из 2000. године, издање са преводом и коментаром Ђузепеа Ђирђентија (Giuseppe Girgenti) и Анђела Рафаела Содана (Angelo Raffaele Sodano) из 2005. године и руски превод Тараса Генадјевича Сидаша (Тарас Геннадьевич Сидаш) из 2011. године. У овом раду преузимамо текст издања Girgenti/Sodano 2005.

2.1.2 О повратку душе

Спис *О повратку душе* (*De regressu animae*) сачуван је у невеликом броју фрагмената у оквиру Августинове *Државе божије*. Августинове примедбе и пренети цитати говоре да се у овом делу радило о повратку душе ка ноетичким висинама и начинима очишћења душе ради ослобођења од тела. Постојање дела *О повратку душе* понекад се доводи у питање, а фрагменти сачувани у *Држави божијој* приписују се другим Порфиријевим списима, нарочито *Науцима из пророчанстава* (Johnson 2013, 28–29; Tanaseanu Döbler 2013, 83). Августин нам говори како је ово дело израз Порфиријеве вечите потраге за поменутом *via universalis animae liberandae* (Aug. *De civ. D.* 10.32) и даје нам увид у одређене појединости Порфиријеве сотериологије. Спис *О повратку душе* спомињемо у поглављу 3.2, говорећи о теургији.

2.2 *Mythica et mystica*

Категорију *Mythica et mystica* чине дела *Против Зороастровог списа*, *Писмо Анебону*, *Науци из пророчанстава*, *О статуама*, *О божанским именима*, *О делима Јулијана Халдејца* и *Против хришћана*, о чијем садржају, наслову нити постојању још увек не постоји консензус. Највећи број дела ове

¹⁶ Bouffartigue/Patillon 1977; 1979 и Patillon/Segonds/Brisson 1995.

категорије веома је лоше очуван – помиње се, на пример, само наслов, или су у питању фрагменти истргнути из првобитног контекста, испреметаног или небрижљиво пренетог садржаја и томе слично. У овом раду говоримо о делима *Науци из пророчанстава*, *О статуама* и *Писмо Анебону*.

2.2.1 *Науци из пророчанстава*

Дело *Науци из пророчанстава* (*Philosophia ex oraculis haurienda*) представљало је, барем већим делом, својеврсну збирку пророчанстава са Порфиријевим коментарима и објашњењима. Аутори код којих је дело сачувано преносе немали број фрагмената (303F–350F), пре свега се занимајући за садржај пророчанстава, а много ређе за Порфиријева објашњења. Због тога преостале делове *Наука из пророчанстава* најчешће чине пророчанства издвојена из контекста. Порфиријеве примедбе се понекада преносе, често у веома скраћеном виду. Изузетак је фрагмент 315, који представља Порфиријев подробен коментар пророчанства из претходног фрагмента. Овакви трагови довољни су, међутим, да се закључи како су *Науци из пророчанстава* садржали одломке пророчанстава распоређене у складу са темама дела, као пример или илустрација онога о чему је Порфирије говорио. Пророчанствима су претходиле барем кратке уводне примедбе,¹⁷ а за текстом су се налазили коментари, попут оног у 315F. Неколико фрагмената садржи више тематски повезаних пророчанстава. У тим случајевима, како видимо, Порфирије је одвајао пророчанства кратком примедбом, попут *καὶ πάλιν* (350F).

Када говоримо о темама дела, јасно се уочава неколико целина, од којих можемо поменути теургију и оно што Порфирије назива практичном теозофијом, хијерархију жртава и улогу божанстава у прорицању. Ово су теме сачуваних пророчанстава, али то не морају бити и теме Порфиријевог дела – садржаји пророчанстава нису се нужно подударали са оним што је аутор намеравао да илуструје. Тако се, на пример, пророчанство које описује улазак божанства у медијума са једне стране посматра као опис теургијске праксе, док га је Порфирије могао навести као пример недостојног односа према божанству. Чињеница да аутори код којих се чувају ови фрагменти наводе текст у складу са потребама својих дела не поједностављује повезивање тема фрагмената са темама пророчанстава. Теза Густава Георга Волфа (Gustav Georg Wolf), првог приређивача *Наука из пророчанстава*, како је ово дело било подељено у три књиге, где би прва говорила о боговима, друга о дајмонима, а трећа о херојима, помиње се и преиспитује у скоријим истраживањима (Muscolino 2013, 126). Мајкл Симонс верује да су три књиге биле подељене тако да свака представља путоказ за један од нивоа спасења у теорији о Порфиријевој трипартитној сотериологији (Simmons 2015, 33sq). Расправа о подели сачуваног материјала и намени евентуалних одељака превазилази ово истраживање. Стога ћемо се посветити појединачним фрагментима, њиховом садржају и односу према другим фрагментима Порфиријевих дела.

Порфирије се у коментарима, како видимо, посвећивао и тумачењу појава у језику или нијанси значења одређених речи из пророчанстава. На тај начин настојао је да покаже како

¹⁷ Попут "Н τε Ἐκάτη κληθεῖσα ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ περιέχοντός φησι· (342F) или *καὶ πάλιν ὁ Ἀπόλλων*· (349F).

треба тумачити текст који по својој намени треба да буде нејасан. Осим тога, видимо да је стремио и систематизацији садржаја пророчанстава, како би се лакше тумачила (Krulak 2011, 351). Могуће је претпоставити да су *Науци из пророчанстава*, барем делимично, били намењени мање искусним филозофима, као путоказ за тумачење загонетних и вишесмислених текстова. Одељци овог дела налазе се у поглављима 3.1, 3.2 и 3.3, где их посматрамо као извор података о жртвеној хијерархији, теургији и мантици. Текст дела *Науци из пророчанстава* преузимамо из издања Ендруа Смита из 1993. године. Поред овог издања, треба поменути издање са коментаром и преводом Ђузепеа Ђирђентија и Ђузепеа Мусколина (Giuseppe Muscolino) из 2011. године, као и руски превод Тараса Генадјевича Сидаша из 2011. године.

2.2.2 О статуама

Слично *Науцима из пророчанстава*, дело *О статуама* (*De simulacris*) сачувано је у фрагментима пренетим ван првобитног контекста (351F–360aF). Због тога је тешко са сигурношћу говорити о садржају и намени дела, али је могуће изнети неколико утемељених претпоставки. Најпре, чини се да се и овде ради о дидактичком спису, посвећеном филозофима неупућеним у алегоријско посматрање и тумачење сакралне иконографије (Krulak 2011, 345, 352). Порфирије настоји да, на сличан начин као што тумачи хомерске спевове или имена богова и хероја, објасни елементе различитих иконографских типова одабраних божанстава. Он сматра да божанство допушта да се открије људском инфериорном уму кроз приказе попут статуа (Edwards 2012, 219), те настоји да покаже како их треба тумачити и куди оне који мисле да су статуе само дрво и камен (351F). Порфирије тумачи приказе божанстава разматрајући, готово увек, материјал од ког је статуа направљена, боју, узраст, положај тела, гестове и атрибуте. Џонсон примећује да Порфирије не наговештава о којој статуи или приказу друге врсте пише, већ настоји да објасни како се неко божанство уобичајено приказује (Johnson 2013, 168). То је истина, али је у неким случајевима могуће препознати о ком иконографском типу се говори.¹⁸ У другим примерима наводе се мање специфични божански атрибути.¹⁹ У прилог дидактичкој намени овог дела говори такво усмерење читавог Порфиријевог опуса. Осим тога, анализа сачуваних делова показује структуру прикладну за дидактички спис – систематично уређен низ појава које се анализирају на доследан начин. Поред тога, у *Simul.* 358F.1–22 наилазимо и на дидактичку парентезу – ὅρα δὲ καὶ τοῦτων τὰς εἰκόνας.

Сачувани фрагменти списка *О статуама* преносе Порфиријеву анализу грчке и египатске иконографије. Није немогуће да се у делу говорило и о другим традицијама, али о томе нема сачуваних података. Садржај великог броја фрагмената, нарочито када се ради о грчкој иконографији, тешко је разумљив, излагање се чини недоследним, а тешко се уочава и структура Порфиријевог коментара. У египатским фрагментима, међутим, јасно се види структура излагања, јер је садржај систематизован према египатским номама и њиховим

¹⁸ На пример, Зевс Олимпијски, Амун-Кематеф, Дионис Таурос или Афродита у *Pudica* положају.

¹⁹ Попут класја као атрибута Деметре и Персефоне или Хадовога шлема невидљивости.

божанствима – вероватно по узору на извор, који нам је непознат.²⁰ С обзиром на то да египатски фрагменти показују систематичност, нема разлога да сматрамо како је у грчким фрагментима било значајно другачије. Ту су божанства, може се приметити, категорисана према стихији са којом их Порфирије повезује, али је редослед негде прекинут или терминологија није доследно употребљена. Може се закључити да су у питању пропусти аутора који преносе ове фрагменте, с обзиром на то да их користе као извор конкретних података или примера, а не као целину којом се читалац учи тумачењу статуа.

Важно је још поменути да је териоморфност грчких и египатских божанстава веома значајна за Порфиријево излагање – може бити да се у *О статуама* налази једно од најранијих покушаја да се објасне и оправдају териоморфни прикази и уопште приписивање животињских атрибута боговима (Edwards 2006, 139). Овој теми се приступа у складу са Порфиријевим вегетаријанизмом и идејом о превасходном значају животиња за живот људи. Није безначајно што Порфирије не посматра овај аспект традиције као нешто срамотно или ниско, већ се радо осврће на њега и подробно га тумачи. С обзиром на Порфиријев однос према животињама и њиховом месту у ритуалу, ово је сасвим очекиван и разумљив приступ. Осим тога, због Порфиријеве знатижеље када се ради о страним култовима и обичајима могуће је очекивати такав приступ. Без обзира на то што је такав однос према овој појави у складу са остатком Порфиријевог стваралаштва, овакво становиште представља значајну иновацију у изучавању обичаја и религијских представа у старини.

На одељке дела *О статуама* ослањамо се у поглављима 4.1.2 и 4.2.2, када говоримо о иконографији грчких и египатских божанстава. Сви фрагменти овог дела могу се пронаћи у издању Порфиријевих фрагмената Ендруа Смита из 1993 године. Поред овог издања, треба поменути издање са коментаром и преводом Ђузепеа Ђирђентија и Ђузепеа Мусколина из 2011. године и руски превод Тараса Генадјевича Сидаша из 2011. године. Текст дела *О статуама* преузимамо из Смитовог издања.

2.2.3 Писмо Анебону

Писмо Анебону или *Писмо Анебону Египћанину* (*Ad Anebonem Aegyptium*) дело је у форми посланице египатском свештенику Анебону, за кога није јасно да ли је заиста постојао. Сачувано је у великом броју фрагмената, најпре у Јамблиховом делу *О египатским мистеријама*, а потом и код Јевсевија, Августина, Јосифа из Тиберијаде и других аутора. Јамблихов спис *О мистеријама* представљен је као одговор египатског свештеника Абамона на разматрања из *Писма Анебону*.²¹ Велики део Порфиријеве посланице Анебону односио се на питања у вези са прорицањем и ритуалним поступцима у вези са мантиком. Може бити да се ради о тексту сродном са *Науцима из пророчанстава*, с обзиром на сличну посвећеност праксама налик теургији и исправном односу према божанству чије пророчанство се очекује (Smith 1987, 735). Из преосталих фрагмената може се наслутити да је *Писмо Анебону* представљало трактат

²⁰ На основу других дела знамо да се за питања египатске религије Порфирије ослањао на Манетона, Херемона Стоика, Оригена Паганина и Еуфанта. Не може се закључити користи ли се и овде подацима неког од ових аутора.

²¹ О именима Абамон и Анебон пише Quack 2017, 149–174.

непрекинут дужим цитатима. Међу фрагментима *Писма Анебону* постоје и осврти на египатска веровања и обичаје, али не у мери у којој бисмо то очекивали у делу упућеном египатском свештенику. О овом спису говоримо у поглављима 3.2, 3.3 и 4.2, посматрајући га као извор података о теургији, мантици и египатским веровањима и обичајима. Текст *Писма Анебону* преузимамо из издања Saffrey/Segonds 2012. Друго значајно издање *Писма Анебону* укључује превод и коментаре Р. А. Содана из 1958. године.

2.3 *Homeric*

Порфирије је оставио бројне списе посвећене тумачењу различитих аспеката хомерских спева. Дела ове категорије су у великој мери изгубљена. Од неких преостају само наслови, попут списка *О Хомеровој мудрости* или *О користи Хомерових дела за владаре*. У овом раду говорићемо о делима *О Стиги* и *О пећини нимфи*. То су трактати посвећени тумачењу одабраних елемената хомерских спева у богатом културном и религијском контексту. Због тога представљају окосницу овог истраживања.

2.3.1 *О Стиги*

Трактат *О Стиги* (*De Styge*) сачуван је у малом броју фрагмената (372F–380F) различите дужине и садржаја. Тема дела су, на првом месту, хомерски описи Стиге и подземља, других подземних река и сени умрлих хероја. Порфирије се, градећи сложену алегорезу почетних слика, удаљава од хомерског материјала и прати мотиве подземних река и других вода налик Стиги. На тај начин долази до тема којима се бавимо у овом раду, а то су индијска веровања и обичаји, те грчка рецепција индоиранске легенде о једнорогу. Ово дело је могло бити написано по обрасцу који опажамо у *О пећини нимфи* – аутор почиње од хомерског мотива, а затим бескрајном ерудицијом (*ποικίλη παιδεία* Eunap. VS 457) призива бројне примере којима се показује универзалност и значај одабране слике. Након тога, Порфирије анализира појединачне елементе почетне хомерске слике, спајајући их на врхунцу трактата у целовито алегоријско тумачење не само првобитног материјала, већ читавог епа. У овом истраживању преузимамо фрагменте из издања Ендруа Смита, а у великој мери се ослањамо и на подробне коментаре Кристијана Кастелетија (Christiano Castelletti) у издању из 2006. године.

2.3.2 *О пећини нимфи*

Дело *О пећини нимфи* (*De antro nympharum*) почиње питањем које представља задатак читавог трактата – шта се казује описом пећине на Итаки у стиховима *Od.* 13.102–112. Остатак дела представља веома подробно расечање ових стихова, тако да се тумачењем сваког њиховог елемента достиже целовито објашњење и овог одељка, али и читаве *Одисеје*. Излажући по схеми коју смо споменули говорећи о делу *О Стиги*,²² Порфирије говори о најадама, Елеусинским мистеријама, пећини као слици космоса, уздицању и спуштању душа, митраистичким реалијама и учењу, грчким обичајима и бројним другим темама. Према појединим читањима, у

²² За детаљан преглед садржаја в. Шијаковић 2017, 548–559.

О пећини нимфи могу се наћи и трагови напада на гностицизам,²³ који се проналазе и код других платоничара, попут Целза (Edwards 1996, 90–92).²⁴

Један од средишњих елемената Порфиријевог тумачења у *Пећини нимфи* јесте пећина као симбол космоса. Стога се у великом делу овог трактата говори о митраизму, а нарочито о митраистичким светилиштима и њиховим астролошким аспектима. Због тога дело *О пећини нимфи* најпре користимо као извор података у поглављу 4.3 о митраизму, а нешто мање у поглављу 4.1.3, када се говори о Елеусинским мистеријама. Трактат *О пећини нимфи* једно је од најизучаванијих дела Порфирија Тирског (Edwards 1990; Edwards 1996; Alt 1998; Akçay, 2019; Шијаковић 2016). У овом раду служимо се текстом и коментарима издања Dorandi et al. 2019, а важно је поменути још и издање Аретуза (Arethusa) семинара из 1969. године, превод Роберта Ламбертона (Robert Lamberton) из 1983. и Лауре Симонини (Laura Simonini) из 2006. године.

²³ Уп. Мајерсик 2005.

²⁴ Ориген чува Целзову верзију митраистичке лествице за успон душа. Целз је сматра оригиналом који гностичари опонашају (Orig. *C. Cels.* 6.22).

3. Теме

3.1 Жртвоприношења

Поглавље о жртвоприношењима посвећено је, највећим делом, излагању теорије о еволуцији жртвених дарова, према којој крвне жртве означавају почетак пропасти људског рода. У овом аспекту, највише се посвећујемо делу *О уздржању од исхране месом*, где се Порфирије у великој мери ослања на Теофраста и његово дело *О побожности*. Порфирије се неретко осврће на употребу животиња и људи у жртвеним обредима, истичући предности биљних жртава и скромних жртвених дарова. Осим тога, Порфирије се у више дела посвећује исправном начину поштовања или призивања божанстава, због чега и у том контексту разматра различите врсте жртвених дарова. На почетку овог поглавља видећемо Порфиријева разматрања о хијерархији жртава и развоју жртвених дарова кроз етапе развоја човечанства, а потом ћемо размотрити Порфиријев каталог људских жртава. Код Порфирија наилазимо и на другу врсту теоријског разматрања жртвоприношења, заступљену у наведеним фрагментима дела *Науци из пророчанстава* – Порфирије најпре цитира пророчанство у вези са избором прикладних дарова, а потом покушава да систематично изложи пророчке препоруке. Циљ те систематизације је не само да се разјасни терминологија у вези са групама божанстава, већ и да се расветли веза између божанстава и за њих прикладних жртвених дарова.

3.1.1 Биљне и животињске жртве

3.1.1.1 Развој жртвених дарова

Порфиријево обимно излагање историје и развоја жртвоприношења отпочиње позивањем на Теофраста, чије дело *О побожности* представља основни извор за највећи део друге књиге трактата *О уздржању*. Осим тога, друга књига трактата *О уздржању* је основни извор фрагмената Теофрастовог дела *О побожности*. У поглављу *Abst.* 2.32.3, Порфирије говори да су претходно изнети подаци потекли од Теофраста, додајући да се у излагању могу наћи и додати митови, као и неколицина ствари које је сам придодао или скратио. Пример за такве делове је прича из пасуса *Abst.* 2.16, која потиче од Теопомпа и говори о хијерархији жртава. Након преношења ове приче, Порфирије се враћа Теофрастовом материјалу, мада не спомиње име извора (Rötscher 1964, 121).

Abst. 2.5.1 Ἀνάριθμος μὲν τις ἔοικεν εἶναι χρόνος, ἀφ' οὗ τό γε πάντων λογιώτατον γένος, ὡς φησὶ Θεόφραστος, καὶ τὴν ἱερωτάτην ὑπὸ τοῦ Νείλου κτισθεῖσαν χώραν κατοικοῦν ἤρξατο πρῶτον ἀφ' Ἑστίας τοῖς οὐρανίοις θεοῖς θύειν οὐ σμύρνης οὐδὲ κασίαις καὶ λιβανωτοῦ κρόκῳ μιχθέντων ἀπαρχάς· πολλαῖς γὰρ γενεαῖς ὕστερα παρελήφθη ταῦτα, 1. Чини се неизмеривим време откако је најмудрији народ, како каже Теофраст, насељавајући пресвету земљу, задужбину Нила, почео испрва да приноси жртве небеским боговима и то не првине од смирне, цимета и тамјана помешаних са шафраном. Те обичаје су касније наследила

<καί> πλάνης καὶ μαστήρ ὁ τότε ἄνθρωπος γιγνόμενος τῆς ἀναγκαίας ζωῆς μετὰ πολλῶν πόνων ἂν δακρύων σταγόνας τούτων ἀπήρξατο τοῖς θεοῖς. 2. Οὐ τούτων <οὔν> ἔθνον πρότερον, ἀλλὰ χλόης, οἷον εἴ τινα τῆς γονίμου φύσεως χνοῦν ταῖς χερσὶν ἀράμενοι. Δένδρα μὲν γὰρ δὴ πρὸ ζώων ἀνέδωκεν ἢ γῆ, τῶν δένδρων δὲ πολὺ πρόσθεν τὴν ἐπέτειον γεννωμένην πόαν, ἧς δρεπόμενοι φύλλα καὶ ρίζας καὶ τοὺς ὅλους τῆς φύσεως αὐτῶν βλαστοὺς κατέκαιον, ταύτη τοὺς φαινομένους οὐρανίους θεοὺς τῇ θυσίᾳ δεξιούμενοι καὶ διὰ τοῦ πυρὸς ἀπαθανατίζοντες αὐτοῖς τὰς τιμάς. Τούτοις γὰρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον φυλάττομεν ἐν τοῖς ἱεροῖς <ὡς> ὄν μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον.

многа покољења и пошто је тадашњи човек био номад и трагао је за неопходним намирницама, он би уз много суза и напора одвојио боговима макар и каплице тога. 2. Дакле, најпре нису приносили те жртве, већ младице, као да су узнели рукама некакав цват плодне природе. Јер земља је родила дрвеће пре животиња, а много пре дрвећа родила се трава једноготка, од које су чупали и спаљивали влати, корење и све изданке њихове врсте. На тај начин су поздрављали видљиве небеске богове и ватром чинили бесмртним њихове почасте. У светилиштима чувамо бесмртну ватру за њих, јер им је она најсличнија.

Теофрастово разумевање развоја жртава почива на његовом схватању напретка друштва и привреде, као и на редоследу настанка биљних и животињских врста. Он наглашава да првобитна жртвоприношења потичу из долине Нила и да нису подразумевала зачине и опојно биље, већ једноставне дарове, попут корења, зелених изданака и влати траве. Ваља приметити да Теофраст на почетку приповести о жртвоприношењима посебно наглашава којих биљака није било међу првим жртвама. Овај његов поступак може да указује на актуелност расправе о саставу првих жртвених дарова у време настанка дела *О побожности*. Та расправа је могла да се односи и на древност приношења ароматичног биља. У Теофрастовом делу се, као што видимо, заступало становиште да мирисно биље није представљало првобитне жртвене дарове, већ древну иновацију. Супротстављено становиште може се наћи у фрагменту атидографа Филохора, Теофрастовог савременика. Он описује атинска жртвоприношења и наглашава којим боговима приличи приносити жртве без вина, односно суве жртве. У истом фрагменту наглашава да су прве паљенице биле од тамјана, објашњавајући да је тамјан добио име по димљењу и жртвоприношењу (Philoch. 31F DFGH).²⁵ Не можемо бити сигурни да се Теофраст обраћа Филохору када пише да прве жртве нису биле од мирисног биља, мада то није немогуће.

Први део овог излагања посвећен је жртвама у друштву које Теофраст представља као номадско и сакупљачко. Такав живот, у најдавнија времена, приморавао је људе да бирају основне дарове земље за жртве. Поред примедбе о начину живота и првобитној привреди, Теофраст наговештава још једно објашњење таквог избора жртава. То је редослед настанка различитих биљних и животињских врста, који се може посматрати као праслика еволуције жртвених дарова. Теофраст говори о настанку живих бића према сложености, што не представља неуобичајену мисао у грчкој филозофској традицији. Не посвећује се подробном

²⁵ Καὶ πρώτη φησὶν ὕλη πρὸς τὰς ἐμπύρους θυσίας ταύτη κεχρηῆσθαι, παρ' ὃ καὶ τοῦνομα λαβεῖν τὸν θύμον, ὡς παρὰ τὴν θυμίασιν καὶ τὴν θυὴν πεποιημένης τῆς φωνῆς.

објашњавању те идеје, због тога што не пише о настанку живих бића уопште, већ о утицају тог космолошког принципа на конкретан вид људске активности, односно на обреде жртвоприношења. У том смислу, Теофраст напомиње да најпре настаје трава, за њом дрвеће, а након тога животиње, због чега су се људи првог времена природно одлучивали да на жртву приносе једноставније биљке. Међутим, Теофрастов израз је у овом погледу у извесној мери елиптичан – текст одломка *Abst.* 2.5.2 може нас навести да помислимо да су древни људи бирали најједноставније биљке јер им је била доступна само та врста растиња. Уколико тумачимо другачије, поново се успоставља очекивани редослед настанка према сложености организама – људи не приносе траву и корење само зато што једино то постоји, већ и стога што боговима као првине жртвују прве плодове земље. Међутим, у *Abst.* 2.5.5 говори се о приношењу плодова дрвећа, и то уз речи *δενδροφυούσης ἤδη τῆς γῆς*. То нас враћа првобитном закључку – људи су испрва приносили само влати траве, јер није било другачијег растиња.²⁶ Теофраст примећује да се прво жртвовало видљивим (*φαινόμενοι οὐράνιοι*) небеским боговима. То се може схватити као тврдња да су прве жртве приношене боговима-персонификацијама небеских тела.

На крају овог одломка, Порфирије преноси Теофрастове речи о начину првобитног жртвоприношења. Теофраст говори о паљеницама, додајући да су спаљивањем дарови природе постајали бесмртни. Способност ватре да подари бесмртност нарочито је истакнута у хомерској химни Деметри, када богиња покушава да учини Демофонта бесмртним, мажући га амброзијом и држећи га кришом у ватри (*Hom. Hymn Dem.* 235–250). Међутим, Теофрастове речи не морају бити повезане са овом епизодом из митског комплекса о Деметри и Персефони, већ се могу односити на обесмрћивање дарова тиме што се спаљивањем посвећују и предају бесмртним боговима. Није потребно посебно коментарисати начин комуникације са боговима преко дима који се подиже од жртава – довољно је сетити се познатих примера из Аристофанових *Птица*, где се јасно показује да се подизање дима ка небу сматрало начином на који богови могу да уживају у даровима смртника.

Abst. 2.5.3 Ἐκ δὲ τῆς θυμιάσεως τῶν ἀπὸ γῆς θυμιατήριά τε ἐκάλουν καὶ τὸ θύειν καὶ θυσίας· ἃ δὴ ἡμεῖς ὡς τὴν ὑστέραν πλημμέλειαν σημαίνοντα οὐκ ὀρθῶς ἐξακούομεν, τὴν διὰ τῶν ζώων δοκοῦσαν θεραπείαν καλοῦντες θυσίαν. Ζητήσαντες δὲ τοῖς παλαιοῖς τοῦ μὴ παραβαίνειν τὸ ἔθος ἔμελεν, ὡς κατὰ τῶν ἐκλειπόντων τὸ ἀρχαῖον, ἐπεισαγόντων δὲ ἕτερον ἀρασομένους ἀρώματα τὰ θυμιώμενα νῦν προσαγορεῦσαι.

Због подизања дима (*θυμιάσις*) спаљених дарова земље и жртвоприношење (*τὸ θύειν*) и жртве (*θυσία*) су називали кадиоником (*θυμιατήριον*). То је оно што ми неправилно разумемо јер представља каснију грешку, кад називамо службу помоћу животиња жртвом (*θυσία*). Толико су стари желели да се држе правила, да су, против оних који занемарују древне обичаје и уводе нешто ново, с намером да прокуну (*ἄρασθαι*) такве људе, назвали паљенице мирисним биљем (*ἀρώματα*).

²⁶ Овакав редослед настанка живих бића може се упоредити са Тимајевим излагањем о настанку људи и биљака (*Pl. Tim.* 69d, 77a).

Овај одломак Порфиријевог навођења Теофраста одликује се ауторовим покушајем да објасни термине повезане са жртвоприношењем и да разјасни њихову етимологију и првобитно значење. На основу Теофрастових објашњења, може се закључити да за њега првобитно значење речи представља и исправно значење, док се оно што се сматра каснијом семантичком променом представља као забуна и грешка. На почетку Теофраст исправно примећује да речи *θυμίασις*, *θύω*, *θυσία* и *θυμιατήριον* потичу од истог корена, односно од ПИЕ **dhH-* (Detienne 1994, 38; Beekes 2010, s. v. *θύω*). Затим повезује настанак ових појмова са паљеницама биљног порекла, не са димом, сматрајући да је називање месне жртве речју *θυσία* последица грешке каснијих покољења. Након тога, Теофраст пише о незадовољству присталица традиционалног жртвоприношења увођењем нове жртве – мирисног биља. Он сматра да се због неприхватања нових жртава и проклињања (*ἀράομαι*, стегнуто *ἀρώμαι*) оних који су прихватили нови обичај мирисно биље назива *ἀρώματα*. Када се ради о етимологији глагола *ἀράομαι*, треба је тражити у основи именице *ἀρά*, клетва, чија предложена етимологија је **h.eru-*, док је етимологија речи *ἄρωμα* непозната (Beekes 2010, s. v. *ἀρά*, *ἄρωμα*).

Abst. 2.5.5 Τὴν δὲ ἀρχαιότητα τῶν εἰρημένων θυμιαμάτων κατίδοι τις ἄν ἐπιβλέψας ὅτι πολλοὶ καὶ νῦν ἔτι θύουσι συγκεκομμένα τῶν εὐωδῶν ξύλων τινά. 6. Ὅθεν μετὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς πόαν δενδροφυοῦσης ἤδη τῆς γῆς, καὶ πρώτης δρυὸς καρποφαγήσαντες, τῆς μὲν τροφῆς διὰ τὴν σπάνιν μικρά, τῶν δὲ φύλλων αὐτῆς πλείω τοῖς θεοῖς εἰς τὰς θυσίας ἀνήπτον. Μετὰ δὲ ταῦτα ὁ βίος ἐπὶ τὴν ἡμέρον ἤδη τροφὴν μεταβαίνων καὶ θύματα <τὰ> ἐκ τῶν καρπῶν «ἄλις δρυὸς» ἔφη.

5. Неко би могао да уочи древност поменутих паљеница, ако види да људи и сада жртвују спаљене делове мирисног дрвећа. 6. Стога су, после траве из најдревнијих времена, а пошто је земља већ рађала дрвеће, живели од плодова дрвећа и приносили су боговима на жртву мало плодова, јер нису били чести, а више лишћа. После тога је живот прешао на гајену храну и жртве од таквих плодова, па је речено *доста дрвета*.

Важно је приметити да Теофраст не пориче древност ароматичних жртава, али наглашава да су се пре њих приносили скромнији жртвени дарови. Због тога се наглашава, с једне стране, незадовољство увођењем мирисног биља у богослужење, а са друге његова драгоценост и дуговечност тог обичаја. Мирисно биље представљало је важан елемент жртвоприношења, нарочито на почетку обреда (Detienne 1994, 38). Често се као пример овога наводи схолион уз Ескинов говор *Против Тимарха*, у којој се објашњава важност мирисне паљенице у скупштини. На основу симпатичког начела, како објашњава схолијаст, паљење мирисног биља одређено је за почетак већања – на тај начин, слично се приближава сличном и привлаче се богови који ће својим присуством утицати на разборитост и исправно одлучивање (*Schol. Aesch. Tim. 23*).

Теофраст затим помиње период човечије прошлости, када је било могуће приносити божанствима плодове дрвећа, наглашавајући да се то десило јер је земља почела да рађа дрвенасте биљке (Pötscher 1964, 100). Након овога, Теофраст се посвећује жртвоприношењу након открића пољопривреде, помињући изреку *ἄλις δρυὸς*. Ова фраза односила се на промену боље, а помиње на више места у античкој литератури, попут Цицероновог писма Атику (*Cic. Att. 2.19.1*) и Зенобијеве збирке грчких изрека. Зенобије објашњава да се изрека односила на оне

који са скромније исхране прелазе на бољу, као што су се у старини људи хранили жиром, да би затим открили пољопривреду и јели гајену храну (Zenob. 2.40). У коментару Евстатија Солунског на *Odiseju* ова изрека помиње се у истом контексту (Eusth. *Hom. Od.* 19.163.40–50.).

Abst. 2.6.1 Τοῦ δὲ Δημητρείου καρποῦ μετὰ τὸν χέδροπα πρώτου φανέντος κριθῶν, ταύταις ἀπ' ἀρχῆς μὲν οὐλοχυτεῖτο κατὰ τὰς πρώτας θυσίας τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. 2. Ὑστερον δὲ ἐρειξαμένων τε αὐτὰς καὶ τὴν τροφήν ψαισαμένων τὰ μὲν τῆς ἐργασίας ὄργανα θείαν τοῖς βίοις ἐπικουρίαν παρασχόντα κρύψαντες εἰς ἀπόρητον, ὡς ἱεροῖς αὐτοῖς ἀπῆντων, τοῦ δ' ἀλληλεμένου βίου παρὰ τὸν πρόσθεν μακαρισθέντος, ἀπῆρξαντό τε τῆς ψαισθείσης τροφῆς πρῶτον εἰς πῦρ τοῖς θεοῖς. Ὅθεν ἔτι καὶ νῦν πρὸς τῷ τέλει τῶν θυηλῶν τοῖς ψαισθεῖσι θυλήμασι χρώμεθα, μαρτυροῦντες μὲν τῷ πραττομένῳ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν θυμάτων αὔξησιν, οὐ συνορῶντες δὲ τίνος χάριν τούτων ἕκαστα δρῶμεν.

3. Ἀφ' ὧν ὀρμωμένοις ἡμῖν, καὶ τῶν καρπῶν ἀλλὰ καὶ τῶν πυρῶν ἀφθονωτέρων γιγνομένων, προσετίθεντο πελάνων ἤδη καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων ἀπαρχαὶ τοῖς θεοῖς εἰς τὰς θυσίας. 4. Πολλὰ μὲν ἀνθολογούντων, οὐκ ἐλάττω δὲ τούτων μινύντων <τῶν> τότε, εἴ τι καλὸν εἶχον ἐν βίῳ καὶ πρέπον ὀσμῆ πρὸς θείαν αἴσθησιν. Καὶ τὰ μὲν στέφοντες, τὰ δ' εἰς πῦρ δωρούμενοι, θείας ἐτέρας σταγόνας οἴνου καὶ μέλιτος ἔτι δ' ἐλαίου ταῖς χρεῖαις ἀνευρίσκοντες ἀπῆρχοντο καὶ τούτων τοῖς αἰτίοις θεοῖς.

Теофраст од почетка овог параграфа наглашава важност житарица у обредима жртвоприношења након открића пољопривреде. Млевеним жртвама, односно даровима од млевених житарица, приписује се нарочит значај. Разлог томе је, како преноси Теофраст, у божанској помоћи која је била неопходна да би се први пут самлеле житарице. Због тога се понуде од млевене хране сматрају најприкладнијим жртвама – богу се посвећује оно што је настало уз божанску помоћ, што није далеко од принципа симпатије, попут објашњења Есхиновог схолијаста. У овом одломку Теофрастовог дела, најпре захваљујући термину ἀπόρητον, видимо да аутор објашњава настанак мистерија. Поменуते мистерије са

1. Кад се појавио први деметријски плод после махунарки, плод јечма, њиме је људски род од почетака посипао жртве првенице. 2. Касније, када су здробили житарице и самлели храну, алате за рад су сакрили у оно што се не сме помињати, јер су давали божанску помоћ њиховом животу. Прилазили су им као светињама, а пошто су благосиљали самлевену храну у односу на ону ранију, одвајали су првину уситњене хране и бацали је боговима прву у ватру. Зато се још и сад пред крај паљеница служимо самлевеним понудама, сведочећи тим поступком о напретку жртва од почетка, не разумејући због чега радимо сваку од тих ствари.

3. Одатле смо почели, пошто су плодови, али и житарице, постали све чешћи, приносиле су се боговима и прве жртве од колача и свега осталог. 4. Пошто су скупљали разноврсно цвећа, мешали су их са тадашњим жртвама, и ако су имали шта лепо у животу и прикладно по мирису за божија чула. Нешто су уплitalи у венце, друго су спаљивали, а како су проналазили за своју употребу друге божанске капи вина, меда и уља, све то су приносили боговима који су за њих одговорни.

сигурношћу можемо поистоветити са Елеусинским, које се овде представљају као последица божанског учешћа у млевењу и дробљењу хране.

Теофраст затим спомиње како су се, након уситњавања хране, у жртвене дарове почеле убрајати и понуде справљене од самлевених житарица, као што су жртвени колачи, односно смесе од житарица (πέλανος). Античка литература нуди бројне описе и називе жртвених колача, чији састав представља средиште интересовања биоархеолога (Primavera *et al.* 2019, 1275sqq). Порфирије, односно његов извор, на овом месту помиње само термин πέλανος, док ће се о другим појмовима говорити приликом прегледа извора за прелазак са биљних на животињске жртве код Грка. На крају прегледа развоја бескрвних жртава, Теофраст помиње да су други елементи привреде и исхране, попут уља и вина, постајали део жртвоприношења у складу са редоследом откривања.

У садржају овог обимног фрагмента Теофрастовог дела *О побожности* може се приметити да нарочито важан појам представља ἀπαρχή, односно првеница, жртва првих плодова или дарова. Теофраст сматра тај принцип веома древним и не повезује га са конкретним култовима или божанствима, па чак ни са појединачним народима, већ га представља као универзални чин побожности (уп. Burkert 1979, 52; 2011, 108–109). У вези са тим можемо поменути да Порфирије преноси Теопомпову причу о хијерархији жртвених дарова (Theop. 283F DFGH). У тој приповести (Abst. 2.16) говори се о веома богатом човеку из Азије, који је обичавао да приноси велелепне дарове Аполону. Када је упитао Питију да му открије име оног ко приноси најбоље жртве, очекујући да чује своје име, сазнао је да се ради о некаквом Клеарху из аркадског села Метидрија. Запутивши се у Метидриј, богаташ је сазнао да се Клеарх стара да учествује у свим свечаностима и да приноси боговима тамјан, жртвене колаче и смесе од млевених житарица. Осим тога, Клеарх нарочито поштује богове приносећи им првине од рода. Порфирије затим преноси још једну причу (Abst. 2.17), за коју тврди да је забележена код многих аутора. Она се односи на бој код Химере 480. године пре наше ере – сицилијански тирани су, радосни због победе, принели Аполону хекатомбе, надмећући се међусобно у велелепности приноса. Када су упитали пророчиште који дар је најдражи богу, сазнали су да се ради о жртви некаквог делфљанина Докима, који је обрађивао камениту земљу. Када се враћао из њиве, обрадовао је Аполона приневши му неколико шака јечма из своје торбе.

Abst. 2.20.3–21.3 Τὰ μὲν ἀρχαῖα τῶν ἱερῶν 3. Древне ливенице су постојале код многих. νηφάλια παρὰ πολλοῖς ἦν· νηφάλια δ' ἐστὶν τὰ Жртве ливенице могу бити од воде, потом су ὑδρόσπονδα, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα μελίσπονδα настале оне од меда (тај пчелињи производ (τοῦτον γὰρ ἔτοιμον παρὰ μελιττῶν πρῶτον узели смо као први влажни плод). Ливенице ἐλάβομεν τὸν ὑγρὸν καρπὸν)· εἴτ' ἐλαιόσπονδα· су потом биле и од уља. На крају, постоје и τέλος δ' ἐπὶ πᾶσι τὰ ὑστερον γεγονότα ливенице од вина, које су настале последње. οἰνόσπονδα.

21.1. Μαρτυρεῖται δὲ ταῦτα οὐ μόνον ὑπὸ τῶν κύρβων, αἱ τῶν Κρήτηθέν εἰσι Κορυβαντικῶν ἱερῶν οἷον ἀντίγραφα ἄττα πρὸς ἀλήθειαν, ἄλλα καὶ παρ' Ἐμπεδокλέους, ὃς περὶ τε τῶν θυμάτων καὶ περὶ τῆς θεογονίας διεξιῶν παρεμφαίνει λέγων·

2. Οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδ' ὁ Κρόνος οὐδ' ὁ Ποσειδῶν, ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια, ἣ ἔστιν ἡ φίλια·

3. Τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἰλάσκοντο γραπτοῖς τε ζῶοισι μύροισί τε δαιδαλεόσοις σμύρνης τ' ἀκράτου θυσίαις λιβάνου τε θυώδους ξουθῶν τε σπονδᾶς μελιττῶν ῥιπτοῦντες ἐς οὐδᾶς·

4. ἄπερ καὶ νῦν ἔτι σῶζεται παρ' ἐνίοις οἷον ἴχνη τινὰ τῆς ἀληθείας ὄντα· ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμὸς·

21.1. О томе не сведоче само плоче са натписима, које, уистину, служе као некакав препис светиња Корибанта са Крита, већ и Емпедокле, који разјашњавајући теогонију и жртвовања пише на следећи начин:

2. Њима Ареј није био бог, ни бојни поклич, нити краљ Зевс, Крон ни Посејдон, Већ краљица Киприда –то значи љубав–

3. Они су је блажили светим даровима, живим сликама и миомирним уљима жртвама смирне и чистог вина, мирисног тамјана лијући на земљу мед хитрих пчела.

4. Још и сада се код неких народа чувају ови обичаји, попут каквих трагова истине: жестоким клањем бика није се каљао олтар.

Порфирије наставља цитирање Теофраста и његовог излагања о настанку и развоју жртава помињањем ливеница. Редослед појављивања течности које могу чинити ливеницу представља очекивани наставак Теофрастовог излагања, у потпуности усклађен са његовом представом о развоју паљеница – најпре се изливала вода, јер је била доступна од почетка. За њом је следио мед, пошто су га људи могли пронаћи у природи, а тек после тога су почели да изливају уље и вино, као производе људске делатности. На овом месту Порфирије и Теофраст не говоре о намени ливеница, као ни о њиховој улози приликом приношења паљеница (уп. Burkert 2011, 115). О намени различитих врста жртава говори се у фрагментима 314F и 315F дела *Науци из пророчанстава*. У фрагменту 314F нарочито се наглашава значај ливеница од крви за богове који се називају νερτέριοι, а слично се говори и у *De antr. nymph.* 18.

Почетак пасуса *Abst.* 2.21 односи се на плоче по имену κύρβεις, чији изглед и функција се јасно описују у лексикону *Суда*. Према тој одредници, ове плоче су служиле за записивање и излагање светих закона и прописа који се односе на заједницу. Атински закони са оваквих табли другде се не називају преписима светих правила критских Корибанта (Girgenti/Sodano 2005, 403–404). Краткоћа израза и извесна елиптичност на овом месту могу се приписати, са једне стране, чињеници да се ради о цитату Теофраста, односно о препису само одговарајућег дела Теофрастове мисли. Са друге стране, Порфирије подробно преноси цитате из Теофрастовог дела, што може сугерисати да оригинал није садржавао објашњење те тврдње, односно да је читаоцима могло бити јасно како су Корибанти са Крита повезани са атинским законима. Могуће објашњење се односи на причу о мудрацу Епимениду са Крита, који је ослободио Атину од алкмеонидске нечистоће после убиства учесника у Килоновој завери. Код

Плутарха се преноси још и како је Епименид био Солонов пријатељ, који му је помогао у припреми закона (Plut. Sol. 12.4). Може бити да Теофраст у вези са овим спомиње критске законе као узор атинским. Осим тога, постоји традиција о Криту као о месту очишћења (Parker 1996b, 142), што преноси и Порфирије у оквиру приче о првој животињској жртви у Атини, када први убица бежи на то острво (Porph. Abst. 2.29).

Емпедоклов цитат из овог пасуса припада спеву *Очишћења* (F25 LM) и наводи се као одговарајућа илустрација Порфиријеве и Теофрастове идеје да је приношење месних (и људских) жртава последица кварења људског рода. Емпедоклов фрагмент односи се на нараштај златног доба, у којем се нису убијала жива бића, што се јасно види у тврдњи да ни Ареј ни бојни поклич (Κυδοιμός) нису били богови за људе златног доба. Када преноси овај цитат, Порфирије додаје да се под именом Киприде подразумева љубав, као једна од две владајуће стихије Емпедоклове космологије (Šćeranović 2021, 72–73). У том смислу можемо посматрати Арејево помињање као Кипридину супротност. Осим тога, примедба ἢ ἐστὶν ἢ φιλία може да указује да Порфирије израз Κύπρις βασιλεία види као показатељ да се ради о делу космичког циклуса у коме је јача сила љубави. Осим овог места, Порфирије и другде цитира Емпедокла, имајући пре свега на уму Емпедоклов вегетаријанизам. Код Емпедокла постоји идеја о метемпсихози, што је један од средишњих аргумената против исхране месом (Šćeranović 2021, 129), док се код Порфирија, барем према нашим сазнањима на основу Августина, говори о палингенези (Smith 1984, 276; Толић 2021, 65). У делу *О држави божијој*, Августин нарочито наглашава ту особину Порфиријевог учења о поновном рођењу, цитирајући његово дело *О повратку душе*.

3.1.1.2 Прикладно понашање и одабир жртава

У оквиру излагања о пореклу и настанку жртава, део текста се посвећује правилном одабиру жртвених дарова, као и прикладном понашању приликом обреда. Изложени аргументи и илустрације сродни су вредновању жртава представљеном у Abst. 2.16–17.

Abst. 2.19.3 Σεμνά δ' ἦν τῶν πρὶν ὑπομνήματα ἐν 3. Свети су били споменици ранијих времена
Δήλω ἐξ Ὑπερβορέων ἀμαλλοφόρων. 4. Деї на Делосу, од Хипеборејаца, доносилаца жита.
τοῖνυν καθηραμένους τὸ ἦθος ἰέναι θύσοντας, 4. После очишћења по обичају, треба ићи на
τοῖς θεοῖς θεοφιλεῖς ταύτας <τάς> θυσίας жртвоприношење, носећи боговима жртве
προσάγοντας, ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς. које су им драге, али не и раскошне.

Νῦν δὲ ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὸν ἀμφιεσαμένοις οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσι πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἀγνὸν ὅταν δὲ τὸ σῶμα μετὰ τῆς ἐσθῆτός τινες λαμπρυνόμενοι μὴ καθαρὰν κακῶν τὴν ψυχὴν ἔχοντες ἴωσι πρὸς τὰς θυσίας, οὐδὲν διαφέρειν νομίζουσιν, ὥσπερ οὐ τῷ θειοτάτῳ γὰρ τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διαχειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκῶτι. 5. Ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προεγέγραπτο· ἀγνὸν χρῆ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.

Сада сматрају да није довољно имати чисто одело, ако је тело нечисто, да би се пришло светом месту за жртве. Када људи, чисти телом и хаљином, али нечисти душом, прилазе жртвама, сматрају да је то у реду, као да се бог не радује највише оном што је у нама највише налик богу када је чисто, јер му је по природи сродно. 5. У Епидауру је записано: У тамјаном окађен храм нека уђе чист. Чистота су чисте мисли.

Неочекивано помињање Хиперборејаца и њихових дарова на Делосу односи се на Херодотов извештај о контактима Грка и народа северно од Скита. Он преноси да су Хиперборејци слали свете дарове умотане у плеву, али се не говори о садржају тих понуда (Hdt. 4.33–35). Порфирије спомиње Хиперборејце, највероватније, због улоге пшеничне плеве. Херодотов опис везе Хиперборејаца и Делоса важан је због помињања два хиперборејска посланства на то острво. Прво посланство су чиниле девојке по имену Арга и Опија. Оне су, како изгледа, повезане са Ејлејтијом, а могуће и са рођењем Аполона и Артемиде (Gagné 2021, 117). Касније су Дељани приносили пепео жртвених животиња њиховом гробу. Друго посланство су чиниле Лаодика и Хипероха, које су донеле прве заветне дарове на Делос. На њиховим гробовима су делски младићи и девојке у пубертету остављали увојке косе, што се може посматрати као жртва повезана са обредом прелаза (Gagné 2021, 123). Како преноси Херодот, због тога што се посланства нису враћала, Хиперборејци су решили да шаљу дарове помоћу других народа, почињући од Скита. У Херодотовом извештају подробно се описује путања тих дарова у оквиру грчког света, али се не објашњава како су дарови стигли од Скита до Грка.

Након кратког помињања Хиперборејаца, Порфирије преноси податке о прикладном приступању обреду жртвоприношења, наглашавајући важност чистоће тела и хигијене одеће приликом култних радњи (Burkert 2011, 93). Као и у другим деловима Теофрастовог излагања или у причи о Докиму из Делфа, овде се помиње вредност изабране жртве, тако што се предност даје жртвама драгим или вредним дедиканду, а не раскошним даровима. Напоследку, следећи принцип симпатије, напомиње се важност чистоте душе у обредима жртвоприношења, која је, како се наводи код Порфирија, најдрагоценији чинилац култне чистоће.

У вези са тим, цитира се натпис из Епидаура, који се смешта у четврти век пре наше ере. Налазио на улазу у Асклепијево светилиште (Parker 1996b, 322). Натпис понавља оно што се претходно наглашава, односно да је чистота душе много важнија од физичке чистоће одела оног ко учествује у обреду. Поврх тога, Порфирије, може бити, бира да наведе овај натпис као пример помака у схватању култне нечистоће – уместо забране неке мање вероватне нечисте радње, као што су рађање или умирање на светом тлу (Parker 1996b, 322), брани се поступак који

се свакодневно могао догодити, односно улазак у светилиште нечистих мисли. На основу текста овог натписа, можемо закључити да је ἀγνεΐα што и φρονεΐν ὅσια, односно да је чистота мислити ствари које су ὅσια, побожне или у складу са светим прописима. Роберт Паркер (Robert Parker) сматра да је порука овог натписа добра илустрација мисли која је постојала код појединих аутора петог и четвртог века пре Христа, а коју смо више пута приметили и код Порфирија. Ради се о предности скромне, али искрене и побожне жртве над најбогатијом хекатомбом (Parker 1996b, 323). Осим тога, није тешко приметити да се међу слојевима истог идејног комплекса налазе и друге, веома познате приче грчко-римског света, попут испитивања о срећи у Херодотовој приповести о Крезу и Солону (Hdt. 1.30–33). Можемо предложити да те приче треба посматрати у оквиру ширег типа поучних приповести које истичу врлину сиромаша и срећу коју доноси драгоцен, али скроман иметак. Наводећи овај дистих, Порфирије се непосредно враћа тој старој идеји, додатно је илуструјући причама о Клеарху и Докиму из *Abst.* 2.16–17.

Abst. 2.36.1 Οἱ γοῦν Πυθαγόρειοι περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς γραμμὰς σπουδάζοντες ἀπὸ τούτων τὸ πλεόν τοῖς θεοῖς ἀπήρχοντο, τὸν μὲν τινα ἀριθμὸν Ἀθηναῖν καλοῦντες, τὸν δὲ τινα Ἄρτεμιν, ὡσπερ αὖ ἄλλον Ἀπόλλωνα, καὶ πάλιν ἄλλον μὲν δικαιοσύνην, ἄλλον δὲ σωφροσύνην· καὶ ἐπὶ τῶν διαγραμμάτων ὁμοίως. 2. Καὶ οὕτως ἠρέσκοντο τοὺς θεοὺς ταῖς τοιαύταις ἀπαρχαῖς, ὡς καὶ τυγχάνειν αὐτῶν καλοῦντας ἕκαστον τοῖς ἀναθήμασι καὶ κεχρηῆσθαι πολλάκις πρὸς μαντείαν καὶ εἰ τίνος πρὸς ἐξέτασιν δέοιντο. 3. Θεοῖς γὰρ μὴν τοῖς ἐντὸς οὐρανοῦ πλανωμένοις τε καὶ ἀπλανέσιν, ὧν ἠγεῖσθαι θετέον ἥλιον πάντων σελήνην τε δευτέραν, πῦρ τε ἤδη ξυγγενὲς ἀνάπτοιμεν ἂν ἃ τε φησὶν ὁ θεολόγος ποιήσωμεν. 4. Φησὶ δὲ ἔμψυχον οὗτος θύειν μηδὲ ἔν, ἀλλ' ἄχρις ἀλφίτων καὶ μέλιτος καὶ τῶν ἐκ γῆς ἀκροδρύων τῶν τε ἄλλων ἀνθέων ἀπάρχεσθαι μηδὲ ἀφ' ἡμαγμένης ἐσχάρας ἔστω τὸ πῦρ, καὶ ὅσα φησὶν ἐκεῖνος. Τὶ γὰρ δεῖ μεταγράφεῖν ταῦτα; 5. Οἶδε δὲ ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων ὡς θεοῖς μὲν οὐ θύεται ἔμψυχον οὐδέν, δαίμοσι δὲ καὶ ἄλλοις ἦτοι ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις, καὶ τίνων ἔστι τὸ θύειν τούτοις καὶ τούτων ἄχρι τίνος

1. Питагорејци, пошто су се бавили бројевима и словима, жртвовали су боговима углавном те ствари називајући неки број Атеном, други Артемидом, исто тако неки трећи Аполоном, па поново неки правдом, други разборитошћу. Исто је и са словима. 2. Боговима су се толико допадале такве жртве, да су Питагорејци сваког од њих призивали помоћу дарова²⁷ и добијали божију помоћ приликом прорицања и ако би им нешто затребало у проматрању будућности. 3. Боговима који лутају унутар неба, као и онима који су непомични, од којих се сматра да највећим од свих треба сматрати сунце, а затим месец, њима бисмо могли посветити ватру, као сродну, ако будемо чинили шта каже теолог. 4. Он каже да не треба жртвовати ниједну животињу, већ само приносити јечам, мед, плодове земље и друго цвеће, и „Ватра се сме палити на окрвављеном огњишту!“, и све друго што он каже. Треба ли да преписујем његове речи? Ко се стара о богоугодном зна да се боговима не жртвује ниједна животиња, већ дајмонима и другима, било добрим или лошим. Зна и на коме је да им приноси жртве

²⁷ Код Порфирија налазимо појам ἀνάθημα, којим се могу означити различите врсте вотивних дарова, укључујући и статуе, грађевине и слично. Због тога овде задржавамо неодређено *дарови*.

αὐτοῦ δεόμενων.

и до које мере им треба таква жртва.

Порфиријев жив интерес за Питагору и питагорејце најпре се очитује у *Животу Питагоре*, добро сачуваном одломку прве књиге Порфиријеве *Историје филозофије*, у којој је представљена историју грчке филозофије до Платоновог времена (Macris 2014, 383–384). Познати питагорејски прописи у вези са исхраном морали су представљати важну традиционалну подлогу и теоријску базу за Порфиријеве аргументе против исхране месом. Због тога се он повремено осврће на исхрану ове групе, не дајући превише појединости о категоризацији хране и односу према различитим врстама намирница у оквиру питагорејског покрета (Detienne 1989, 6). Традиција о Питагорином одбијању меса, крвних жртава и убијања животиња, као и о избегавању окрвављених олтара и контаката са месарима и ловцима може се наћи код Порфирија (*Pyth.* 7) и других аутора (Detienne 1994, 40). Упоредо са њом постоји и предање у којем се Питагори и питагорејцима приписује конзумирање извесних жртвених животиња и одређеног меса (Porph. *Pyth.* 34, 36, 43; Detienne 1994, 41–43).

У сачуваном делу Порфиријевог *Живота Питагоре* не говори се о бројевима и словима као жртвеним даровима, већ се помињу само биљке, нарочито житарице, а од житарица петлови и свиње (*Pyth.* 36). Иако не можемо понудити одговарајуће објашњење нити илустрацију Порфиријеве тврдње да питагорејци приносе или посвећују боговима бројеве и слова, можемо се подсетити питагорејског повезивања одређених бројки са појединачним апстрактним појмовима, на основу законитости питагорејске симболике. Познати су примери у којима се четворка повезује са праведношћу, док петица представља брак (АФЭС s. v. *Πιθαγορ* 556–557).

Када се ради о идентитету особе коју Порфирије назива теологом, можемо предложити неколико аутора којима одговара тај назив и које Порфирије и другде цитира. Пре свега, можемо се сетити да је Селеук Теолог Порфиријев извор за причу о жртвовању људи на Криту у *Abst.* 2.55.1, али не можемо са сигурношћу тврдити да се и овај коментар односи на њега, јер нам је садржај његових дела мало познат. Осим тога, Порфиријево питање *Τί γὰρ δεῖ μεταγράφειν ταῦτα*; наговештава да се ради о некоме кога читаоци могу лако препознати, што вероватно није био случај са Селеуком Теологом. Порфирије је могао имати у виду и Хомера, ког јасно назива теологом у *De antr. numph.* 32, и чије речи су сигурно биле познате Порфиријевим читаоцима. Роберт Ламбертон и Џилијен Кларк предлажу још Емпедокла, Орфеја и Питагору (Lamberton 1989, 29; Clark 2000, 154 n257). С обзиром на садржај одломка, назив *ὁ θεολόγος* може се односити на Питагору. Било би нејасно о коме је реч уколико би се у излагање о питагорејству без најаве укључио неко од других поменутих мислилаца. Осим тога, наредна реченица је у складу са Порфиријевим подацима о Питагориним ставовима о паљењу ватре на олтарима укаљаним крвљу (Porph. *Pyth.* 7). Примедба о крвним жртвама и њиховој прикладности за дајмоне, не за богове, припада корпусу Порфиријевих назора у вези са демонологијом и теургијом.

Наредни текст представља једно од такозваних теолошких пророчанстава трећег века. Није познато одакле потиче, а може се упоредити са пророчанствима Аполона Кларског о природи богова (Merkelbach/Stauber, 1996, 2–3). Овај текст је занимљив са становишта одабира

жртва и њихових прикладних особина у обредном контексту. Осим тога, корисно га је размотрити приликом истраживања свести античког човека о подели богова, нарочито с обзиром на разноврсност термина којима се означавају групе божанстава.

Phil. orac. 314F Ἀκολούθως μετὰ τὰ ῥηθέντα περὶ εὐσεβείας, ἃ περὶ τῆς θεραπείας αὐτῶν ἔχρησαν, ἀναγράφοιμεν ἂν ὧν ἐκ μέρους κἀν τοῖς περὶ εὐσεβείας φθάσαντες παρατεθείκαμεν. Ἔστι δὲ ὁ χρησμὸς τοῦ Ἀπόλλωνος, ἃμα καὶ διαίρεσιν τῆς τῶν θεῶν περιέχων τάξεως·

Ἐργάζεο, φίλε, τήνδε θεόσδοτον ἐς τρίβον ἐλθῶν, μῆδ' ἐπιλήθεο τῶν μακάρων, θυσίας ἐναγίζων πῆ μὲν ἐπιχθονίοις, πῆ δ' οὐρανίοις, ποτέ δ' αἴθρης αὐτοῖσιν βασιλεῦσι καὶ ἡέρος ὑγροπόροιο, ἡδὲ θαλασσαίοις καὶ ὑποχθονίοισιν ἅπανσι· πάντα γὰρ ἐνδέδεται φύσεως μεστῶμασι τῶνδε. ζῶων δ' ὡς θέμις ἐστὶ τελευτῆσαι καθαγισμοὺς ἀείσω (δέλτοις δὲ χαράσσετε χρησμὸν ἐμεῖο) τοῖς μὲν ἐπιχθονίοις, τοῖς δ' οὐρανίοισι θεοῖσι. φαῖδρὰ μὲν οὐρανίοις, χθονίοις δ' ἐναλίγκια χροίῃ. τῶν χθονίων διαίρειε τριχῆ θυσίας ἐναγίζων, νερτερίων κατάθαπτε, καὶ εἰς βόθρον αἶματ' ἴαλλε. χεῦε μέλι Νύμφαισι Διωνύσοιό τε δῶρα. ὅσσοι δ' ἀμφὶ γέην πωτῶμενοι αἰὲν ἔασιν, τοῖς δὲ φόνου πλήσας πάντη πυριπληθέα βωμόν, ἐν πυρὶ βάλλε δέμας θύσας ζῶοιο ποτανοῦ, καὶ μέλι φυράσας Δηιώφ ἀλφίτω ἐνθευ ἀτμούς τε λιβάνοιο, καὶ οὐλοχύτας ἐπίβαλλε. εὔτε δ' ἐπὶ ψαμάθοισιν ἴδης, γλαυκὴν ἄλα χεύας κὰκ κεφαλῆς θυσίαζε, καὶ εἰς βαθὺ κύμα θαλάσσης ζῶον ὄλον προῖαλλε. τελευτήσας τάδε πάντα ἐς πλατὺν ἡερίων χορὸν ἔρχεο οὐρανιώνων. ἀστραίοις δῆπειτα καὶ αἰθερίοις ἐπὶ πᾶσιν αἶμα μὲν ἐκ λαιμῶν κρουνώμασιν ἀμφὶ θυηλὰς λιμνάζειν, τὰ δὲ γυῖα θεοῖς ἐν δαιτὶ πονεῖσθαι. ἄκρα μὲν Ἦφαιστῶ δόμεναι, τὰ δὲ λοιπὰ πάσασθαι, ἀτμοῖσιν λαροῖσιν ἐνιπλήσαντες ἅπαντα ἡέρα ρευσταλέον· ἐπὶ δ' εὐχὰς πέμπετε τοῖσδε.

Следећи за тиме што је већ речено о побожности, а што су прорекли о поштовању богова, хтео бих да додам излагању о побожности, мада сам делове тога већ описао и предочио. Ово је Аполоново пророчанство, које уједно садржи и поделу реда богова:

Кад дођеш до те божанске стазе, пријатељу, изврши обред не занемарив блажене богове, кад жртвујеш надземним, тако и небеским; кад жртвујеш владарима неба и водотворног ваздуха, онда и морским и подземним свима – јер све је свезано пуноћом природе тих елемената. Ја ћу вам описати (а ви урежите моје речи на таблице) како је право да се принесу жртве надземним, а како небеским боговима. Светле су за небеске, за земаљске које им личе по кожи. Кад приносиш жртве за земне богове, троструко подели, а за нижње закопај, и излиј крви у јаму. Нимфама налиј меда и дарова Диониса. Оним што вечно облећу земљу кад ватрени олтар препуниш жртвом, убиј и баци у ватру тело крилатог створа. С медом помешај овас па принеси Деји, а жртвеник поспи јечмом и окади. На морскоме песку, имај у виду – жртвуј изливши сјајно море по глави, и баци читаву животињу у дубоки морски талас. Кад све то урадиш изађи на широко место ваздушних богова неба. Звезданим, опет, и ваздушним најпре од свега из гркљана излиј крв у бујицама око жртва, а удове спреми боговима за гозбу. Хефесту принеси удове, све остало поједи, кад слаћаним димом испуниш читав течни ваздух. Уз то се помоли.

С обзиром на то да је пред нама текст пророчанства, јасно је да његов садржај мора бити сложен и тежак за тумачење у барем једном аспекту. У овом случају, изгледа да не постоји никаква двосмисленост у погледу пренете информације, односно упутстава за жртвовање – разлог томе може бити што састављач текста није био упитан да предвиди будућност, већ да опише оно што је сматрао одговарајућим поступцима у таквом обреду. Међутим, тешко је протумачити на које богове се односе термини употребљени у тексту, као и да ли се неки од тих назива користе као синоними (Johnston 2010, 119–121). Уколико побројимо именоване групе божанстава, видећемо да се у тексту спомиње дванаест различито названих класа и два одвојена божанства, Деметра и Хефест. Према редоследу спомињања, издвајају се следеће групе: блажени (μάχαρες), надземни (ἐπιχθόνιοι), небески (οὐράνιοι), владари неба и водотворног ваздуха (αἰθήρης καὶ ἥερος ὑγροπόροιο βασιλεῖς), морски (θαλασσαῖοι), подземни (ὑποχθόνιοι), земаљски (χθόνιοι), нижњи (νερτέριοι), нимфе (Νύμφαι), богови који облећу земљу (ἀμφὶ γῆν πωτῶμενοι), звездани (ἀστράιοι) и етерски богови (αἰθήριοι).

На основу овог списка можемо претпоставити, као што ће то Порфирије и учинити у следећем одломку, да су неки називи синонимни, попут αἰθήρης βασιλεῖς и αἰθήριοι, или да се као категорија односе на више касније поменутих класа, као што је термин μάχαρες. Једини начин да то установимо јесте да упоредимо жртве које се прописују за очекивано синонимне групе и да покушамо да одредимо јесу ли и оне исте. Међутим, то је тренутак када текст издаје истраживача, како у трећем, тако и у двадесетпрвом веку – сличности не постоје или су недовољне да бисмо поуздано утврдили истоветност. Тако можемо испитати пар *богови који облећу земљу* и *звездани богови* – на основу имена се може очекивати да се у оба случаја ради о боговима који представљају персонификована небеска тела. Ипак, пророчанство препоручује да се првим боговима принесу у целости спаљене птице (δέμας ζῶοιο ποτανοῦ), док се другима жртвују удови заклане жртве (τὰ δὲ γυῖα θεοῖς πονεῖσθαι). На сличан начин можемо посматрати и пар *земаљски* и *нижњи* – док се за земаљске прописује троструко раздвајање жртве, жртву за нижње богове треба заклати над јамом и закопати. Са друге стране, могли бисмо да очекујемо истоветност појмова *подземни* и *нижњи*. У овом случају нема података за поређење, јер се о подземним не говори засебно. Следећи фрагмент дела *Науци из пророчанстава* представља Порфиријев напор да систематизује податке из овог пророчанства. На основу жртава које им се додељују, Порфирије настоји да систематизује богове у три категорије.

Phil. orac. 315F Αἱ δὲ θυσίαι ἔχουσι τὸν τρόπον τοῦτον κατὰ τὴν προρρηθεῖσαν διαίρεσιν τῶν θεῶν ἐκδιδόμεναι. ὄντων γὰρ ὑποχθονίων καὶ ἐπιχθονίων θεῶν, καὶ τῶν μὲν ὑποχθονίων καὶ νερτερίων καλουμένων, τῶν δ' ἐπιχθονίων καὶ χθονίων κληθέντων θεῶν, κοινῶς μὲν τούτοις ἱερεῖα τετράποδα μέλανα θύειν παρακελεύεται, περὶ δὲ τὸν τρόπον τῆς θυσίας ἐξάλλатται·

Жртвоприношења изгледају овако, објашњена према прореченој подели богова. Пошто постоје подземни и надземни богови, а први се зову и подземним и нижњим боговима, док се ови други именују и надземним и земаљским боговима, а заједничко им је што се тражи да им се жртвују посвећене црне четвороноге животиње, али уводи и некакве разлике у виду жртвоприношења (овим групама богова):

τοῖς μὲν γὰρ ἐπιχθονίοις σφάζειν ἐπὶ βωμῶν, τοῖς δ' ὑποχθονίοις ἐπὶ βόθρων παρακελεύεται, καὶ μέντοι καταθάπτειν τούτοις θύσαντας τὰ σώματα. ὅτι γὰρ κοινὰ τούτων καὶ τὰ τετράποδα, αὐτὸς ἐρωτηθεὶς ἐπήγαγε.

ξυνὰ πέλει χθονίων καὶ ὑποχθονίων τάδε μούνων τετράποδα χθονίοις ἀρνῶν νεοπηγέα γυῖα.

τοῖς δὲ ἀερίοις πτηνὰ θύειν παρακελεύεται ὀλοκαυτοῦντας, καὶ τὸ αἷμα ἐπὶ τῶν βωμῶν περιάγοντας· τοῖς δὲ θαλασσίοις πτηνὰ μὲν, ζῶντα δὲ ἀφιέναι εἰς τὰ κύματα, μέλανα τὴν χροῖαν ὄντα. φησὶ γάρ·

'τοῖς δὲ θεοῖς τὰ πετεινά, θαλασσαίοις δὲ κελαινά,

πᾶσι μὲν λέγων τοῖς θεοῖς πλὴν τῶν χθονίων τὰ πετεινά· μόνοις δὲ τοῖς θαλασσίοις τὰ κελαινά· οὐκοῦν τοῖς ἄλλοις λευκά. τοῖς δ' οὐρανίοις τε καὶ αἰθερίοις τὰ ἄκρα τῶν ἱερείων λευκῶν ὄντων ἀφιερῶν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη ἐσθίειν· ἐκ μόνων γὰρ τούτων βρωτέον σοι, ἐκ δὲ τῶν ἄλλων μή. οὓς δὲ εἴρηκεν ἐν τῇ διαιρέσει οὐρανίους, τούτους ἐναυῖθα ἀστράιους. Ἄρ' οὖν δεήσει ἐξηγήσασθαι τῶν θυσιῶν τὰ σύμβολα τῷ εὐσυνέτῳ δῆλα; τετράποδα μὲν γὰρ τοῖς χθονίοις καὶ χερσαῖα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ χαίρει τὸ ὁμοιον. χθόνιον δὲ τὸ πρόβατον καὶ διὰ τοῦτο Δήμητρι φίλον, καὶ ἐν οὐρανῷ τὴν ἔκφανσιν ἐκ τῆς γῆς τῶν καρπῶν μεθ' ἡλίου λοχεύει. μέλανα δὲ· τοιαύτη γὰρ ἡ γῆ φύσει σκοτεινή. τρία δὲ· τοῦ γὰρ σωματικοῦ καὶ γεώδους τὰ τρία σύμβολον. τοῖς μὲν οὖν ἐπιχθονίοις ἄνω ἐπὶ βωμῶν δεῖ θῦσαι· ἐπὶ γὰρ τῆς γῆς ἀναστρέφονται οὗτοι. τοῖς δ' ὑποχθονίοις ἐν βόθρῳ καὶ ἐν ταφῇ, ἐνθα διατρίβουσι. τὰ πτηνὰ δὲ τοῖς ἄλλοις, ὅτι πάντα θεῖ. καὶ γὰρ τὸ ὕδωρ ἀεικίνητον τῆς θαλάσσης, μέλαν δὲ· διὸ καὶ τὰ τοιαῦτα ἱερεῖα πρόσφορα· τοῖς δὲ ἀερίοις λευκά· πεφώτισται γὰρ καὶ ὁ ἀήρ φύσεως ὡν διαφανοῦς. οὐρανίοις δὲ καὶ αἰθερίοις τὰ ἐπὶ τῶν ζώων κουφότερα, ἅπερ ἐστὶν ἄκρα·

за надземне треба клати животиње на жртвенику, а за подземне над јамом, а свакако и закопати тела након приношења жртава. То што су им заједничке четвороножне животиње, сам је поменуо кад је упитан:

заједничке су земним и подземним само четвороножне жртве;

земаљским тела младе јагњади.

Боговима ваздуха саветује да се приносе птице, и да се читаве спаљују, а крв да се прска по жртвенику. И морским боговима треба приносити птице, али их треба живе бацати у море, и то само ако су црне боје. Јер каже:

боговима крилате, ал' морским црне.

Тиме мисли да свим боговима сем земаљских треба приносити летеће жртве, а само морским црне летеће жртве – светле, разуме се, осталима. Небеским и етерским боговима треба приносити удове свештених белих животиња, а остале делове појести. Само од њих (тих жртава) смеш да једеш, а од осталих не. Кад је рекао звездани, мислио је на оне које је у подели назвао небеским. Сигурно нећу морати да објашњавам шта означавају те жртве, што је јасно сваком са имало памети? Четвороноге и копнене животиње се, дакле, приносе земаљским боговима. Слично се сличном радује. Овца је везана за земљу и стога је драга Деметри, а на небу са сунцем утиче на појављивање плодова из земље. Црне – јер је и сама земља по природи тамна. Три – јер је три симбол телесног и земаљског. Надземним боговима треба жртвовати на олтарима – јер они проводе време на земљи. Подземним у јарку и раки, где и живе. Осталим боговима птице, јер све пролази (лети). Морска вода се вечно креће, а и црна је. Због тога су такве жртве прикладне. Ваздушним боговима приносе се беле птице

οἷς κοινωνεῖν τῆς θυσίας δεῖ· δοτῆρες γὰρ οὗτοι ἀγαθῶν· οἱ δὲ ἄλλοι τῶν κακῶν κωλυτῆρες.

– ваздух сија, зато што је прозирне природе. Небеским и етарским боговима треба посвећивати лакше делове животиње, а то су удови. Са њима треба учествовати у жртвоприношењу – ти богови дарују добра. Сви остали спречавају зла.

Порфирије отпочиње анализу покушајем да установи једнакост између група богова којима се приносе четвороножне животиње. На тај начин се добија једна категорија божанстава, са две подгрупе – Порфирије спаја подземне и нижње богове у једну категорију, а надземне и земаљске богове у другу. Другим речима, за њега је термин ὑποχθόνιοι синониман називу νερτέριοι, а исто тако види и пар ἐπιχθόνιοι и χθόνιοι. Осим тога, он напомиње разлику у обреду жртвоприношења – док се првој групи закопавањем приносе црне животиње заклане над јарком у који се пушта њихова крв, друга група добија жртве принете на жртвенику, нарочито јагњад.

Оваква подела не потиче само од разумљиве претпоставке да ὑποχθόνιος може бити исто што и νερτέριος, већ се, као што видимо, заснива на цитату из једног другог Аполоновог пророчанства, у ком се потврђује да χθόνιοι и ὑποχθόνιοι једини треба да добијају четвороножне жртве. Порфирије преноси ову препоруку на пророчанство из фрагмента 314F, и то тако што термине ὑποχθόνιοι и χθόνιοι узима за основу прве категорије богова, а затим са њима спаја називе νερτέριοι и ἐπιχθόνιοι, на тај начин поједностављујући листу божанстава из 314F. Ова четири термина, према Порфиријевој систематизацији, треба сматрати називима за божанства повезана са земљом, односно за божанства која се у изучавању религија неретко називају хтонским.

Одмах затим Порфирије говори о боговима ваздуха (ἀέριοι) и боговима мора (θαλάσσιοι), поново на основу другог Аполоновог пророчанства спојеног са текстом фрагмента 314F. Укрштајући два пророчанства, он закључује да свим боговима, осим земних, треба жртвовати птице, и то морским тамне, а свим осталима светле. Јасно је да је Порфирије много боље од данашњег читаоца познавао контекст пророчанства из ког потиче фраза τοῖς δὲ θεοῖς τὰ πετεινά, θαλασσαίοις δὲ κελαινά, али ипак можемо изнети кратку примедбу у вези са његовим закључивањем на основу тих Аполонових речи. Поред тога, очигледно је да Порфирије сматра да је истинско значење ове реченице да се свим боговима приносе птице, а само морским црне птице. Међутим, ономе ко види само овај део некакве веће мисли није очигледно да остали богови треба да добијају искључиво светле птице, већ фраза пре казује да морски богови не треба да добијају светле жртве.

Када говори о боговима ваздуха, Порфирије пропушта да направи систематизацију налик оној везаној за богове земље. Међутим, јасно говори да звездане богове (ἀστραῖοι) поистовећује са небеским (οὐράνιοι), док за етерске (αἰθήριοι) и небеске, односно звездане богове помиње исте жртве, што може да наведе на помисао да се за њега они налазе у истој групи божанстава. У Порфиријевој анализи не помињу се богови који облећу око земље (ἀμφὶ γέην πωτώμενοι), али жртве прописане овим божанствима у 314F Порфирије сматра прикладним

даровима за ваздушне (ἀέριοι) богове. У првом фрагменту не налазимо тај назив, али се помињу *владари водотворног ваздуха* (ἡέρος ὑγροπόροιο βασιλεῖς). На основу овога можемо закључити да Порфирије сматра те групе истоветним.

Овим путем смо показали да Порфирије настоји да подели божанства из фрагмента 314F на три групе – земаљске, ваздушне и водене. То нас наводи на помисао да се Порфирије старао да их групише према елементу којим владају или са којим су повезани. Чињеница да жртве за морске и за земаљске богове имају заједничку боју (Johnston 2010, 124), али су та божанства ипак сврстана у различите групе, потврђује ову претпоставку. Истраживачи повезују број три и са Порфиријевим неоплатонизмом (Johnston 2010, 125). У прилог тој идеји свакако стоји Порфиријева трипартитна подела сопственог опуса и, у складу са тиме, подела полазника на путу филозофије (Толић 2021, 65–66). Међутим, у тексту пророчанства није било представника божанстава четвртог или петог елемента, већ само воде, земље и ваздуха. Због тога је једнако могуће да је Порфирије засновао анализу само на ономе што му је било дато, не на основу свеобухватности броја три.

Јасно је да Порфирије не успева да поброји и разврста све богове из Аполоновог пророчанства. У његовом коментару не помињу се нимфе нити Хефест. Деметрине жртве се веома разликују у пророчанству и Порфиријевом коментару. У фрагменту 314F Деметри се прописује смеша од јечма и меда, налик некој од жртава из *Abst.* 2.6.1, док Порфирије не спомиње ништа слично, већ говори о повезаности ове богиње са овцом.

Други део Порфиријевог коментара посвећен је објашњавању односа између жртве и божанства, односно симболичких разлога који утичу на то да се боговима приносе одређене жртве. Порфирије разјашњава повезаност божанства и жртве на основу њихове симболичке сличности – црне жртве припадају боговима земље и мора, јер су исте боје, боговима треба жртвовати на земљи или у јамама, зависно од тога где бораве и слично.

3.1.2 Људске жртве

Други део овог поглавља посвећујемо Порфиријевим освртима на људске жртве. Одељци одабрани за ово истраживање припадају другој књизи дела *О уздржању од исхране месом* и део су прегледа развоја жртвоприношења. Примери које Порфирије наводи значајно се међусобно разликују и о њима се говори уз различите аспекте његове аргументације. Помињање људских жртава мотивисано је најпре питањем морају ли се жртвене животиње јести. У том смислу, Порфирије говори о заједницама које упражњавају људске жртве, али не и канибализам, као и о оним другима, где канибализам постоји. Све ово праћено је сталним подсећањем на блискост и јединство људи и животиња као и на мисао о деградацији људског рода од тренутака када су почели да приносе животињске жртве и да се госте оним што није принето боговима.

3.1.2.1 Појединачни примери

Први примери људских жртава у делу *О уздржању* обухватају неколико слика познатих из античке књижевности или мита. Оне представљају део дугачког цитата из Теофрастовог списка *О побожности* и значајне су за Порфиријеву аргументацију против конзумације жртвеног меса,

али и као илустрација идеје о пропасти људског рода. За разлику од примера у каталогу људских жртава, ови примери помињу се одвојено у току друге књиге.

Abst. 2.8.3 Βασσάρων δὲ δὴ τῶν τὸ πάλαι τὰς Ταύρων θυσίας οὐ μόνον ζηλωσάντων, ἀλλὰ καὶ τῇ τῶν ἀνθρωποθυσιῶν βακχεία βορᾶν τούτων προσθεμένων – καθάπερ ἡμεῖς νῦν ἐπὶ τῶν ζῶων· ἀπαρξάμενοι γὰρ τὰ λοιπὰ δαῖτα τιθέμεθα – τίς οὐκ ἀκήκοεν ὅτι μετὰ μανίας προσπίπτοντές τε καὶ δάκνοντες ἀλλήλους, ἐτι δὲ πρὸς ἀλήθειαν αἰμοδοιτοῦντες οὐκ ἐπαύσαντο πρὶν τὸ γένος ἐξαναλῶσαι τῶν πρώτων παρ' αὐτοῖς τῆς τοιαύτης ἀψαμένων θυσίας;

3. Не само што су Басаре у давнини опонашале тауридска жртвоприношења, већ су у бакхантском заносу због жртвовања људи томе додале и гошћење – као што ми сад радимо са животињама; након што прво принесемо део на жртву, остатак послужимо за јело. Ко још није чуо да нису престале да нападају и гризу једне друге у лудилу, притом заиста уживајући у крви, све док није нестало покољење које је прво учествовало у таквим жртвама?

Због описа крволочног заноса, као и због фразе τίς οὐκ ἀκήκοεν, готово је извесно да се овде не говори о непознатом народу по имену Басари (Detschew 1957, s. v. *βασσάροι*), већ о трачким бакханткињама Басарама или Басаридама, познатим и захваљујући Есхиловом истоименом делу. Фрагментарно очувано трагедија *Βασσάροι* или *Βασσαρίδες* говорила је о Орфејевој смрти у Тракији (West 1990, 36). Иако се у миту најчешће говори како су трачке жене раскомадале Орфеја, у трагедији су се као његови крвници највероватније појављивале Дионисове трачке бакханткиње, које Есхил назива Басарама. Ове жене су уједно биле и хор у овој трагедији (West 1990, 38–43). Као глоса, реч *βασσάροι* и њене варијанте налазе се на више места код античких аутора, као што су Хесихијев *Λεξικόν*, Полуксов *Ονομαστικόν*, схолије уз *Περσιјанце* и друго (Velkova 1986, 44–46). Ова реч се често тумачи као назив хитона трачких бакханткиња или трачка реч за лисицу, у чију кожу су се Трачани одевали због хладноће (Хеп. *Anab.* 7.4.4). Осим Трачана, реч *βασσάροι* се повезује са Лиђанима и Либијцима. Један од предлога етимологије ове речи је њено порекло од ИЕ корена **mes-* (Velkova 1986, 46).²⁸

Abst. 2.27.1 Ἀπ' ἀρχῆς μὲν γὰρ διὰ τῶν καρπῶν ἐγίνοντο τοῖς θεοῖς θυσίαι. Χρόνῳ δὲ τῆς ὀσιότητος ἡμῶν ἐξαμελησάντων, ἐπεὶ καὶ τῶν καρπῶν ἐσπάνισαν καὶ διὰ τὴν τῆς νομίμου τροφῆς ἔνδειαν εἰς τὸ σαρκοφαγεῖν ἀλλήλων ὤρμησαν, τότε μετὰ πολλῶν λιτῶν ἰκετεύοντες τὸ δαιμόνιον σφῶν αὐτῶν ἀπήρξαντο τοῖς θεοῖς πρῶτον, οὐ μόνον ὅ τι κάλλιστον ἐνῆν αὐτοῖς καὶ τοῦτο τοῖς θεοῖς καθοσιοῦντες, ἀλλὰ καὶ πέρα τῶν καλλίστων προσεπιλαμβάνοντες τοῦ γένους.

1. Најпре су се жртвовали плодови. Међутим, временом смо изгубили обзире према светом, а људи, пошто су оскудевали у плодовима и пошто су се, због мањка уобичајене хране, окренули исхрани месом других, тад су, молећи се веома усрдно, боговима принели на жртву првину из својих редова, и не само посвећујући им најлепше што су имали, већ додајући и више од најлепших из рода.

²⁸ Уп. скт. *vāstra-*, *vāste*; гр. *ἔννυμι* (Beekes 2010, s. v. *ἔννυμι*; KEWA 3 s. v. *vāste*)

2. Ἄφ' οὗ μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐν Ἀρκαδίᾳ μόνον τοῖς Λυκαίοις οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ περίοδον τῆς τοῦ νομίμου χάριν μνήμης ἀμφύλιον αἷμα ραίνουσι πρὸς τοὺς βωμούς, καίπερ τῆς παρ' αὐτοῖς ὀσίας ἐξαιρουμένης τῶν ἱερῶν τοῖς περιρραντηρίοις <καί> κηρύγματι, εἴ τις αἵματος ἀρθμίου μεταίτιος. 3. Ἐντεῦθεν οὖν μεταβαίνοντες ὑπάλλαγμα πρὸς τὰς θυσίας τῶν ἰδίων ἐποιοῦντο σωματῶν τὰ τῶν λοιπῶν ζώων σώματα.

2. Од тада па до сада не приносе заједнички људске жртве само у Аркадији током Ликеја, нити Крону у Картагини, већ повремено, ради сећања на обичај, поливају олтар рођачком крвљу, чак и након што је код њих светост посудама за очишћење и прокламацијама забранила учешће у светињама ако је неко крив за проливање пријатељске крви. Затим, направише промену у жртвовању, мењајући своја тела телима других животиња.

Спомињући два позната примера људских жртава у старини, Порфирије најављује обиман преглед таквих обреда у каснијим поглављима дела *О уздржању*. Најпре се наводи пример жртава Зевсу Ликејском у Аркадији. Описи овог ритуала често се спомињу у делима античких аутора, вероватно због гласа о њиховој суровости и њеним последицама. У Платоновој *Држави* овај обред се укратко описује, када Сократ спомиње да се приликом жртвовања Зевсу Ликејском људско месо меша са животињским и тако једе. Онај ко окуси људско месо постаје вук (Pl. *Resp.* 565d).²⁹ Више појединости дају Аполодор и Паусанија. Према Паусанијиним речима, човек се претвара у вука током празника Зевса Ликејског још од времена Ликаона, легендарног аркадског владара. Такав човек живи девет година као вук. Уколико за то време не окуси људско месо, може се вратити у људски облик. Онај ко га окуси, остаје вук до краја живота (Paus. 8.2.6).³⁰ Аполодор преноси мит о Ликаону и његовим обесним синовима. Како би испитао границе њиховог хибриса, Зевс се прерушио у некаквог тежака и тражио склониште код Ликаона. Владар и његови синови су убили једно дете, помешали његово месо са животињским и послужили га Зевсу. Бог их је за казну усмртио муњом (Apollocl. *Bibl.* 3.8). Хесиод даје нешто другачију верзију овог мита. Ликаон је, поред педесеторице синова, имао кћи Калисто, која је Зевсу родила сина Аркада. Када је Зевс прерушен дошао у Ликаонов дом, Ликаон је убио Аркада и послужио га Зевсу. Зевс је казнио Ликаона претворивши га у вука, након чега је оживео Аркада (Hes. 163F).

Плиније Старији преноси причу историчара Еванта о сличном аркадском ритуалу. Каже да се међу Антојим потомцима бира један дечак,³¹ након чега се одводи до некаквог језера. Скинувши одећу и окачивши је на хрст, дечак треба да преплива то језеро. Након тога постаје вук и треба да проживи девет година међу другим вуковима. Уколико се за то време суздржи од

²⁹ ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχνου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἐνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι.

³⁰ λέγουσι γὰρ δὴ ὡς Λυκάονος ὕστερον αἰεὶ τις ἐξ ἀνθρώπου λύκος γίνοιτο ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, γίνοιτο δὲ οὐκ ἐς ἅπαντα τὸν βίον· ὅποτε δὲ εἶη λύκος, εἰ μὲν κρεῶν ἀπόσχοιτο ἀνθρωπίνων, ὕστερον ἔτει δεκάτῳ φασὶν αὐτὸν αὐθις ἀνθρωπὸν ἐκ λύκου γίνεσθαι, γευσάμενον δὲ ἐς αἰεὶ μένειν θηρίον.

³¹ Tradere ex genere Anthi cuiusdam sorte (Plin. *NH* 8.34).

људског меса, може да се врати до језера, поново га преплива, обуче се и врати међу људе (Plin. NH 8.34).

Иако се у Евантовом опису ритуала не спомиње канибализам као покретач метаморфозе, јасно је да се ради о веома сличном обреду – централна фигура је дечак, као у Хесиодовом и Аполодоровом миту, говори се о ликантропији и услови за повратак у људски облик. Наизглед, постоји велика разлика у томе ко постаје вук. Код Еванта је то насумице изабран дечак из одређеног рода, а код Паусаније је то особа која окуси људско месо. Међутим, и у аркадском ритуалу о ком говори Паусанија ради се о случајном избору. Животињско месо је помешано са људским, тако да вук постаје онај коме у део падне комад људског меса. У том погледу, ови обреди нису толико различити. Ликантропија и канибализам се могу протумачити као појмови повезани са мушким савезом, односно ратничком дружином. Било да се говори о смрти дечака или о његовом преображају у вука, фокусираност на дечаке указује на иницијацију, која је такође повезана са ратничком дружином – одрасли мушкарци, понекада одевени у кожу животиња с којима се идентификују, могу да предводе обреде иницијације дечака међу одрасле или у ратничку дружину (Eliade 1958, 23).

Ликантропија и канибализам имају сличну улогу у образовању ратничке дружине. Идентификација са опасном животињом је препознатљив мотив код мушких савеза широм света. Очигледни примери су нордијски берсерци или афрички људи-леопарди. На тај начин група задобија особине одабране животиње, али се и одваја од остатка заједнице, обележава као нарочито моћна и потенцијално опасна за друге. Овде се очигледно говори о идентификацији са вуком. Да би иницијанд у ратничку дружину постао другачији од осталих људи, његова иницијација мора да садржи изузетан поступак, којим ће се обезбедити нељудска или надљудска особина. Један од могућих поступака је канибализам (Eliade 1958, 71–73). То је појава која треба да одвоји канибала од осталих људи, дајући му нељудска својства. На тај начин он постаје моћан и опасан. Амбивалентност ратника је честа појава код индоевропских народа – ратничке вештине, надљудска снага и ратни гнев могу да користе заједници, али и да јој нашкоде.

Ови описи би могли да говоре о условима за трансформацију у вука, односно за приступање савезу људи-вукова. Када се говори о иницијацији, обреди за приступање ратничкој дружини могу да изгледају слично обреду прелаза у свет одраслих. У овом случају треба сматрати да се ради о иницијацији у ратничку дружину. Поред ликантропије и канибализма, помиње се и период од девет година изолације из заједнице. То би могло да се протумачи као изузетно дуготрајна лиминална фаза обреда прелаза, али је такође могуће посматрати тај период као време које младић проводи учествујући у активностима ратничке дружине. Валтер Буркерт пореди овај период са спартанском криптијом. Буркерт сматра да су игре у част Зевса Ликеја, које се помињу и као најстарије грчке игре, могле бити прослава на којој се младићи-вукови враћају у заједницу (Burkert 1997, 106).

Приликом ископавања у светилишту Зевса Ликејског нису нађени људски остаци, већ само животињски. То би могло да указује на историјско одсуство канибализма и на важну улогу сугестије у овом ритуалу (Burkert 1997, 105). Важно је поменути да су најкаснији остаци у том

святилишту датирани IV веком пре наше ере, док Паусанија тврди да су се обреди обављали и у његово време. Осим тога, тешко је спојити традиције о различитим врстама иницијације, односно канибализам после жртвоприношења и пливање у језеру. Уколико претпоставимо да је Евантов обред подразумевао искључиво чланове Антовог рода, односно да је био локализован и затворен, онда бисмо морали да претпоставимо и постојање више ратничких дружина или да у потпуности одустанемо од те идеје. Ако сматрамо да се ради о преображају обреда у прихватљивији облик, остаје нам питање Антовог рода. Осим тога, не смемо заборавити да је антропофагија и код Еванта имала значајну улогу у преображају – уколико се вукодлак уздржи од људског меса, може поново постати човек. У суштини, само два елемента разликују ове традиције. То су начин на који се човек претвара у вука и број људи који могу да се претворе у вука.³² То су два кључна аспекта за овакав обред. Управо због тако велике разлике толико важних елемената, можда не треба веровати да се ради о једном измењеном обреду, односно да међу њима постоји некаква линеарна веза. Може бити да Евант заиста препричава мање познат аркадски обред иницијације, испрва одвојен од жртвоприношења Зевсу Ликејском и ратне дружине. Он би могао укључивати један род, свлачење одеће, пливање у језеру и изолацију иницијанда, што су елементи многих обреда иницијације (уп. Eliade 1958, 35). Традиција о животу међу вуковима и уздржању од антропофагије могла је да се формира под утицајем обреда у част Зевса Ликејског, односно захваљујући њиховој слави.³³

Описи код Диодора Сицилијског и Тертулијана су *loci classici* када се говори о картагинским жртвама Крону. Диодор је у картагинском обичају да приносе децу на жртву видео остатак грчког мита о Кроновом прождирању сопствене деце (Diod. Sic. 20.14.7), а Тертулијан је забележио да је тај обичај трајао до Тиберијевог времена и да су Римљани сурово казнили свештенике који су учествовали у таквим обредима (Tert. Apol. 9.2). Археолошки налази потврђују неке од ових навода. Приликом ископавања картагинског тофета крајем седамдесетих година прошлог века, откривене су урне са дечијим и са животињским остацима. Анализа остатака је показала да су урне са дечијим остацима биле много заступљеније у свим периодима сахрањивања. Поред тога, статистика је оповргла еволуционистичку теорију, према којој се број дечијих жртава смањивао са напретком Картагине. Од укупних налаза из VII века пре наше ере, 30% чине урне са искључиво животињским остацима, 62.5% са искључиво дечијим. Међу налазима из IV века 10% је искључиво животињских, а 88% искључиво дечијих урни (Stager 1979, 57). Поред тога, археолози су приметили да су жртве у седмом веку тек рођена или прерано рођена деца, док су у четвртом веку нађена и деца од годину дана или старија (Stager 1979, 58).³⁴

³² Треба нагласити да се приликом описа ликантропије у култу Зевса Ликејског не говори о броју људи који у њему учествују, односно о највећем броју потенцијалних вукова (у случају да свима допадне тзв. људско месо), али се, за разлику од извештаја код Плинија, не помиње никакав предуслов за учешће.

³³ О другим тумачењима односа ових обреда уп. Hughes 1991, 102.

³⁴ О различитим тумачењима феничких и пунских жртава и покушајима релативизације ових налаза уп. Clifford 1990, 58 и Smith 1975, 477–479.

3.1.2.2 Каталог људских жртава

Овај одељак посвећујемо Порфиријевом прегледу људских жртава у другој књизи дела *О уздржању*. Пре него што почне да наводи низ примера из различитих традиција, Порфирије наговештава да се овог пута не ради о подацима преузетим из Теофрастовог списка *О побожности*. Читајући даље Порфиријеве наводе, видимо да је каталог људских жртава састављен на основу података из многобројних извора.

Abst. 2.54.1 Καὶ ὅτι ταῦτα οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πλήρους οὔσης τῆς ἱστορίας λέγομεν, αὐτάρκη καὶ ταῦτα παραστῆσαι. 2. Ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτιῶνι ἕκτη ἰσταμένου ἄνθρωπος τῷ Κρόνῳ. Ὁ δ' ἐπὶ πολὺ κρατῆσαν ἔθος μετεβλήθη. ἓνα γὰρ τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσίᾳ κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων συνεῖχον, ἐνστάσης δὲ τῆς ἐορτῆς προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἕξω πυλῶν ἀντικρυς τοῦ Ἀριστοβούλης ἕδους, οἴνω ποτίσαντες ἔσφαττον.

1. Зато што то не говорим без разлога, већ је историја пуна таквих примера, довољно је изнети следеће. 2. На Родосу, шестог дана месеца Метагеитиона, приносила се људска жртва Крону. Тај обичај је дуго владао, пре него што је промењен. Једног од оних који су јавно осуђени на смрт држали су затвореног до Кроновог празника. Након почетка прославе су му, пошто га изведу изван градских капија, а насупрот храма Артемиде Аристокбуле, давали вина и убијали га.

Први Порфиријев пример у овом обимном попису људских жртава је жртва са Родоса, која се приноси Крону за време његовог празника. Међутим, сам текст нам казује да се овде не ради о људској жртви, већ о егзекуцији осуђеног на смрт (Hughes 1991, 124–125). Описани обичај несумњиво има ритуални карактер, иако не мора представљати људску жртву. Најпре, према Порфиријевим речима, одиграва се сваке године у исто време, и то током Кроновог празника. Поред тога, егзекуција се увек обавља на истом месту, насупрот храма Артемиде Аристокбуле. Порфирије не придаје много значаја тој чињеници, али може бити да је она кључ за правилно разматрање овог обичаја. Наиме, уколико се егзекуција обавља испред Артемидиног светилишта, вероватније је да тај чин првобитно има везе са овом богињом, него са Кроном (уп. Versnel 1988, 128). Уколико је Артемида Аристокбула покровитељка добрих одлука или она која помаже да се донесу правилна решења, може бити да се осуђеник доводи до њеног светилишта јер је осуђен под њеним покровитељством. На тај начин се може потврдити исправност одлуке којом је осуђен на смрт. Такође се заједница у некој мери ослобађа кривице за његово убиство – смрт преступника је последица исправне одлуке, коју подржава сама богиња. Порфирије и његов извор су могли сматрати да се ради о жртви Крону јер се егзекуција одигравала током Кроновог празника. Таквом убеђењу могло је допринети и то што Порфирије и сам говори о људским жртвама феничком и пунском Крону, грчкој интерпретацији Баала (Hughes 1991, 124).

Други разлог за помињање Артемидиног храма могао би да буде жеља да се прецизира место егзекуције. Међутим, пошто се не ради месту познатом многим, као што би могла бити Атина, или о надалеко чувеном ритуалу, помињање храма да би се одредило место егзекуције нема никакву сврху. Многи читаоци и даље не би знали где се то налази. Можемо навести

пример из Платоновог дијалога *Лисид*. На самом почетку, Сократ говори куда је ишао када је срео саговорнике у дијалогу, помињући извор мање познатог хероја Панопа (Pl. *Lys.* 203a). У овом случају, може се очекивати да читаоци знају где се то налази, нарочито зато што комични слој овог дијалога у великој мери почива на Сократовом кретању (Tolić 2020, 7–11). С обзиром на то да Порфирије нема разлога да сматра како његово дело занима поглавито Рођане, нити како његова публика посебно често обилази Родос, треба претпоставити да је храм Артемиде Аристокле поменут због повезаности са ритуалом. У складу са овом претпоставком је и Плутархов извештај из Темистокловог животописа. Плутарх наводи да је Темистокле подигао храм Артемиди Аристокле, крај ког су се одлагала тела осуђеника на смрт, као и одећа и ужад оних који су се обесили (Plut. *Them.* 22. 2). Због тога треба претпоставити да је обичај са Родоса првобитно био повезан са Артемидом, а касније се повезао и са Кроном, због празника. Не можемо рећи да ли су извршитељи овог ритуалног убиства и сами повезивали тај чин са Кроном, или су то учинили Порфирије или његов извор. Распрострањена представа о Крону као о божанству ком се приносе људске жртве могла је утицати на овакво схватање егзекуције. Анализирајући амбивалентне представе о Крону у грчкој традицији, Хендрик Ферсел (Hendrick Versnel) пише да је обичај да осуђенику дају вино пре него што га убију одраз те Кронове амбивалентности – с једне стране је смрт, са друге славље и гозба (Versnel 1988, 145). Поред овога, могли бисмо да предложимо да се осуђенику вино даје као последња част пред смрт или да би лакше поднео страх, али за то немамо доказа.

Abst. 2.54.3 Ἐν δὲ τῇ νῦν Σαλαμῖνι, πρότερον δὲ Κορωνίδι ὀνομαζομένη, μηνὶ κατὰ Κυπρίου Ἀφροδίσιω ἐθύετο ἄνθρωπος Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ Νύμφης Ἀγραυλίδος. Καὶ διέμενε τὸ ἔθος ἄχρι τῶν Διομήδους χρόνων· εἶτα μετέβαλεν, ὥστε τῷ Διομήδει τὸν ἄνθρωπον θύεσθαι· ὕψ' ἓνα δὲ περίβολον ὃ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεῶς καὶ ὃ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους. ὃ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος τρις περιέθει τὸν βωμόν· ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιε κατὰ τοῦ στομάχου, καὶ οὕτως αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὠλοκαύτιζεν. 55.1. Τοῦτον δὲ τὸν θεσμόν Δίφιλος ὁ τῆς Κύπρου βασιλεὺς κατέλυσε, κατὰ τοὺς Σελεύκου χρόνους τοῦ θεολόγου γενόμενος, τὸ ἔθος εἰς βουθυσίαν μεταστήσας. Προσήκατο δ' ὁ δαίμων ἀντὶ ἀνθρώπου τὸν βωμὸν· οὕτως ἰσάξιόν ἐστιν τὸ δρώμενον.

3. На данашњој Саламини, која се раније називала Коронидом, у месецу Афродизију, који носи име по Киприди, жртвовао се човек Аграули, ћерки Кекропа и нимфе Аграулиде. Обичај је преживео до Диомедовог времена – потом је промењен, тако да се човек жртвовао Диомеду. У оквиру једног светилишта налазили су се храмови Атене, Аграуле и Диомеда. Жртву су доводили ефеби и она је трипут оптрчавала жртвеник. Након тога је свештеник тог човека убадао копљем у стомак, и тако га читавог спаљивао на унапред спремљеној ломачи. 55.1. Тај обичај је укинуо кипарски владар Дифил, рођен у време Селеука Теолога, преобразивши га у приношење бика. Дајмон је уместо човека прихватио бика. На тај начин, обред је био подједнако вредан.

Следеће жртве односе се на култ Атене, Аглауре и Диомеда. Иако се на почетку може помислити да се ради о светилишту на атинској Саламини, убрзо постаје јасно да је у питању кипарска Саламина. То је неочекивано, с обзиром на култове који се помињу. Аглаура или

Аграула је атинска хероина, једна од Кекропових кћери, сестра Херсе и Пандросе. За њено име везана су два локална мита, а значајно је и њено место у појединим годишњим обредима. Први мит преноси Филохор. Након што су заратили Ерехтеј и Еумолп, Аглаура је својом жртвом спасила Атину. Када је чула пророчанство да ће град бити спасен само уколико се неко добровољно жртвује, Аглаура је скочила са бедема Акропоља. Филохор такође преноси да је Аглаура била Атенина свештеница (Philoch. 14F DFGH). Овај фрагмент налази се у Улпијановом коментару уз помињање Аглауре у Демостеновој беседи *О лажном посланству*.³⁵ Демостен кратко наводи да ефеби сваке године полажу заклетву у Аглаурином светилишту (Demosth. 19.303). Атински логограф Ликург сажето препричава ту заклетву (Lycurg. *Leoc.* 76),³⁶ а њен текст је сачуван на стели из храма Ареја и Атене Ареје у Ахарни (IALD II 116). Младићи се заклињу да ће поштовати светиње, да неће издати отаџбину и ратног друга. Аглаурино име прво је у низу божанстава којима се младићи заклињу. Остали богови су повезани са ратом или плодношћу.³⁷ Разматрајући повезаност ефеба и Аглауре, Рајнхолд Меркелбах (Reinhold Merkelbach) пише да је Аглаурин поступак могао бити пример пожртвовања и борбе за отаџбину, што су младићи и обећавали присежући Аглаури и другим боговима. Поред тога, можда је њена жртва схваћена као брига за Атињане и атинску омладину (Kearney 1989, 24). Може бити да и Улпијан помиње Филохоров цитат када се ради о заклетви ефеба, јер и сам схвата да је она повезана са легендом о Аглауриној жртви (Merkelbach 1972, 280).

Други мит се односи на Атenu, Аглауру и њене сестре. Како каже Паусанија (Paus. 1.18.2), после Ерихтонијевог рођења, Атена га је затворила у кошару и предала Кекропидама на чување. Богиња је строго забранила девојкама да погледају у кошару, али Херса и Аглаура нису одолеле, па су је отвориле и у њој угледале малог Ерихтонија. Пошто је Ерихтоније био чудовишно дете, напола змија, или пошто су га, према другој верзији, у кошари штитиле две змије, Аглаура и Херса су се толико ужаснуле призором да су изгубиле разум и скочиле са најстрмијег дела Акропоља. Сличну причу чува Антигон из Кариста, када цитира атидографа Амелесагору (Ant. Hist. *mir.* 12). Како преноси Херодот, Аглаурино светилиште налазило се управо на најстрмијем делу Акропоља (Hdt. 8.53). У вези са овим митом, треба обратити пажњу на атински празник Арефорије.³⁸ Паусанија описује детаље овог празника (Paus. 1.27.3). Девојчице проводе неко време на Акропољу, бринући се о статуи Атене Полијаде. Те девојчице се називају арефорама. Када дође празник Арефорија, служба девојчица се завршава тајним обредом. Наиме, свештеница Атене Полијаде даје им кошару у коју не смеју да погледају, а оне је носе до светилишта тзв. Афродите у врту, у ком се налази некакав спуст у земљу. Девојчице улазе под земљу и тамо остављају тајне кошаре, а враћају се за завијеним предметом у рукама. Ни оне, а

³⁵ Λέγουσι δὲ, ὅτι πολέμου συμβάντος τοῖς Ἀθηναίοις, ὥστε Εὐμόλπος ἐστράτευσεν κατ' Ἐρεχθέως, καὶ μηχανομένου τούτου, ἔχρησεν ὁ Ἀπόλλων ἀπαλλαγῆσθαι, ἐάν τις ἀν' ἑλθῆ αὐτὸν ὑπὲρ τῆς πόλεως. "Ἡ τοίνυν Ἀγραυλὸς ἐκοῦσα αὐτὴν ἐξέδωκεν εἰς θάνατον. Ἐρρίψεν γὰρ αὐτὴν ἐκ τοῦ τείχους. Εἶτα, ἀπαλλαγέντος τοῦ πολέμου, ἱερὸν ὑπὲρ τούτου ἐστήσαντο αὐτῇ, παρὰ τὰ προπύλαια τῆς ἀκροπόλεως.

³⁶ μήτε τὰ ἱερὰ ὄπλα καταισχυνεῖν μήτε τὴν τάξιν λείψειν, ἀμυνεῖν δὲ τῇ πατρίδι καὶ ἀμείνω παραδώσειν.

³⁷ θεοὶ Ἀγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλώ, Αὐξώ, Ἥγεμόνη, Ἡρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλαίαι, συκαῖ (IALD II 116, 16–20).

³⁸ Арефорије и Херсефорије треба схватити као један празник (Burkert 1966, 6).

ни Атенина свештеница не знају шта је било у кошари, нити какав је то завијени предмет. Након тога одлазе са Акропоља, а на њихово место долазе друге девојчице. Знамо да су у питању девојчице, иако се користи реч *παρθένος*, јер се у другим изворима помиње њихов узраст. Тако у Аристофановој *Лисистрати*, у хорској партији, једна од учесница женске побуне каже да је била арефора када је имала седам година,³⁹ а Валтер Буркерт (Walter Burkert) помиње изворе о узрасту од једанаест година (Burkert 1966, 3). Паусанијини наводи да се светилиште Афродите у врту налази недалеко од Атениног храма сматрали су се неочекиваним, зато што се гај Афродите у врту налазио изван атинских зидина. Ископавања на северу Акропоља показала су да се недалеко од храма Атене Полијаде налазило светилиште Афродите и Ероса, за које се може претпоставити да је светилиште из Паусанијине приче.

Важно је поменути ове митове и обреде, зато што их треба посматрати као иницијацију атинске омладине, или једног њеног дела. У случају ефеба и њихове заклетве, јасно је да се ради о обреду прелаза и да је Аглаурино име важно у њиховим заветима. Са друге стране, иницијација девојчица много је боље прикривена. Није тешко приметити да девојчице добијају кошаре непознатог садржаја, баш као и Кекропиде. Такође је јасно да им корпе даје Атенина свештеница, док Кекропидама корпу даје сама Атена. Напоследку, девојчице се спуштају под земљу да би је оставиле, као што су учиниле Аглаура и Херса, бацивши се са Акропоља. Због тога се може претпоставити да се у корпи налази исто што се налази и у миту, а то су беба и змија. Буркерт тумачи змију као фалички симбол, што у великој мери олакшава разумевање других елемената ритуала. Девојчице, према Буркертовом тумачењу, узимају фалички симбол, одлазе под земљу, остављају кошару и враћају се носећи замотан предмет. Уколико је змија фалус, замотани предмет може бити само беба. Иако учесници у обреду можда нису схватили о чему се тачно ради, овај обред треба да представља припрему девојчице за живот жене и мајке (Burkert 1966, 15; Kearns 1989, 25). Са друге стране, Ерика Зимон (Erika Simon) сматра да ово не може бити адекватно објашњење, из више разлога. Најпре, Зимон примећује да се светилиште Афродите и Ероса налазило на отвореном и да није било никаквог спуста у земљу, како су показала ископавања на том делу Акропоља. Даље, сматра да су девојчице сувише мале за овакву иницијацију, и да се у Буркертовом објашњењу занемарује улога Афродите у овом обреду, као и паралеле у микенској иконографији. Зимон предлаже да се радило о ритуалу који подстиче плодност природе и људи, због чега је Афродитино светилиште било тако важно (Simon 1983, 39–45). Иако не можемо дати коначно објашњење овог обреда, треба имати у виду неколико аспеката до сада наведених теорија. Помињању узраста од седам година у Аристофановој *Лисистрати* треба опрезно приступити. Веома лако се може радити о шали, која би била разумљива само Атињанима који знају колико година имају арефоре, и која би временом у потпуности изгубила комични ефекат. Хор жена говори о свом одрастању у слави Атине. Описујући своје учешће у различитим обредима, хор потврђује да има добре намере и да ће давати правилне савете. Уколико је требало да врлине хора буду пренаглашене, онда тако

³⁹ ἐπτά μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθὺς ἡρρηφόρου (Ar. Lys. 641)

треба посматрати и узраст од седам година.⁴⁰ Поред овога, треба приметити да непостојање пролаза који води под земљу не мора да означава његово истинско одсуство – другим речима, физичко одсуство таквог пролаза не значи да он не постоји у ритуалу. Уколико су девојчице одлазиле на место које су сматрале отвором у земљи, макар оно било на отвореном, то је могло бити довољно за потребе ритуала.⁴¹

Поред овога, треба обратити пажњу на везу Атене, Аглауре и Ареја. Наиме, већ смо навели да је заклетва ефеба нађена у храму Атене Ареје и Ареја. У тексту заклетве помињу се оба ова божанства. Поред тога, Аполодор спомиње мит у ком су Аглаура и Ареј имали кћи Алкипу (Apollod. *Bibl.* 3.14.2). Неочекивано је помињање Диомеда у светилишту Аглауре и Атене. Међутим, уколико имамо у виду да је Диомед Арејев син и тројански херој, можемо претпоставити да он у овој тријади представља Ареја или арејско начело. Ефеби имају носећу улогу у Порфиријевој причи о саламинским жртвама у светилишту Аглауре, Атене и Диомеда. Пошто ова божанства, као што смо показали, имају важну улогу у обуци и заштити ефеба, ефеби се и овде могу сматрати њиховим штићеницима. У том случају, и овај обред би био обред прелаза, баш као и познати атички. Међутим, Порфиријево уметање бика као супституције за људску жртву уноси извесне потешкоће. Када се говори о супституцији приликом иницијације, очекивали бисмо да животиња замени оног који треба да умре, тј. преобрази се. У овом обреду, то је ефеб. Међутим, у извору се не спомиње да бик замењује ефеба, већ само да су ефеби испрва учествовали у убијању другог човека. Решење које може да споји и бика и иницијацију у овом случају јесте идеја да је бик одувек и био део иницијације. У том случају, обред би заиста могао изгледати као прелазак из дечака у мушкарца, заједно са испитом зрелости, снаге или вештине. Порфирјева прича о супституцији може се посматрати као аналогија према свим осталим случајевима у којима се говори о преласку са људских на животињске жртве – уколико се говори о таквом обреду, а жртва је бик, под утицајем других прича није тешко помислити да се бик ту налази као замена за човека. Томе би сигурно могло допринети и схватање да се у ритуалу заиста догађа смрт, али ритуална смрт дечака, како би се родио мушкарац. Другим речима, Порфирије или његов извор су, пишући о овом обичају, могли заменити бика човеком, а не човека биком. Уколико би Порфирије говорио да се првобитно убијао један од ефеба, лако бисмо прихватили да је бик замена за тог ефеба. Овако се говори о дечацима који убијају неког другог човека, а који се касније замењује биком. Наравно, могуће је предложити да се заиста испрва радило о неком човеку, а да је он касније замењен биком. Извештај, међутим, не даје никакве појединости у вези са избором жртве. Не говори се да је у питању некакав странац или непријатељ, злочинац или неко сличан, што би се могло очекивати приликом оваквог поступка. С обзиром на важност крађе и убијања стоке за ИЕ ратничке дружине,⁴² жртвовање

⁴⁰ Ово би се могло испитати анализом извора о узрасту учесника у другим обредима које хор спомиње, а можда и прегледом натписа на којима се спомињу арефоре.

⁴¹ Као што многи митраисти нису користили природне пећине за своје обреде, већ друге просторије које су називали пећинама. Било би неправилно порицати улогу и постојање пећина на основу археолошке анализе тих соба или грађевина.

⁴² За више о томе в. Bremmer 1982.

бика оквиру обреда прелаза, а нарочито обреда прелаза у ком учествују млади мушкарци, може да указује на то да је бик одувек био део овог обреда. Треба додати да су митови о Аглауриној смрти и о Диомедовим крволочним кобилама могли учврстити веровање да се некада заиста радило о људској жртви. На крају, треба поменути могућност да се у овом случају говори о ритуалу сличном атинском обреду који је подразумевао ефебску заклетву. Разумно је претпоставити да је тако важан догађај у тренингу атинских ефеба могао укључивати и жртвоприношење, иако немамо опис тог дела обреда. У том случају би кипарски ритуал представљао врло сличан догађај у оквиру ефебског тренинга.

Порфирије датира супституцију људске жртве у овом обреду владаром Дифилом, чији живот смешта у време Селеука Теолога. Није јасно ко је кипарски владар Дифил. Селеук Теолог је такође непознат, али се можда може идентификовати са Селеуком из Александрије, аутором бројних дела о боговима. Селеук је живео у време цара Тиберија (Hill 1940, 65). Треба претпоставити да је Селеук Теолог Порфиријев извор за ову причу – није вероватно да би ико датирао догађај Селеуком Теологом радије него неким владаром, био то цар Тиберије или непознати Дифил. Са друге стране, од Селеука се може очекивати да каже како су људске жртве трајале све до његовог времена.

Abst. 2.55.2 Κατέλυσε δὲ καὶ ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Αἰγύπτου τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανεθῶς ἐν τῷ περὶ ἀρχαῖσμου καὶ εὐσεβείας. Ἐθύοντο δὲ τῇ Ἦρα καὶ ἐδοκιμάζοντο, καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μόσχοι καὶ συσφραγίζόμενοι. Ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ' ὧν κηρίνους ἐκέλευσεν ὁ Ἄμωσις τοὺς ἴσους ἐπιτίθεσθαι.

Амосис је у египатском граду Хелиопољу укинуо обичај приношења људске жртве, како сведочи Манетон у делу о старинама и поштовању божанстава. Људске жртве су се приносиле Хери и прегледале, као што се траже и бележе чиста телад. Три жртве су се приносиле у једном дану, а Амосис је наредио да се уместо њих направи исто толико воштаних људи.

Порфирије наставља набрајање људских жртава примером из Египта, наводећи да су Египћани у Хелиопољу у једном дану приносили три људске жртве богињи Хери. То је, према његовом извештају, трајало све до времена Амосиса, када су људске жртве замењене воштаним фигурама људи. Извор за ову причу је дело египатског историчара Манетона,⁴³ аутора из времена првих Лагида, нарочито посвећеног египатској религији и обичајима (Fowden 1986, 53; Verbrugge/Wickersham 2001, 96). Његов обиман опус представља иновацију у хеленистичкој историографији – Египат је и раније био привлачан ученом грчко-римском свету,⁴⁴ спремном да истражује и описује ту земљу (уп. Diod. Sic. 1.46.8), али је Манетон први познати Египћанин који је писао историју Египта на грчком језику. Када се говори о његовим делима, помињу се називи као што су *Египатска историја*, *Света књига*, *О празницима*, *О старинама и поштовању божанстава*, *Против Херодота* и други.⁴⁵ Није позната хронологија ових дела, а фрагменти су

⁴³ О транскрипцији његовог имена у грчким и латинским изворима, уп. Verbrugge/Wickersham 2001, 95–96.

⁴⁴ О интересовању за Египат након Александрових освајања, уп. Fowden 1986, 52.

⁴⁵ Није увек јасно ради ли се о наслову или о опису садржаја неког дела, нпр. Свете књиге (Fowden 1986, 53).

сачувани код Плутарха, Јосифа Флавија, Диогена Лаертија, Јована Лиђанина, Јована Малале, и других аутора (Verbrugghe/Wickersham 2001, 129–167).

Овај Порфиријев цитат је једино помињање дела *О старинама и поштовању божанстава*, што може да се разуме као наслов дела, опис његовог садржаја или и једно и друго. Анализирајући помињање људских жртава код Египћана у делима грчких аутора, Урош Матић помиње и овај одломак из дела *О уздржању од исхране месом*. Поменутог владара Амосиса Матић идентификује са Амазисом II, фараоном из шестог века до наше ере (Матић 2017, 21). Диодор Сикул такође пише о Амазисовим реформама, али не помиње ништа налик Порфиријевим тврдњама (Diod. Sic. 1.95.1). У легенди о воштаним фигурама Матић види опис египатских егзекрационих ритуала и додаје да је Порфирије могао грешком довести у везу Амазисове реформе са употребом фигурица у егзекрационим обредима (Матић 2017, 24). Поред тога, Матић понавља уобичајено становиште да је за Грке људска жртва била ознака варварства и да су је неретко помињали када се говори о култури и обичајима *других*. Уз Матићеву аргументацију, треба пажљивије погледати овај одломак и запитати се који аспекти Порфиријевог извештаја на који начин представљају погрешну интерпретацију Манетонових речи.

Пре свега, треба почети од првог дела Порфиријевог навода, а то је да се дневно као телад прегледају по три људске жртве, а тек онда жртвују. Могли бисмо разумети да Порфирије говори о тражењу животиња без белега по телу, које би онда могле да послуже за жртвовање. Међутим, овде треба посветити пажњу томе што се ради о неочекиваном, али и веома конкретном детаљу – тешко је замислити да је Порфирије могао да пренесе такав податак не прочитавши га код неког упућеног аутора. Овде је једини кандидат за то Манетон. Нема никаквог основа да верујемо да је Порфирије измислио тај податак. Уколико Порфирије пише о воштаним фигурама позивајући се на Манетонов ауторитет, и притом заиста преноси описе подударне са стварним обредима, врло је вероватно да је и за причу о избору жртве користио исти извор. Поред тога, податак о прегледању људи попут телади није уобичајен за грчке предрасуде о Египћанима или варварима уопште, те немамо разлога да сматрамо да се овде нашао као последица неке традиционалне представе. Такав податак је такође тешко измислити – можемо очекивати претеривање у броју жртава или у суровости убијања, као и навођење примера ради подупирања сопствене аргументације, иако јој у суштини не одговарају, али не и навођење веома конкретних нетачних описа. Уколико је овај детаљ заиста потекао од Манетона, можемо рећи да је прича о убијању људи потекла од њега, а не од Порфиријевог схватања да се воштане фигуре користе наместо првобитно убијаних људи, док су оне заправо њихов симбол. Осим тога, и Манетон је могао да сматра како се испрва убијало много људи, да би касније били замењени фигурама.

Када не преносимо Порфиријеве речи о овом обреду старамо се да не говоримо о људским жртвама, с обзиром на то да се заправо ради о ритуалним убиствима у оквиру магијске праксе. Егзекрациони ритуали представљају вид симпатетичке магије. Ти обреди се спроводе како би се наудило неприсутном непријатељу, или како би се он спречио да науди оном ко обавља ритуал. На тај начин, Египћани су покушавали да се заштите од стварних или потенцијалних личних непријатеља, државних претњи или натприродних сила. За један такав

обред користили су се различити предмети, као што су крчази, дрвене, камене или воштане фигуре, кутије и слично. Они представљају непријатеље онога ко обавља ритуал, па се зато могу ломити, газити, пљувати, сећи, убадати или затварати у кутије, а на крају их треба закопати. Уколико се користе воштане фигуре, оне се уништавају топљењем (Muhlestein 2008, 2). Трагови оваквих ритуала се најчешће налазе на гробљима, а њихов обим се међусобно разликује. Најбогатији остаци егзекрационог обреда потичу са налазишта Мигриси. Због свог великог богатства, ово налазиште се не може сматрати репрезентативном егзекрационом јамом, али се типови налаза из Мигриси могу препознати и међу остацима скромнијих егзекрационих ритуала. У Мигриси је, у оквиру једне егзекрационе јаме, нађено више од шест стотина ваза, заједно са бројним фигурама од блата и неколико фигура од кречњака. За нас је посебно важно што је међу остацима овог обреда нађена и људска глава (Ritner 1993, 153–154), додата, може бити, да би појачала дејство ритуала. Убијени је био нубијског порекла, живи пандан истопљеним или оштећеним фигурама непријатеља (Ritner 1993, 163).⁴⁶ Ово нас наводи да помислимо да је Порфиријев или Манетонов извештај преувеличана верзија правих елемената егзекрационих обреда, укључујући и убијање правих људи. Другим речима, Порфиријево схватање да се у тим обредима убијају и људи може бити последица Манетновог извештаја о ритуалима попут оног у Мигриси.

Као и када се говори о убиству поменутом у *Abst.* 2.54.2, видимо да Порфирије не разликује ритуално убиство од жртвовања. Можемо се запитати зашто Порфирије пише да се у овом обреду жртве приносе Хери, коју Матић види као египатску богињу Мут (Матић 2017, 22). Може бити да је Манетон поменуо да се ритуали одвијају недалеко од Хериног храма,⁴⁷ или да у њеном светилишту постоји ватра на којој се топе воштане фигуре. Као у случају тзв. жртве Крону на Родосу, Порфирије је овај обред могао да разуме као чин посвећен тој богињи.

Ако узмемо у обзир Порфиријев текст, археолошке налазе и египатске магијске обичаје, можемо предложити да је Манетон, на основу обреда, попут оног у Мигриси, заиста поменуо убијање људи. Порфирије је то могао разумети као жртвоприношење и повезати употребу воштаних фигура са реформама Амазиса II, према обрасцу који видимо у његовим причама о супституцији људске животињском жртвом. Другим речима, Порфирије није видео људске жртве у постојању воштаних фигура, већ у Манетновом извештају о убијању људи поред уништавања фигура.

Abst. 2.55.3 Ἐθνον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ И на Хиосу су приносили човека Дионису
 Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Месоједу, комадајући жртву, а исто тако и на
 Τενέδῳ, ὡς φησὶν Εὐέλπις ὁ Καρύστιος. Тенедосу, по речима Еуелпида из Кариста.

Омофагија, конзумирање живог меса, у митологији се повезује са представама о различитим опасним појавама и бићима надљудских моћи. У стварности, нарочито када се приписује читавим народима, може да се објасни као плод ксенофобије и етноцентризма. Слично канибализму, увек се повезује са абнормним понашањем, било то појединачно или

⁴⁶ О значењу положаја у ком је глава нађена, уп. Ritner 1993, 168.

⁴⁷ О грчкој интерпретацији египатских божанстава код Манетона, уп. Verbrugge/Wickersham 2001, 99.

групно лудило или изузетно дивљаштво страних народа (Burkert 2011, 97–103). У грчком свету, омофагија се посебно повезује са Дионисом, а често је прати комадање жртве. Пример овога у грчкој трагедији су Еурипидове *Бакханткиње* или Есхилове *Басаре*, о којима смо говорили у коментару на пасус *Abst.* 2.8.3. Приче о комадању жртве у Дионисовом култу сачуване су у неколико верзија. Код Климента Александријског преноси се веровање да Лезбљани приносе људске жртве Дионису (Clem. Alex. *Protr.* 3.42). Елијан преноси легенду о комадању детета и повезује је са бакхичким заносом. Након што су кћери Миније, владара Орхомена, одбиле да постану Дионисове менаде, обузело их је лудило. У том заносу су раскомадале сина једне од њих (Ael. *VH* 3.42). Друга Елијанова прича се односи на обред у част Диониса на Тенедосу. Становници овог острва гаје стеону краву за Диониса Људомору (ἀνθρωπορραίστης). Када дође време да се отели, понашају се према њој као према породиљи, а телету обују котурне и принесу га на жртву. Онај ко убије теле мора да бежи до обале, док се грађани бацају каменицама на њега (Ael. *NA* 12.34). Осим ових извора, постоји и епиграфска потврда институционализоване омофагије у Дионисовом култу. На натпису из Милета, датираном III веком пре наше ере, прописује се да нико не сме да приреди омофагију пре него што то учини свештеница у име града.⁴⁸ Ништа више се не помиње, тако да није јасно како тај обред треба да изгледа. Аутор није оставио никаква објашњења, јер су он и суграђани знали о чему се ради. Причу о жртвовању телета на Тенедосу може се посматрати као супституција за дете, што би објаснило однос према стеоној крави (Schwenn 1915, 73). Осим тога, необично је што се телету обувају котурне. Буркерт сматра да то треба објаснити покушајем да се жртва што више приближи Дионису, кроз елементе трагичког костима (Burkert 1997, 204).

Када говори о омофагији, Порфирије цитира иначе непознатог Еуелпида из Кариста, који спомиње жртве на Тенедосу и Хиосу. У случају Тенедоса, јасно је да би Еуелпид могао да говори о обреду са телетом. Из припреме за жртвоприношење није тешко претпоставити да теле треба да представља дете. Када се ради о Хиосу, не смемо изоставити да Елијан, говорећи о женском лудилу, помиње да су жене Хиоса осетиле увод бакхичког обада (Ael. *VH* 3.42). На овај начин видимо да Порфирије, преносећи Еуелпидове речи, говори о посведоченом култу Диониса на ова два острва.

Abst. 2.55.4 Ἐπεὶ καὶ Λακεδαιμονίους φησὶν ὁ Απολόδορος τῷ Ἄρει θύειν ἄνθρωπον. Απολόδορος каже да Лакедемоњани жртвују човека Ареју.

Помињање спартанске жртве Ареју представља изазов за истраживача. Пре свега, у овом наводу нема података о околностима у којима се Ареју приносила људска жртва, што онемогућује било какав увид у врсту обреда у ком се тако нешто могло догађати. Поред тога, немамо никаква сазнања о могућој епиклези божанства, времену и месту тог обреда, учесницима у њему и сличним аспектима ритуала. Спартанске жртве Ареју помињу се код античких аутора, као што су Плутарх и Паусанија, мада се не ради о људским жртвама. Паусанија говори да су спартански дечаци жртвовали пса Ареју Ениалију, јер су сматрали да

⁴⁸ ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι[τελέσ]η τὰ ἱερά ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς | [πάσης] μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβάλειν μηθεὶν πρότερον | [ἢ ἢ ἱέρεια | ὑπὲρ .τῆς πόλεως ἐμβάλλη, μὴ ἐξεῖναι δὲ μηδὲ | [συν]αγαγεῖν τὸν θίασον μηθεὶν πρότερον τοῦ δημοσίου· (CGRN 138)

најбољем богу на жртву треба принети најбољу животињу (Paus. 3.14.9). Осим тога, Плутарх говори о спартанским жртвама након победе у боју – у једној прилици помиње како се после победе Ареју жртвују бик или петао (Plut. Inst. 25), а на другом месту наглашава како се у Спарти уопште ретко приносе жртве, сем петла након победе (Plut. Ages. 33.4).

Abst. 2.56.1 Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις Φеничани су у великим несрећама, ратовима, συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ λοιμῶν ἢ αὐχμῶν болестима и сушама приносили Крону на ἔθνον τῶν φιλάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες жртву неког од својих најдражих, а жртва се Κρόνω, καὶ πλήρης δὲ ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν бирала гласовима. *Феничка историја*, коју је θυσάντων, ἣν Σαγχουριάθων μὲν τῆ Φοινίκων Санкуниатон написао на феничком језику, а γλώττη συνέγραψεν, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς Филон из Библоса превео на грчки језик у осам τὴν Ἑλλάδα γλώσσαν δι' ὅκτω βιβλίων књига, пуна је људи који су принели такву ἡρμήνευσεν. жртву.

У оквиру овог поглавља, Порфирије пише како су код Феничана у несрећама и пошастима приношене људске жртве. Додаје и да су их бирали (ἐπιψηφίζοντες), али је то читање спорно (в. Clark 2000, 358). Овде се Порфирије јасно позива на Филона из Библоса, односно на његов превод Санкуниатонског дела *Феничка историја*.⁴⁹ Санкуниатону се приписује више дела, као што су *Египатска теологија*, *Предачки обичаји Тираца* и спис о феничкој теологији (Baumgarten 1981, 46–48). Осим код Порфирија, Санкуниатон се помиње и код других античких аутора, попут Атенаја и Јевсевија из Цезареје. Иако дају различите податке о његовом пореклу и именима списа, сви извори се слажу да је живео у време Тројанског рата или недуго пре тога. У фрагменту приписаном делу *Против хришћана*, Порфирије додаје да је Санкуниатон живео у време Семирамиде (Porph. Chr. 10F). Набрајајући људске жртве, Порфирије преноси да су феничани жртвовали своје најмилије (ἔθνον τῶν φιλάτων τινὰ), што Алберт Баумгартен (Albert Baumgarten) пореди са Филоновим фрагментом, сачуваним код Јевсевија (Philo Verb. 2F ap. Eus. Praep. Evang. 1.10). У том фрагменту Филон говори о Кроновој жртви Урану, која је подразумевала приношење сина јединца (μονογενῆ υἱόν).⁵⁰ Због тога, Баумгартен сматра да је и Порфирије имао у виду децу када је говорио о најмилијима. Поред тога, у фрагментима *Феничке историје* често се говори о дечијој жртви, те је могуће претпоставити да је то била једна од важних тема у читавом делу (Baumgarten 1981, 221). Други грчки и римски аутори не говоре о жртвовању деце у Феникији. Изузетак је Курције Руф. Када описује Александрову опсаду Тира, Руф каже да су становници у страху предлагали да се врате старом обичају жртвовања детета Сатурну (Curt. 4. 3. 23).⁵¹ Жртвовање деце у Картагини боље је посведочено, о чему смо говорили коментаришући одељак *Abst. 2.27*. Није јасно колико је оваква пракса била заступљена у Феникији, док докази из Картагине несумњиво потврђују њено присуство на северу Африке. У

⁴⁹ Филон из Библоса тврди да он само преводи дело древног аутора Санкуниатона. О Санкуниатонском имену, постојању и древности в. Baumgarten 1981.

⁵⁰ Уп. *Цареви* 2.3.27.

⁵¹ Уп. *Ис.* 57. 5; *Зак. пон.* 8. 10.

другим феничким колонијама на западу Медитерана такође су посведочене дечије жртве у раној историји (Stager 1979, 58).

Abst. 2.56.2 Ἴστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησι τοὺς Κουρήτας τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας. У Зборнику критских жртвоприношења Истар говори да су Курети у давнини жртвовали децу Крону.

Помињање Крона, деце и Курета асоцира на мит о Кроновом гутању сопствене деце, у ком Курети чувају малог Зевса на критској Иди, играјући око њега и заглушујући његов плач. Обред који преноси Истар наизглед је сасвим супротан од тога, јер овде Курети приносе децу на жртву Крону, можда да их поједе. Међутим, ова опречност може бити површинска. То треба разматрати полазећи од две премисе, заједничке за обе приче: а) Курети чувају децу и б) Крон гута децу. Као што је раније речено, помињање узраста може да указује на ритуале иницијације. Група мушкараца која васпитава децу уз извођење извесних ритуалних радњи, као што су скакање или плес, у потпуности одговара особинама вођа иницијације (Eliade 1958, 109). Химна из Палајкастра показује да скакање није приписано Куретима само у миту, већ да постоји и у ритуалу. У химни се уз песму и буку речју *скочи!* (θόρε) призива Зевс као највећи Курос. Од њега се тражи да скоком донесе плодност и благостање, а помињу се и његови заштитници, који су га добили од Реје (West 1965, 149). О Куретима, плесу и васпитању дечака говори и Ефор у фрагменту сачуваном код Страбона (Eph. 64F). Он пореди спартански и критски устав преносећи да дечаци на Криту образују трупе (букв. крда, ἀγέλαι), као и да се уче не само ратним вештинама, већ и ратном плесу. По Ефоровим речима, тај плес потиче од Курета.⁵²

Гутање деце такође се може повезати са иницијацијом. За време лиминалне фазе таквих обреда прелаза дечаци налазе се у утроби звери или чудовишта које их је прогутало. Када изађу одатле, враћају се у заједницу. Овакви обреди се одигравају на различите начине. На пример, поједина племена Папуе Нове Гвинеје затварају дечаке у грађевину у џунгли, а та структура може бити на различите начине уподобљена изгледу чудовишта које једе децу (Eliade 1958, 35–36). Та звер може да буде некаква животиња, попут крокодила или змије (Eliade 1958, 35), митски предак или цин (Frazer 1913, 242–243). На основу овога можемо да предложимо да Истар говори о критском обреду преласка из дечака у мушкараца, у ком учествују Курети као вође обреда. Уколико је тако, они припремају децу да их чудовиште (Крон) поједе, што је Истар сигурно могао видети као приношење на жртву, а потом се дечак ослобађа и постаје члан заједнице одраслих. С обзиром на то да овај навод потиче из дела посвећеног критским жртвоприношењима, треба претпоставити да је Истар у њему сакупио сведочанства и о мање познатим критским обичајима. Уколико је то дело било посвећено таквим појавама, можемо претпоставити да се овде говори о древном и ретком критском обреду, који је и за Истра и за Порфирија представљао куриозитет.

Abst. 2.56.3.3 Καταλυθῆναι δὲ τὰς Πаланτ, који је у време цара Хадријана на ἀνθρωποθυσίας σχεδὸν τὰς παρὰ πᾶσι φησι најбољи начин саставио дело о Митриним

⁵² ἀσκεῖν δὲ καὶ τοξικῆ καὶ ἐνοπλίῳ ὀρχήσει, ἣν καταδείξει Κούρητα πρῶτον, ὕστερον δὲ Πύρριχον, καὶ συντάξαντα τὴν κληθεῖσαν ὑπ' αὐτοῦ πυρρίχην, ὥστε μηδὲ τὴν παιδιὰν ἄμοιρον εἶναι τῶν πρὸς τὸν πόλεμον χρησίμων.

Πάλλας ὁ ἄριστα τὰ περὶ τῶν τοῦ Μίθρα μυστηρίων, каже да су људске жртве συναγαγῶν μυστηρίων ἐφ' Ἀδριανοῦ τοῦ прекинуте готово код свих народа. αὐτοκράτορος.

Порфиријево спомињање Паланта већ дуго је предмет спора у литератури о митраизму. Главни проблем је разумевање Порфиријевог датирања у период Хадријана. Наиме, постоје тумачења према којима се ἐφ' Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος односи на καταλυθῆναι, тачније представља време престанка људских жртава. Према другима, ἐφ' Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος се односи на συναγαγῶν, тј. на време Палантовог живота и рада.⁵³ Због структуре ове реченице, међутим, морамо тумачити да се ἐφ' Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος односи на συναγαγῶν, па нам тако даје време настанка дела о митраизму. Са друге стране, истина је да бисмо могли да очекујемо да се у оваквој реченици датира престанак жртава, а не настанак Палантовог дела. Очекивано значење никада не сме да засени граматичку основу. Можемо да упоредимо овај пример са Порфиријевим позивањем на Селеука Теолога. Уколико је Палант, као и Селеук, говорио о нечему што се догађа у време његовог живота, онда датирање ἐφ' Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος означава време настанка дела, али и време за које Палант тврди да скоро нигде нема људских жртава. У том случају би Палант могао рећи да је његово време доба Хадријана или да су скоро све жртве биле прекинуте у доба када је он састављао то дело, што је било у време Хадријана. Наредни примери (2.56.3–7), може бити, такође потичу од Паланта. Потреба да се у делу о митраизму говори о људским жртвама код различитих народа може се тумачити као одговор на оптужбе за митраистичко жртвовање људи. Робер Туркан (Robert Turcan) пише да примери из Сирије и Арабије могу навестити Палантово источњачко порекло (Turcan 1975, 41). Наредни пасуси нарочито су тешки за тумачење, јер њихова краткоћа не оставља много места за интерпретацију.

Abst. 2.56.4 Ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Λαοδικείᾳ τῇ И у Лаодикеји у Сирији су једном годишње κατὰ Συρίαν τῇ Ἀθηνᾶ κατ' ἔτος παρθένος, νῦν приносили жртве Атени, раније девице, а сада δὲ ἔλαφος. јелене.

Прича о жртвовању девица у сиријској Лаодикеји се помиње код још неколицине аутора, али само Порфирије преноси да се ради о жртвама Атени. У *Опису Хеладе* Паусанија говори о судбини статуе коју су Орест, Пилад и Ифигенија однели са Тауриде. Преноси да се она налази у сиријској Лаодикеји. Тамо ју је преместио Селеук, након што се налазила у Сузи (Paus. 3.16.8). Паусанија из Дамаска описује како је Селеук I Никатор основао Лаодикеју након што је на жртву принео девицу Агаву, којој је након тога подигао бронзани споменик (Paus. Dam. 4F DFGH).⁵⁴ Иако су то наизглед различите легенде, не смемо да превидимо њихове заједничке елементе – ради се о истом владару, истом граду и о статуи која се везује за људске жртве. Прича о тауридској статуи указује на култ Артемиде, док жртвовање локалне девице може да говори и о култу локалне хероине. С обзиром на то да и овде читамо извор о људској жртви у

⁵³ За кратак преглед ових тумачења в. Turcan 1975, 40.

⁵⁴ καὶ οὕτως τὴν αὐτὴν πόλιν ἔκτισεν ἐπάνω τοῦ αἵματος τοῦ συάγρου, θυσιάσας κόρην ἀδαῆ ὀνόματι Ἀγαύην, ποιήσας αὐτῇ στήλην χαλκῆν εἰς Τύχην τῆς αὐτῆς πόλεως.

коме се помиње њен узраст, можемо помислити и да се ради о иницијацији. Иницијација у којој би се помињале девојачке жртве би могла да се схвати као обред прелаза у оквиру свадбе. Међутим, Порфирије говори да се жртвоприношење у Лаодикеји одиграва једном годишње, што указује на другу врсту обреда – жртвовање девица се везује и за обреде ређе од свадбе, попут ритуала пред одлазак у рат и лов или пред почетак жетве. Није сигурно да ли се девица икада заиста убијала у грчком свету, или је увек постојала супституција. Као коментар на замену девојке јеленом, Буркерт наводи обичај из палеолита, тзв. ритуал потапања, када се убијена срна помоћу камења потопа и пусти низ воду у пролеће (Burkert 1997, 76). Можемо закључити да Порфирије не цитира ни Паусанију географа ни Паусанију из Дамаска. Због тога је могуће претпоставити да је његов извор Палант. Поред тога, пошто се извори не слажу око имена грчке богиње коју поштују у Лаодикеји, може се помислити и да се ради о локалној девичанској хероини или богињи чији култ нема јединствену грчку интерпретацију.

Abst. 2.56.5–6 Καὶ μὴν καὶ οἱ ἐν Λιβύῃ Картагињани у Либији су приносили исту такву Καρχηδόνιοι ἐποίουν τὴν <αὐτὴν> θυσίαν, ἣν жртву. Тај обичај је прекинуо Ификрат. 6. Ἴφικράτης ἔπαυσεν. 6. Καὶ Δουματηνοὶ δὲ τῆς Думатенци из Арабије су сваке године Ἀραβίας κατ' ἔτος ἕκαστον ἕθλον παῖδα, ὃν жртвовали дете, које су сахрањивали испод ὑπὸ βωμῶν ἔθαπτον, ᾧ χρῶνται ὡς ξοάνῳ. жртвеника, који им је служио као статуа.

О картагинским жртвама смо већ говорили у коментару уз *Abst.* 2.27, где се помињало приношење деце на жртву Крону. Након девојачких жртава у Лаодикеји, Порфирије пише да су и Картагињани приносили такву жртву. То се може разумети као да су и они приносили на жртву девојке, али и као да су приносили било какву људску жртву. Уколико Порфирије и његов извор имају на уму Ификрата Атињанина, то значи да су жртве прекинуте у првој половини IV века. Плутарх даје још ранији датум, говорећи о првој половини V века, тачније о времену тиранина Гелона (*Plut. Regum* 19.1; *De ser. num. vind.* 552a). Међутим, археолошки налази оповргавају ово датирање (Stager 1979, 58). Као што смо напоменули, према Тертулијану су жртве трајале до времена Тиберија (*Tert. Apol.* 19.2).

Думатенци које Порфирије помиње могу се разумети као становници града Думате, у држави Набатејаца (Turcan 1975, 41). Због тога овај навод треба разматрати у оквиру сведочанстава о набатејској религији. Као и претходна два навода, податак о Думатенцима можда помиње Палант, у оквиру свог излагања о престанку људских жртава код свих народа. С обзиром на то да се краљевина Набатејаца припојена Римском царству у доба Трајана, 106. године (Spreidel 1987, 213) а да се у Палантовом извештају помиње доба Хадријана, може бити да је Палант поменуо овај пример желећи да да некакав хронолошки осврт на људске жртве код различитих народа у оквиру Царства. У том светлу можемо посматрати и претходне податке о становништву Лаодикеје и Картагине. Кад се ради о набатејским жртвоприношењима, налази сведоче о бескрвним жртвама од уља, тамјана и вина, као и о жртвеним даровима у виду фигура животиња, попут камила (Healey 2001, 161). Порфиријев навод се цитира када се говори о људским жртвама код Набатејаца, али за то нема других сличних извора. У једном натпису који се односи на Лихјаните помиње се дечак, који се може разумети као жртва, али је то само један начин интерпретације тог текста. Поред тога, Лихјанити нису Набатејци (Healey 2001, 162).

Помињање божанства приказаног у облику олтара одговара појединим особеностима набатејске религије. Порфиријев опис одговара набатејском божанству које се на грчким натписима са блиског истока назива Ζεὺς Μαδβάρχος,⁵⁵ односно Ζεὺς Βωμός.⁵⁶ То божанство је заиста представљано жртвеником (Healey 2001, 159).

Abst. 2.56.7–8 Φύλαρχος δὲ κοινῶς πάντας τοὺς Ἕλληνας πρὶν ἐπὶ πολέμιους ἐξιέναι ἀνθρωποκτονεῖν ἱστορεῖ. 8. Καὶ παρήμι Θράκας καὶ Σκύθας, καὶ ὡς Ἀθηναῖοι τὴν Ἐρεχθέως καὶ Πραξιθέας θυγατέρα ἀνείλον. Филарх приповеда да су сви Грци јавно приносили људску жртву пре него што би се суочили са непријатељима. 8. Ја додајем Трачане и Ските, и како су Атињани убили Ерехтејеву и Пракситејину кћи.

Филархов коментар о грчким жртвама пред рат је овде наведен изван свог оригиналног контекста. Због тога је тешко претпоставити шта је Филарх имао на уму. Можемо напоменути да се у грчкој митологији људска жртва неретко повезује са ратом, било да се ради о жртви попут Ифигеније или о умирању ради спасења града, као у случају Менекеја, Аглауре и Ерехтејевих кћери.

Наводи које сматрамо цитатима из Палантовог дела о митраизму се завршавају Порфиријевом примедбом о људским жртвама код Скита и Трачана. О Скитима ћемо говорити у поглављу посвећеном том народу. Осим Порфирија, који за овај податак не наводи изворе, људске жртве код Трачана помињу и Херодот (Hdt. 9.119) и Диодор са Сицилије (Diod. Sic. 33.14). Ископавања на локалитетима попут Дебелта, Дуранкулака, Гледачева и Јаблукова упућују на постојање људске жртве код Трачана. На пронађеним скелетима препознају се знаци насиља, тела су у неприродном положају, а уз њих се налазе и други предмети, попут камених фигура, делова грнчарије и костију животиња. Највише налаза се датира V и IV веком пре наше ере (Tonkova 2010, 504–510). Мит о Ерехтејевој и Пракситејиној кћери веома је сличан миту о Арлауриној жртви. У време рата са Еумолпом, Ерехтеј је од пророчишта сазнао да ће Атињани победити уколико он жртвује једну од својих кћери. Верзије мита се разликују по томе коју кћи је жртвовао, као и да ли је била само једна. Спомиње се да је Ерехтеј убио само једну, а да су се остале убиле након тога (Apolloclod. Bibl. 3.15.4), као и да су девојке добровољно страдале зарад Атине. Како приповеда Фанодем, две девојке су се жртвовале на брду Хијакинту, због чега се називају и Хијакинтидама (Phanod. 3F DFGH).⁵⁷ Атињани су касније, поред Ерехтеја, поштовали и његове кћери. Важно је поменути да су Атињани приносили жртву Хијакинтидама пред полазак у рат. На тај начин се кроз обред понављала њихова спасоносна смрт и осигуравала ратна срећа, како сматра Буркерт (Burkert 1997, 78). Треба приметити паралелу између овог обреда и заклетве ефеба Аглаури, која је такође везана за војне обавезе, као и повезаност

⁵⁵ Διὶ Μαδβάρχῳ καὶ Σελαμάνει, πατρῷους θεοῖς, εὐχῆν· Διογένης Ἀντιόχου κατ' υἰοθεσίαν Θεοφίλου... IGLSyr 2 465 и други.

⁵⁶ Διὶ μεγίστῳ βώμῳ ἐπηκόῳ Ἡρώδης Ἀπολλοφάνους ἔτους γοσ' μηνὸς Λῶου η'. AnIsl 7.1967.162,39 и други.

⁵⁷ Παρθένοι. Τὰς Ἐρεχθέως θυγατέρας οὕτως ἔλεγον καὶ ἐτίμων. Ἦσαν δὲ ἀριθμὸν ἕξ...Τούτων λέγεται Πρωτογένεια καὶ Πανδώρα δοῦναι ἑαυτὰς σφαῆναι ὑπὲρ τῆς χώρας, στρατιᾶς ἐλθούσης ἐκ Βοιωτίας. Ἐσφαγιάσθησαν δὲ ἐν τῷ Ὑακίνθῳ καλουμένῳ πάγῳ ὑπὲρ τῶν Σφενδονίων. Διὸ καὶ οὕτως καλοῦνται παρθένοι Ὑακινθίδες, καθάπερ μαρτυρεῖ Φανόδημος ἐν τῇ πέμπτῃ Ἀθίδι, μεμνημένος τῆς τιμῆς αὐτῶν.

девојачке жртве и војног похода.⁵⁸ Ову појаву смо већ споменули говорећи о сиријској Лаодикеји (*Abst.* 2.56.4).

Abst. 2.56.9 Ἄλλ' ἔτι γὰρ νῦν τίς ἀγνοεῖ κατὰ τὴν μεγάλην πόλιν τῆ τοῦ Λατιαρίου Διὸς ἑορτῆ σφαζόμενον ἄνθρωπον; 10. Καὶ οὐ δῆπου τούτου ἔνεκα βρωτέον καὶ σάρκας ἀνθρώπων, ἐπεὶ περ διὰ τινα ἀνάγκην εἰς θυσίαν ἄνθρωπος παρελήφθη. 11. Καὶ γὰρ ἐν λιμοῖς πολιορκούμενοί τινες ἀλλήλων ἐγεύσαντο, καὶ ὁμῶς ἐναγεῖς οὗτοι ἐνομίσθησαν καὶ τὸ πρᾶγμα ἀσεβές.

Зар и сад постоји неко ко не зна да у се у великом граду приноси људска жртва током празника Зевса Лациарија? 10. Биће да то што се човек приноси на жртву у некаквој нужди не значи да због тога људско месо сме да се једе. 11. Неки људи су јели једни друге када су били под опсадом, због глади. Изазвавши проклетство, и они и то што су учинили су се сматрали безбожним.

Порфирије наводи пример култа Јупитера Лацијарија, који се од давнина поштовао на Албанским планинама. Поред Порфирија, једини извор за крваве ритуале у овом култу су ранохришћански аутори, који радо наглашавају обичај Римљана да изливају крв на Лацијаријев кип. Тако Тертулијан наводи да се у Риму Јупитер Лацијариј облива крвљу осуђеника на борбу са зверима (*Tert. Apol.* 9.5).⁵⁹ Сличан податак даје и Минуције Феликс, додајући да се ради о убиству, што није било очигледно из Тертулијановог коментара (*Min. Fel. Oct* 23.5; 30.4).⁶⁰ Код Лактанција (*Lact. Div. Inst.* 1.21.3)⁶¹ и Фирмика Матерна (*Firm. Mat. De err. prof. rel.* 26)⁶² налазимо сличне податке. С обзиром на то да се у овим случајевима срећемо са хришћанском осудом паганских обичаја, треба пажљиво приступити изворима о убиству и потражити потврду код аутора са другачијим намерама. Порфирије је свакако један од њих. За разлику од хришћанских апологета, Порфиријева намера није да покаже суровост паганских наспрам хришћанских обичаја, већ да примерима из различитих народа поткрепи тврдњу да жртвовање није разлог за конзумирање жртвених дарова, односно меса. Порфиријево сведочанство врло је сродно Тертулијановом у једном важном погледу – оба аутора тврде да се овај обред одвијао у Риму, иако је извесно да се Јупитер Лацијариј поштовао ван града. Упркос застарелом и у извесној мери неумесном читању Порфирија као извора,⁶³ Итај Грандел (*Ittai Grandel*) има право када предлаже да ова сличност указује на заједнички извор, могуће хришћански (*Grandel* 2002, 241). Тешко је одредити да ли наши извори говоре о људској жртви или о ритуалном убиству. Поменуте изјаве не дају довољно прилике да се уоче појединости које би допринеле коначном закључку. Ипак, на основу онога што говоре хришћански аутори, можемо претпоставити да се

⁵⁸ Очигледан пример је жртва Ифигеније пред поход на Троју.

⁵⁹ *Ecce in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum est Iupiter quidam quem ludis suis humano sanguine proluunt.*

⁶⁰ *Latiaris cruore perfunditur; hodie ab ipsis Latiaris Juppiter homicidio colitur, et, quod Saturni filio dignum est, mali et noxii hominis sanguine signatur.*

⁶¹ *Nec Latini quidem huius immanitatis expertes fuerunt, siquidem Latialis Iupiter etiamnunc sanguine colitur humano.*

⁶² *Latiaris templi cruore.*

⁶³ Говорећи о помињању Лацијарија код Порфирија, Грандел напомиње да је Порфирије *as renowned for learning as for lack of originality* (*Grandel* 2002, 241). Треба се запитати какву оригиналност Грандел очекује од аутора који преноси податке о некој појави и да ли би се таква оригиналност назвала измишљањем.

њихове оптужбе вероватније односе на ритуално убиство. Друго питање је веродостојност наших извора. Грандел веома домишљато пореди исказе Порфирија и ранохришћанских аутора са једним детаљем у Светонијевој биографији Калигуле. Светоније наводи да је Калигулу понеко називао Јупитером Лацијаријем, не дајући никакве друге информације (Suet. *Calig.* 22.2).⁶⁴ Грандел сматра да је то необична примедба, нарочито када се има у виду да се владари у доба царства нису идентификовали са Лацијаријем, као и да Светоније не помиње да је Гај себи наденоу или барем прихватио тај епитет. Грандел предлаже да се радило о опасној шали – понеко је говорио да је Калигула Јупитер Лацијариј јер је, као и божанство, био окупан крвљу (Grandel 2002, 245–7). Уколико је овај закључак исправан, можемо сматрати да су Порфирије и хришћански аутори били у праву када су говорили о обреду са крвљу. Ову теорију је тешко доказати, тако да питања о утемељености Порфиријеве тврдње и суштини овог обреда још увек немају коначан одговор.

3.1.3 Закључци

Порфиријево излагање обичаја у вези са жртвоприношењима, може се закључити, најпре почива на његовој посвећености вегетаријанском животу и мисли о јединству људи и животиња. Због тога подробно преноси Теофрастова становишта о еволуцији жртвених дарова, нарочито се посвећујући ранијим стадијумима развоја друштва, којима Теофраст приписује искључиво биљне жртве. Ови одељци значајни су јер омогућавају да видимо, пре свега, Теофрастово разумевање развоја жртвоприношења, као појаве религијског живота која је у његово време веома присутна и актуелна. Са друге стране, можемо да посматрамо рецепцију ове теорије у делу неколико векова млађег аутора.

У другој књизи трактата *О уздржању од исхране месом* налази се и обиман списак људских жртава у различитим заједницама старог света. Неки од Порфиријевих навода представљају подсећања на познате примере оваквих обичаја, попут жртвовања деце у Картагини или обреда у част Зевса Ликејског. Други примери говоре о мање познатим ритуалима и представљају цитате ређе навођених аутора, попут Селеука Теолога, Истра или Паланта. Примере из Порфиријевог каталога људских жртава треба тумачити имајући на уму да такви извештаји неретко говоре о жртвеној супституцији, обредима преласка или егзекрационим ритуалима.

Одабрани фрагменти дела *Науци из пророчанстава* у овом поглављу говоре о Порфиријевим намерама да систематично изложи правила о избору одговарајуће жртве за одређене богове, као и да објасни поделу жртава према боговима. Захваљујући томе видимо да је постојала потреба да се утврде правила исправног жртвоприношења и одабира жртава, као и да су она била нејасна и Порфирију и колективу који је захтевао објашњење од Аполоновог пророчишта.

⁶⁴ Quidam eum Latiarem Iovem consalutarunt.

3.2 Теургија и практикὴ θεосоφία

Друго поглавље у овом одељку посвећено је фрагментима Порфиријевих дела који се могу тумачити као извори за изучавање теургије и ритуалних пракси сличних теургији. Говорећи о првим траговима теургије, истраживачи неретко помињу осврте Порфирија Тирског на њу као прве назнаке утицаја тог теолошко-ритуалног комплекса на неоплатоничке мислиоце попут Јамблиха и Прокла. У вези са тим, о Порфирију се говори као о првом неоплатоничару који недвосмислено помиње теургију (Athanassiadi 1999, 153; Addey 2014, 137). Међутим, свака друга врста разматрања Порфиријевог текста о теургији наилази на неколико нивоа препрека. Неке од њих су свакако оскудност материјала и питање његове трансмисије. Дела у којима се Порфирије засигурно подробно посвећивао теургији, попут коментара на *Халдејска пророчанства* или списа о Јулијану Халдејцу, сасвим су изгубљена.⁶⁵ Када се говори о Порфиријевим помињањима теургије у другим делима, увек се расправља о списима *Науци из пророчанстава*, *Писмо Анебону* и *О повратку душе* (Lewy 2011, 7–12).⁶⁶

У делу *Науци из пророчанстава* постоје одломци које је могуће тумачити имајући у виду теургију, али је такво читање предмет дугог спора истраживача – основу тог неслагања чини одсуство појмова повезаних са теургијом у тим одломцима и немогућност поистовећивања садржаја приписаног Порфирију са преосталим фрагментима *Халдејских пророчанстава* (Tanaseanu Döbler 2013, 73). У вези са овим можемо приметити неколико чинилаца који објашњавају одсуство одговарајућих појмова и фрагмената, али истовремено и усложњавају разматрање поменутих тешкоћа. *Науци из пророчанстава* сачувани су у оскудним траговима, због чега морамо опрезно приступити проматрању садржаја тих остатака. Другим речима, уколико се у фрагментима не помиње теургија, а њихово значење може бити повезано са разматрањима о њој, није невероватно да се у појединим деловима списа заиста говорило о теургији. Овоме можемо додати примедбе повезане са одломком *Phil. orac.* 324F. У овом фрагменту Порфирије уводи два краћа Аполонова пророчанства, говорећи о немоћи Грка да се упуте на праву стазу спасења и очишћења душе. Тада сам наводи примере варварске мудрости, а потом потврђује своје примедбе Аполоновим пророчким одговором – и Порфирије и Аполон хвале мудрост више народа, међу којима наводе и Халдејце.⁶⁷ Овај фрагмент може указивати на то да је у *Науцима из пророчанстава* Порфирије узимао у обзир и халдејску мудрост, а у вези са њом и теургију. На овом месту можемо навести пример о коме ћемо више писати у поглављу о Персијанцима и митраизму – када се говори да Персијанци упражњавају некакве ритуале, а мисли се на митраистичке, треба разумети да се у том контексту појмови *Персијанац* и

⁶⁵ О делу о Јулијану Халдејцу говоре сведочанства 362–363Т и фрагменти 364–368F у издању Smith 1993, али их чине искључиво парафразе Порфиријевог текста.

⁶⁶ Уп. још и одељак *Testimonia et fragmenta incertae sedis – Theurgica et mythica* (475–480F) у издању Smith 1993.

⁶⁷ τὴν δὲ εὐρεσιν Αἰγυπτίους ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοινιζὶ τε καὶ Χαλδαίοις (Ἀσσύριοι γὰρ οὗτοι), Λυδοῖς τε καὶ Ἑβραίοις. ἔτι πρὸς τούτοις καὶ ἐν ἑτέρῳ χρησμῷ φησὶν ὁ Ἀπόλλων· Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἢ δ' ἄρ' Ἑβραῖοι, αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἀγνώως. Одмах затим наводи се још један Аполонов одговор: Εἷς ἐν παντὶ πέλει κόσμου κύκλος, ἀλλὰ σὺν ἑπτὰ ζῶναισιν πεφόρηται ἐς ἀστερόεντα κέλευθα, ἃς δὴ Χαλδαῖοι καὶ ἀριζήλωτοι Ἑβραῖοι οὐρανίας ὀνόμησαν, ἐς ἐβδόματον δρόμον ἔρπειν (*Phil. orac.* 324F).

митраиста заправо поистовећују, односно да је за аутора сведочанства адекватан назив за митраисте био *Персијанци*. Веома сличан пример можемо очекивати и када се ради о Халдејцима – уколико аутор помиње тај етноним, може бити да њиме назива не само народ, већ оне који се воде *Халдејским пророчанствима* или су следбеници учења Јулијана Халдејца.

Када говоримо о немогућности да се Порфиријеви цитати поистовете са деловима *Халдејских пророчанстава*, морамо приметити да су пророчанства сачувана у 226 кратких одломака, од којих се 186 сматра аутентичним фрагментима, 23 су халдејске изреке или изрази, док се остали посматрају као *dubia* (Мајерцик 1989). Због тога је немогуће бити сигуран да се ниједан део Порфиријевих фрагментарно сачуваних дела није подударно са такође фрагментарно сачуваним *Халдејским пророчанствима*. Усредсређеност на помињање речи *теургија* и одабраних халдејских термина, као што смо приметили, има поједине недостатке.⁶⁸ Овај приступ, међутим, јесте једини начин да се сасвим поуздано утврди говори ли се у Порфиријевом тексту о теургији. Морамо, са друге стране, имати у виду да Порфиријев навод не мора да се односи на дело *Халдејска пророчанства* да би говорио о теургији – исто тако је могао цитирати неки други извор, попут неког од изгубљених дела Јулијана Теурга. На основу ових примедби можемо закључити да није могуће ништа више до утврдити сличности или разлике између садржаја Порфиријевих одломака и фрагмената *Халдејских пророчанстава* или других познатих извештаја о теургији. Овој врсти опреза доприноси то што су фрагменти Порфиријевих дела, у овом случају нарочито *Наука из пророчанстава*, сачувани код аутора који су могли изменити контекст или изоставити одређене делове оригинала.⁶⁹

Теургија се недвосмислено спомиње у Порфиријевим делима *Писмо Анебону* и *О повратку душе*. Поред места сигурно повезаних са теургијом, у *Писму Анебону* постоји више одломака који би могли да се тумаче као примедбе или коментари на поједине теуршке ритуале или принципе. Фрагменти трактата *О повратку душе*, сачувани код Августина, преносе одблеске Порфиријевих разматрања о начинима очишћења душе, у оквиру чега је испитивао и теургију као један од путева очишћења (Tanaseanu Döbler 2013, 83–85). Као што ћемо касније видети, Августин преноси Порфиријеве ставове као противречне и вишесмислене, што може бити знак да истовремено представља и Порфиријево и теургијско виђење успона и очишћења душе (Addey 2014, 154).

У овом поглављу нећемо разматрати искључиво Порфиријева казивања која се без сумње могу повезати са теургијом. Одабрани фрагменти односиће се на појаве које постоје и у теургији, попут телестичке вештине, пророчких медијума и опасности од материјалних демона. Такве појаве би требало приписати ширем теолошко-ритуалном комплексу, који се код Порфирија назива *πρακτικὴ θεοσοφία* (*Phil. orac.* 346aF). У том смислу, наредни фрагменти представљаће избор Порфиријевих навода који се могу сматрати изразима такозване

⁶⁸ Можемо додати да ни у сачуваним деловима Халдејских пророчанстава не налазимо све познате теуршке термине, већ их сазнајемо из каснијих дела о теургији. Један од таквих примера је телестичка вештина (*τελεστικὴ τέχνη*) (Мајерцик 1989, 26).

⁶⁹ У случају *Наука* то су најпре Јевсевије, Јован Лиђанин и Јован Филопон, али се иста потреба за опрезом односи и на друге ауторе, попут Августина и Фирмика Матерна.

практичне теозофије, док би неке од њих вероватно требало убројити у теуршка сведочанства. Пре него што почнемо да говоримо о појединачним примерима, треба да подсетимо због чега би теургија могла да се помиње у овим делима. *Науци из пророчанстава* намењени су, као што Порфирије пише у прологу, свакоме ко жуди за истином и тражи је у одговорима божанстава.⁷⁰ Због тога фрагменте чини велики број пророчанстава и пророчких изрека различитих богова, а повремено се преносе и Порфиријеви коментари на та откровења. С обзиром на то да су пророчанства и божански одговори један од стубова теургије, није неразумно очекивати да је Порфирије спомињао и теургију у делу *Науци из пророчанстава*. Тематски комплексно *Писмо Анебону* на више места посвећује се питањима попут видова прорицања и начина да се постигне пророчки одговор. Говори се и о призивању божанстава и различитим онтолошким нивоима надљудских бића. Све то су теме којима су се бавили и теурзи. Овде ћемо посветити мање пажње тим фрагментима, јер се у великој мери односе на Порфиријево виђење радњи које нису нужно теургијске или су познате и из других фрагмената. Трактат *О повратку душе* јасно је повезан са многим теургијским темама, с обзиром на то да је његова тема било ослобађање душе и њен повратак ка ноетичким висинама, што и јесте циљ учења и напора теурга (Tanaseanu Döbler 2013, 70; Iles Johnston 2019, 694).

3.2.1 Комуникација са божанствима

Користећи се одређеним знаковима и предметима, изговарајући прописане тајне формуле, теург може завредети божанско присуство и на најчистији начин сазнати како да унапреди своја теургијска знања и осигура успон душе након смрти тела. Уобичајен посредник у комуникацији са божанством биле су посебно припремљене и очишћене статуе или домаћини, који би изговарали божанске речи (Iles Johnston 2008, 446; 2019, 713).⁷¹ Захваљујући изворима о теургији, сазнајемо да је термин којим се могла назвати тако уређена статуа *ὑποδοχή*, а домаћин *δοχεύς* (Tanaseanu Döbler 2013, 67; Iles Johnston 2019, 713–715). У вези са термином *δοχεύς* постоји и становиште да се не ради о првобитно теургијском појму, већ о термину који су каснији неоплатоничари склони теургији преузели од Порфирија, који користи ту реч у *Phil. orac.* 349F и 350F. Према том виђењу, права теургијска реч за домаћина била би *κάτοχος* (Majercik 1989, 217). Јамблих и Прокло такође дају податке о теургијским терминима у вези са процесом припреме за божанско јављање. Они говоре о две или три категорије учесника приликом силаска божанства. У *Коментару на Кратила*, Прокло говори да се у теургијским обредима налаже очишћење ватром и водом, називајући учеснике који се томе подвргавају *δοχεῖς* и *κλήτορες* (*Procl. In Crat.* 176).⁷² У овом случају, *κλήτωρ* би могао бити попут

⁷⁰ ἦν δ' ἔχει ὠφέλειαν ἢ συναγωγή, μάλιστα εἶσονται ὅσοι περ τὴν ἀλήθειαν ὠδινάντες ἠῤῥξαντό ποτε τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν τῆς ἀπορίας διὰ τὴν τῶν λεγόντων ἀξιοπίστον διδασκαλίαν (*Phil. orac.* 303F).

⁷¹ Божанство је могло да се појави у материјалној равни космоса и без посредника, али такво појављивање није дозвољавало комуникацију са божанством, због велике онтолошке разлике између теурга и бога (Iles Johnston 2008, 460–462). Види *Orac. chald.* 146F и Iles Johnston 1992.

⁷² τὸ πᾶν θεοὶ καθαίρουσιν ἢ πυρὶ ἢ ὕδατι...καὶ διὰ ταῦτα καὶ αἱ θεουργίαι τοὺς μὲν κλήτορας καὶ τοὺς δοχεῖς τοῦτοις τοῖς τρόποις προκαθαίρειν παρακελεύονται.

свештеника који обавља и надзире обред док је *δοχεύς* у заносу. Јамблих преноси другачије појединости. Он користи три термина да означи учеснике који могу да доживе визију приликом теуршког обреда призивања. То су *ὁ θεαγωγῶν*, *ὁ δεχόμενος* и *οἱ θεωροῦντες* (Iambl. Myst. 3.6). Први члан овог низа може се поистоветити са Прокловим *κλήτωρ*, односно можемо претпоставити да је у питању теург који надзире и обавља обреде. Јамблихов *ὁ δεχόμενος* се свакако може тумачити као домаћин, односно *δοχεύς*. За разлику од Прокла, Јамблих помиње да визију могу доживети и *οἱ θεωροῦντες*, односно посматрачи – може се претпоставити да се ради о другим адекватно очишћеним теурзима који не учествују непосредно попут домаћина, али присуствују обреду.⁷³ Недуго пре овог одломка, Јамблих напомиње да постоји неколико врста поседнутости (*κατοκωχή*) божанством, наглашавајући да се и њени признаци међусобно разликују. То, како објашњава Јамблих, зависи од божанства које се призива. Затим живо описује врсте поседнутости (Iamb. Myst. 3.5).⁷⁴

У наставку наводимо одабране Порфиријеве фрагменте који се односе на комуникацију са божанством путем статуе или домаћина, налик ономе што постоји у теургијском ритуалу.

3.2.1.1 Домаћини

Наредни фрагменти говоре о прорицању помоћу домаћина. Најпре наводимо одломке у којима се говори о подобности човека да прихвати божанство и божанским упутствима за очишћење од утицаја демона, а затим се посвећујемо пророчком опису медијумског трансa и процеса изговарања божијих речи. Последњи фрагменти у овом потпоглављу односе се на враћање човека из заноса домаћина и пророчанства у вези са тим.

<p>Phil orac. 339F <i>Δεηθέντος γάρ τινος</i> <i>καταδέξασθαι θεόν, εἰπὼν ὁ θεός, ὅτι ἀνεπιτήδειός ἐστι διὰ τὸ ὑπὸ φύσεως καταδεδέσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἀποτροπιασμούς ὑπαγορεύσας, ἐπάγει·</i></p> <p><i>ρίπη δαιμονίη γάρ ἄλις ἐπιδέδρομεν ἀλκή</i></p> <p><i>σαῖσι γοναῖς, ἅς χρή σε φυγεῖν τοῖαισι μαγείαις.</i></p> <p><i>δι' ὧν καὶ σαφῶς δεδήλωται, ὅτι ἢ μαγεία ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς εἰμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη εἰς τὸ ὅπως οὖν ταύτην παρατρέπειν.</i></p>	<p>Κад је неко тражио да прихвати божанство (у себе), бог му рече да је неподобан због свезаности природом и из тог разлога му предложи заштитне обреде, па рече:</p> <p><i>Сила савлада твој род демонским насртајем – оваквим обредима треба да се удаљииш од њих.</i></p> <p>Овим речима јасно је показано да је магија у ослобађању од судбине и долази од богова ради њеног преокретања на овај или онај начин.</p>
--	--

⁷³ Τὸ δὲ μέγιστον ὁράται τῷ θεαγωγῶντι τὸ κατιὸν πνεῦμα καὶ εἰσκρινόμενον, ὅσον τέ ἐστι καὶ ὅποιον· μυστικῶς τε πείθεται καὶ διακυβερνᾶται. Ὅραται δὲ καὶ τῷ δεχομένῳ τὸ τὸν πυρὸς εἶδος πρὸ τὸν δέχεσθαι ἐνίοτε δὲ καὶ τοῖς θεωροῦσι πᾶσιν ἔκδηλον γίνεταί, ἤτοι κατιόντος ἢ ἀναχωροῦντος τοῦ θεοῦ·

⁷⁴ Ἡ γὰρ θεὸς ἡμᾶς ἔχει, ἢ ἡμεῖς ὅλοι τοῦ θεοῦ γιγνόμεθα, ἢ κοινήν ποιούμεθα πρὸς αὐτὸν τὴν ἐνέργειαν· καὶ ποτὲ μὲν τῆς ἐσχάτης δυνάμεως τοῦ θεοῦ μετέχομεν, ποτὲ δ' αὖ τῆς μέσης, ἐνίοτε δὲ τῆς πρώτης· καὶ ποτὲ μὲν μετουσία ψιλὴ γίνεταί, ποτὲ δὲ καὶ κοινωνία, ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνωσις τούτων τῶν ἐνθουσιᾶσεων ἢ μόνῃ ἢ ψυχῇ ἀπολαύει, ἢ καὶ τῷ σώματι συμμετέχει, ἢ καὶ τὸ κοινὸν ζῶον.

У класичном делу Ханса Левија (Hans Lewy) о теургији и *Халдејским пророчанствима*, текст фрагмента 339 наводи се као једно од порфиријевских пророчанстава халдејског порекла (Lewy 2011, 52–53). Оваква атрибуција мотивисана је сценом коју видимо на почетку фрагмента – човек нуди божанству да служи попут медијума приликом прорицања, али божанство то одбија. Други истраживачи не говоре о 339F као о теургијском фрагменту. Треба приметити да се у тексту фрагмента обичаји називају речју *μαγεία* – према ономе што је познато из литературе о теургији, теурзима је било веома важно да раздвоје своје ритуале од магијских обреда (Iles Johnston 2019, 694–695). Док су теургијски обреди били посвећени пре свега очишћењу душе, магијски су могли бити окренути другачијим циљевима, попут утицаја на конкретне догађаје, љубавних чини, излечења одређених болести и слично. Разлика између теургије и магије такође се наглашавала у оквиру призивања божанстава – богови су се добровољно одазивали теурзима, док су врачевници морали да их свезују и приморавају на прорицање (Iles Johnston 2019, 694).⁷⁵ У сачуваним фрагментима *Халдејских пророчанстава* реч *μαγεία* помиње се само једном, и то не у тексту пророчанства, већ када Дамаскије говори о теургијским обредима (*Orac. chald.* 78F). Навођење термина *μαγεία* као доказа да се у овом фрагменту не ради о теургији може изгледати као прекомерно ослањање на текст пророчанства. У овом случају, такав приступ није неоправдан. Најпре, није нам познато на који начин потенцијални домаћин у овом фрагменту комуницира са божанством, тако да на основу тога не можемо ништа да закључимо о ритуалу призивања. Потом, јасно је да је пророчанство забележено у хексаметру и епском стилу, што свакако указује на обраду свештеника који би морао да буде упознат са терминима које треба користити. Међутим, могло би се такође приметити да се у том случају од свештеника очекује да исправља или мења речи божанства, или да се од божанства очекује да познаје тачну разлику између одређених људских термина. Као аргумент у прилог томе да се овај фрагмент ипак може посматрати као део теургијске традиције свакако стоји да се реч *μαγεία*, односно *μαγείαι* не односе на конкретан вид традиције, већ на обреде уопште. У вези са овим треба обратити пажњу на *De regr. anim.* 286F, где Августин наглашава да се прави разлика између појмова *theurgia*, *magia* и *goetia*, стремићи да у једнако лошем светлу представи све три дисциплине и нагласи њихову истоветност.⁷⁶ У фрагменту *De regr. anim.* 294F Августин предаје причу о коришћењу утицаја на богове у зле сврхе, приписујући такву активност халдејцима.⁷⁷ Много важније од питања односа магије и

⁷⁵ У оквиру фрагмента *Писма Анебону* Порфирије осуђује призивање божанстава у приземне сврхе, као и било какав вид присиљавања бога да говори. Нарочито куди обреде у којима неочишћен и неприпремљен врач-свештеник призива ентитет који Порфирије сматра онтолошки узвишенијим. О томе подробно говори у *Aneb.* 64F, 65mF и 65qF. Слично се изражава и Фирмик Матерно у одломку *Phil. orac.* 306F, када говори о призивању Сераписа.

⁷⁶ *Vel magian vel detestabiliorum nomine goetian vel honorabiliorum theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deputant, cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.*

⁷⁷ «Conqueritur» inquit «vir in Chaldaea bonus, purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratus sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. ergo et ligavit

теургије јесте виђење судбине и демона у овом фрагменту, које веома наликује халдејско-теургијским пророчанствима.

Немогуће је бити сигуран о ком богу се овде говори. То може, али не мора бити Аполон – као пророчко божанство првог реда, Аполон заузима важно место у Порфиријевим *Науцима*, али и у *Халдејским пророчанствима*, где, према мишљењу истраживача, са Аполоном треба идентификовати божанство које се призива као *ἄναξ* (Мајерсик 1989, 221). Хеката је такође веома присутна и у *Науцима* и у *Халдејским пророчанствима* (*Orac. chald.* 50F, 52F, 70F, 146F; Iles Johnston 1992, 304–306). Уколико погледамо текст ауторове примедбе пре цитата, јасно је да се не ради о богињи.

Препреке за усељење у смртника које бог наводи веома подсећају на упозорења из *Халдејских пророчанстава*, пре свега у вези са погубним утицајима материје и њених демона. Материја се овде, као и на више места у *Халдејским пророчанствима*, назива природом (*Orac. chald.* 106–108F). Свезаност материјом или демонима представља препреку очишћењу и успону душе теурга. Тако се у *Orac. chald.* 149F препоручује жртвовање непознатог камена (θῦε λίθον μνίζουρι) као одбрану од демона. У фрагменту *De regr. ap.* 296F, Августин цитира Порфиријево објашњење да се добар бог не може уселити у тело док се не умири зао, што у потпуности одговара садржају фрагмента *Phil orac.* 329F.⁷⁸ Осим тога, оваква слабост онемогућава учеснику ритуала да постане домаћин божанству, с обзиром на то да, уколико није очишћен на одговарајући начин, човек представља суд недостојан божанског силаска (Iles Johnston 2019, 716). Након Порфиријевог кратког објашњења због чега бог не може да испуни медијума, наводи се цитат божанства у два хексаметра. Ови стихови изгледају као почетак дужег пророчког упутства за избегавање несреће људи савладаних чарима материјалних демона.⁷⁹ На веома сличан начин Порфирије преноси речи Аполона у фрагменту *Phil. orac.* 329F, када бог саветује пророку да се откупи од злог демона како би могао да угледа божанство.⁸⁰ У случају одломка 329F не говори се о прорицању помоћу домаћина, већ о аутопсији, можда налик ватреним визијама описаним у *Orac. chald.* 146F. У фрагментима *Халдејских пророчанстава* налазимо термине *αὐτοπτον ἄγαλμα* (*Orac. chald.* 101F) и *αὐτοπτον φάσμα* (*Orac. chald.* 142F). У *Phil. orac.* 329F преносе се два описа жртвоприношења за откуп од демона, а потом се наводи почетак формуле коју треба изговорити том приликом.⁸¹ Иако се не говори о припреми и очишћењу човека за долазак божанства, можемо навести Аполонова упутства за откуп. Последњи стихови односе се, како изгледа, на почетак обраћања демону. Он се назива владарем несрећних или

ille» inquit «et iste non solvit». quo indicio dixit apparere theurgian esse tam boni conficiendi quant mali et apud deos et apud homines disciplinam;

⁷⁸ Dicit bonum deum vel genium non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus.

⁷⁹ Овде се сила која свезује људе назива *ἀλκή* – тај термин је чест и у *Халдејским пророчанствима*, где означава надљудску моћ (*Orac. chald.* 1–2F, 32F, 49F, 82F, 117–119F).

⁸⁰ *Σπεύδοντας γοῦν τοῦ προφήτου αὐτοπτῆσαι τὸ θεῖον καὶ ἐπειγομένου, ὁ Ἀπόλλων ἀδύνατον ἔφη τὸ τοιοῦτο πρὶν λύτρα τῷ πονηρῷ δαίμονι δοῦναι.*

⁸¹ Порфирије напомиње да је божанство тек отпочело да преноси формулу, али није завршило (*Μετὰ ποίας δὲ εὐχῆς ἐρωτηθεὶς ἤρξατο μὲν, οὐ μὴν ἐπλήρωσεν, οὕτως εἰπών*).

развратних душа, а затим се даје просторна одредница – између тла и ваздушних кутова, односно међу људима.

Λύτρα δίδου γαίης πατρίης οἰκήτορι σεμνῶ,
πρῶτα χοάς, μετέπειτα πυρὴν ἢ δ' αἶμα
κελαινόν,
οἴνου παμμέλανός <τ'> οἴων θ' ἄμα λευκά
ῥέεθρα

Дај откуп светом становнику очинске земље
прво излиј, па затим на ломачу сипај
црне крви, тамног вина, од оваца беле реке.

Οἶνον καὶ γάλα βάλλε καὶ ὕδατος ἀγλαὸν εἶδος,
καὶ ξύλα καρπὸν ἔχοντα διογνήτων ἀκυλαιῶν·
σπλάγχνα δὲ κατθέμενος λιπαροῖς ἄμα νόμασι
σπένδε.

Сипај вина, млека и прозирни лик воде,
и дрво са плодом божанских црника;
изнутрице изложи и полиј уљастим токовима.

δαῖμον ἀλιτρονόων ψυχῶν διάδημα λελογχῶς
ἠερίων ὑπένερθε μυχῶν χθονίων τ' ἐφύπερθεν.

О дајмоне, овенчан венцем худих душа
испод ваздушних кутова, а изнад земних.

Након пророчанства из фрагмента 339F, односно након вероватног почетка описа апотропејских обреда, преноси се кратак коментар којим Порфирије појашњава ово пророчанство – он наглашава да удаљити се од свог рода значи избећи судбину која их осуђује да буду свезани и савладани демонском силом. Слична мисао појављује се и у *Orac. chald.* 154F.⁸² Спасењем се, у овом случају, сматра очишћење и успон душе, било да се ради о теургији или другом систему веровања и обреда. Наредни фрагмент даје слику силаска божанства у домаћина.

Phil orac. 349F. καὶ πάλιν ὁ Ἀπόλλων·
Ῥεῦμα τὸ Φοιβείης ἀπονέυμενον ὑπόθεν αἴγλης
πνοιῆ ὑπὸ λιγυρῆ κεκαλυμμένον ἠέρος ἀγνοῦ
θελγόμενον μολπαῖσι καὶ ἀρρήτοις ἐπέεσσι,
κάππεσεν ἀμφὶ κάρηνον ἀμωμήτοιο δοχῆος·
λεπταλέων ὑμένων μαλακὸν δ' ἐνέπλησε χιτῶνα,
ἀμβολάδην διὰ γαστρὸς ἀνεσσύμενον παλίνορσον·
αὐλοῦ δ' ἐκ βροτέοιο φίλην ἔτεκνώσατο φωνήν.

И опет ће Аполон:
Ток Фебовог светла спушта се са висине
скривен јасним дахом чистог ваздуха
зачаран песмама и тајним речима
спусти се крај главе беспрекорног домаћина;
испуни меки кожух око нежних опни
и куљајући маховито натраг уз утробу
из смртничке свирале испусти свој глас.

⁸² φευκτέον τὸ πλήθος τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγγελῶδον ἰόντων ὡς φησι τὸ λόγιον.

τούτοις ὁ συγγραφεὺς ἐπιλέγει. Τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καὶ φυσικώτερα γένοιτ' ἄν. πνεῦμα γὰρ τὸ κατιὸν καὶ ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου δυνάμεως εἰς ὀργανικὸν σῶμα καὶ ἔμψυχον εἰσελθοῦσα, βάσει χρωμένῃ τῇ ψυχῇ, διὰ τοῦ σώματος ὡς ὀργάνου φωνὴν ἀποδίδωσιν.

Томе аутор додаје: »Од овога не може бити јасније, нити ближе боговима и природи. Јер пнеума је то што се спушта, а истицање из небеске силе улази у тело од крви и меса и у живог човека. Служи се душом као основом, а кроз тело као инструмент даје глас.«

Пророчанство у фрагменту 349 говори о деловању светлосне пнеуме по уласку у домаћина. Опис је уједно натуралистички и изузетно стилизован. Посвећује се физиолошким аспектима процеса прорицања. Овакав поступак служи да прикаже како је домаћин тек суд у коме се налази пнеума – човекова улога у прорицању састоји се само у томе што постоји и што је припремљен одговарајућим обредима. На овај начин наглашава се да прорицање помоћу домаћина није повезано са инспирацијом. То значи да се речи које изговара домаћин посматрају као непосредна божанска казивања. Синтаγμα *смертничка свирала* (ἀύλὸς βρότεος) на упечатљив начин допуњује смисао претходна два стиха. Називање домаћиновог грла инструментом нарочито јасно показује улогу медијума у прорицању – домаћин је проводник за божанске речи, никако њихов тумач. Након пророчанства следи Порфиријево објашњење. Он говори о уласку божанске еманације (ἀπόρροια ἐκ τῆς ἐπουρανίου δυνάμεως) у домаћина, наглашавајући опозицију између човечијег тела и бића.⁸³ Због тога раздваја ὀργανικὸν од ἔμψυχον σῶμα, и на тај начин појашњава да се божанско присуство у домаћину односи и на душу и на тело. Ова примедба је нарочито важна, јер понавља поруку пророчанства – човечије тело користи се као инструмент прорицања, уколико је домаћин на одговарајући начин припремљен за долазак божанства (ἀμώμητος δοχεύς). Кроз речи учесника у расправи о пророчком надахнућу и процесу прорицања, Плутарх говори да је недостојно и детињасто веровати како богови користе тела пророка попут инструмената за изговарање пророчанстава.⁸⁴ Том приликом, Плутархов јунак користи термин *трбухозборац* (ἐγγαστριμυθος) да опише пророка чија улога би одговарала задатку домаћина из фрагмента *Phil orac.* 349F.⁸⁵ Поредџи овај фрагмент са познатим особинама теургије и појавама сачуваним у фрагментима *Халдејских пророчанстава*, Ханс Леви примећује бројне подударности. Пре свега, Леви напомиње да Фебову светлост из овог фрагмента треба поредити са ватреним деловањем халдејског оца, које се до теурга спушта у виду светлосних зрака (Lewy 2011, 47). Леви повезује

⁸³ Дуализам душе и тела карактеристичан је и за Халдејска пророчанства (Majercik 1989, 19).

⁸⁴ Plut. *De def. or.* εὐηθες γὰρ ἐστί καὶ παιδικὸν κομιδῇ τὸ οἶεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὡσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνας; προσαγορευομένους, ἐνδύόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργανοῖς. ὁ γὰρ θεὸν ἐγκαταμιγνὺς ἀνθρωπίνας χρεῖαις οὐ φείδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῶ τῆς ἀρετῆς.

⁸⁵ Уп. Suda Ἐγγαστριμυθος· ἐγγαστριμαντις· ὁ νῦν τινες Πύθωνα, Σοφοκλῆς δὲ στερνόμαντιν, Πλάτων ὁ φιλόσοφος Εὐρυκλέα ἀπὸ Εὐρυκλέους τοιοῦτου μάντεως. Ἀριστοφάνης Σφηξί: μιμησάμενος τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν καὶ διάνοιαν. Φιλόχορος δ' ἐν γ' περὶ μαντικῆς καὶ γυναικῆς ἐγγαστριμύθους. αὗται τὰς τῶν τεθηγκότων ψυχὰς ἐξεκαλοῦντο. μιᾷ δὲ αὐτῶν ἐχρήσατο Σαοῦλ, ἧτις ἐξεκαλέσατο τὴν ψυχὴν Σαμουήλ τοῦ προφήτου.

термине *μολπή* и *ἄρρητα* са теургијом, али треба приметити да су у питању технички термини заједнички многим култовима, поглавито мистеријским, и да не морају указивати на теургију. У кратком коментару овог одломка, Ђузепе Мусколино тврди да се први део одломка односи на телестичку вештину, а други на прорицање кроз медијума (Muscolino/Girgenti 2011, 591). У складу са тиме, преводи *ἀμώμητος δοχεύς* као *immacolata statua*, а *ὄργανικόν* као *che funge da strumento*. Овакво тумачење нема утемељење у тексту.

Phil. orac. 342F Ἦ τε Ἐκάτη κληθεῖσα ἐν
τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ περιέχοντός φησι·

Οὐ λαλέω, κλείσω δὲ πύλας δολιχοῖο
φάρυγγος.

νυκτὸς γὰρ κέντροισιν ἀχρειοτάτοις
προσελαύνει

Τιτηνὶς κερόεσσα θεῆ κακὸν Ἄρη ἰδοῦσα.

καὶ πάλιν, φησι, τινῶν εἰπόντων, εἰ καὶ αὐτοὶ οἱ
θεοὶ ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην εἰσὶν, ὅτι
φυλάττονται ταῦτα, ἐπήγαγε·

λυέσθω φύσεως δεσμῶν, ἵνα σοῖσι πίθωμαι.

ὦ κραδίη, τί λέληκας ἀναλκείησι τυπεῖσα;

οὐ ποθέεις μαθέειν, ὃ σε μὴ θέμις ὦδ' ἐρεείνειν;

στῆτε πόθου· παύσασθε βίης, τυτθοὶ περ
έόντες.

καὶ ἤτερα πολλὰ τοιαῦτα Πορφύριος παρατίθεται
τὴν τε βίαν τῶν καλούντων ἀνθρώπων
ἐκτραγωδῶν καὶ τῶν βιαζομένων θεῶν τὴν ἐπὶ
τοῖς συμπύκνουσιν ἐκ τῆς συμπλοκῆς τῶν ἄστρον
ἄγνοιαν, ὡς καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν ὑποκειμένων
τῇ γενεθλιαλογίᾳ καὶ ταῖς μοίραις καὶ ὡς ὑπὸ
ἀνθρώπων τοῖς ἐπανάγκοις κατῆλασι
βιαζόμενοι, ὡς καὶ αὐτὴν ποτε τὴν Ἐκάτην
δυσανασχετοῦσαν εἶπεῖν πρὸς τὸν
ἐπαναγκάζοντα·

τίπτε μ' αἰεὶ θεῖοντος ἀπ' αἰθέρος ὦδε χατίζων
θειοδάμοις Ἐκάτην με θεὴν ἐκάλεσσα
ἀνάγκαις;

Кад су је призвали током таквог положаја
небеских тела Хеката рече:

Не зборим, затворићу двери дугачког грла.

Кроз таму титанка – рогата богиња тера ка
кобним тачкама неба, угледавши злобног
Ареја.

И опет, пошто су неки питали јесу ли и богови
потчињени судбини, јер се тога чувају, она
одговори:

Нека се ослободи окова природе, да бих се
покорила твојима.

Срце, зашто се сакри, савладано слабошћу? Ти
би да сазнаш шта не смеш да питаш?

Зауставите жељу; прекратите силу, јер сте
ништавни!

Пофририје говори о много таквих тема – тужи
се на присилу људи који призивају божанства и
јадикује када говори о незнању натераних
богова у вези са стварима које се догађају због
положаја једних звезда у односу на друге, на
пример: »Пошто су богови подређени положају
звезда и судбини, и зато што се спуштају када
их људи приволе средствима свезивања, (тако)
сама Хеката једном у гневу одговори ономе ко
ју је свезао:

Зашто мене, вечно жељан, богињу Хекату
од блиставог етра призва оковима богова?«

Фрагмент 342 чине три Хекатина одговора и кратак опис околности у којима се тражио божански савет. Редослед прва два пророчанства овог фрагмента без сумње представља Порфиријев избор примера, сачуван у цитату код Јована Филопона (Philop. *Op. mundi* 201.18–202.16). Треће пророчанство се наводи због тога што је Филопон опазио извесне подударности између њега и прва два примера, што не значи да је и Порфирије тако распоредио цитате у

Науцима из пророчанстава. С обзиром на то да Порфирије уводи прва два пророчанства кратким објашњењем разлога за призивање Хекате, док трећем претходи сасвим другачији увод, вероватно је да трећи цитат првобитно није био придружен претходнима. На основу ових примедби можемо претпоставити да су прва два пророчанства одабрана и заједно пренета због сличности одређених елемената. Када упоредимо ове примере, примећује се да цитате чине стихови којима богиња одбија да прориче, односно говори о додатним условима потребним за прорицање. Затим, можемо рећи да се у оба примера говори о прорицању помоћу домаћина. У првом случају, Хеката прети да ће затворити вратнице човечијег грла, док у другом објашњава да је припремљени домаћин недостојан те улоге и захтева да се очисти од укаљаности природом. Напослетку треба обратити пажњу на околности у којима божанство упућује овакве одговоре. Први цитат се уводи примедбом да је Хеката призвана ἐν τοιαύτῃ καταστάσει τοῦ περιέχοντος. Поименичено τὸ περιέχον може се разумети као небески свод. У том случају κατάστασις означава положај небеских тела. С обзиром на то да се у стиховима помиње κέντρον као астролошки термин, овакво тумачење може се сматрати утемељеним. На основу ових примедби треба претпоставити да се у првом примеру говори о призивању Хекате због неповољног положаја небеских тела или звезда. Другом цитату претходи јасно објашњење – богиња је призвана да разјасни јесу ли и богови подређени судбини. Ово питање наликује теолошким пророчанствима, о којима смо говорили у поглављу о исправном избору жртава, када смо разматрали фрагменте *Phil. orac.* 314F и 315F.

У делу *Науци из пророчанстава* Порфирије наводи више Хекатиних оракуларних одговора. Неке од њих сасвим јасно не треба сматрати халдејским пророчанствима, нити теургијским записима.⁸⁶ Дobar пример овога су одломци у којима Хеката говори о хришћанима (345F, 346F). Одговоре из фрагмента 342 такође не треба убрајати у халдејска пророчанства и теургијске текстове.⁸⁷ Разлог томе је, пре свега, однос богиње према онима који су је призвали. С обзиром на то да је за теурге нарочито важно да им божанства радо пружају помоћ, чиме теургијска вештина треба да се разликује од магије или друге врсте обреда (Iles Johnston 2019, 694–695), морамо приметити да Хекатини одговори из 342F нису у складу са таквим разумевањем теургије. У овом погледу, нарочито се издваја употреба термина попут ἀνάγκη и ἐπιανάγκάζω, те βίη и βιάζω (Tanaseanu Döbler 2013, 68).⁸⁸ Не треба занемарити ни разлоге за призивање богиње у наведеним примерима. Теургијски обреди се, пре свега, усмеравају личном просвећењу и очишћењу душе ради њеног успона након одвајања од тела (Iles Johnston 2019, 694). Уколико посматрамо увод у први цитат, јасно видимо да се не ради о таквој мотивацији учесника обреда. Други пример би могао бити нешто ближи теургијским побудама

⁸⁶ У *Писму Анебону*, када расправља о равнима које насељавају богови, божанској телесности и сличним темама, Порфирије кратко коментарише теургијски обичај призивања Хекате: Διὰ τί, ἐν οὐρανῷ κατοικούντων τῶν θεῶν μόνως, χθονίων καὶ ὑποχθονίων εἰσι παρὰ τοῖς θεουργικοῖς κλήσεις; (*Aneb.* 10F).

⁸⁷ У делу Ханса Левија прва два цитата из овог фрагмента разматрају се као делови халдејско-теургијске традиције (Lewy 2011, 522–55).

⁸⁸ О присиљавању богова да одговоре на питања говорићемо подробније у поглављу о мантици.

за призивање божанства. У случају трећег пророчанства, не можемо говорити о разлозима за призивање. Нерадо остајање у телу домаћина помиње се и у наредном фрагменту.

Phil. orac. 350F. Ὅτι δὲ σπεύδουσιν ἀναχωρεῖν
οἱ κληθέντες θεοί, δηλώσει τὰ τοιαῦτα,
λεγόντων·
λύετε λοιπὸν ἀνακτα· βροτὸς θεὸν οὐκέτι χωρεῖ.
καὶ πάλιν·
τίπτ' ἐπιδευόμενοι δηρὸν βροτὸν αἰκίζεσθε;
καὶ πάλιν·
ἔρπε, καὶ ὀτραλέως ἑπιέρχεο, τόνδε σαώσας.
καὶ πῶς ἀπολύειν αὐτοὺς χρή αὐτὸς διδάξει
λέγων·
παύεο δὴ περίφρων ὀάρων, ἀνάπαυε δὲ φῶτα,
θάμνων ἐκλύων πολὶὸν τύπον, ἢδ' ἀπὸ γυίων
Νειλαίην ὀθόνην χερσὶν στιβαρῶς ἀπαείρας.

Да богови желе да се повуку након што их
призову, објасниће ове речи:
Ослободите преосталог господара. Смртник
више нема места за бога.
И опет: зашто, кад вам треба помоћ, предуго
мучите човека?
И опет:
Иди – спаси га и брзо се удаљи.
А како их треба ослободити, сам бог каже
овако:
престани, зналче речи, заустави човека,
ослобађајући из врзине свети лик, са удова
жустро уклонивши рукама нилску тканину.

Према издању Smith 1993, 350F је последњи сачувани одломак дела *Науци из пророчанства*. У њему се наводи осам примера упутстава за ослобађање божанства из тела домаћина.⁸⁹ Овде наводимо четири почетна пророчанства. Прва три представљају кратке наредбе без икаквих појединости о начинима ослобађања божанства. Важно је приметити да се прва три упутства односе на могућности домаћина и њихову издржљивост у погледу изговарања божанских речи. Бог се на почетку назива *ἄναξ*, што је термин познат и халдејско-теургијској традицији (*Orac. chald.* 37F).⁹⁰ Први цитат овог фрагмента сврстава се у *fragmenta dubia* (*Orac. chald.* 225F) према издању Majercik 1989.

У четвртом пророчанству помињу се тачни поступци за прекидање пророчког трансa. О томе говоре и наредна четири цитата, које овде изостављамо – њихов садржај није посебно значајан за сазнања о прорицању кроз домаћина или о теургијској и паратеургијској ритуалности, јер се без нарочитих подробности говори о предметима и поступцима који се користе приликом медијумског трансa и призивања божанства. Тако се у четвртом пророчанству помиње нилска тканина, а у нареднима венци, гране и слично (λύσατέ μοι στεφάνους, δάφνης κλάδον ἄρατε χερσί). Ти предмети сами по себи не указују на повезаност са божанством које се ослобађа. Нема сумње да су елементи употребљени у овим обредима одабрани на основу прикладности и везе са одређеним божанством, али Порфиријеви фрагменти не пружају објашњење те везе, већ само помињу поједине предмете. Занимљиво је приметити да се у последњем пророчанству овог фрагмента дају упутства за буђење домаћина из заноса – садрузима се поручује да му протрљају лице и да га усправе, како би дошао себи.⁹¹

⁸⁹ У овом фрагменту налази се још један пример употребе термина *δοχεύς* (Σινδόνοσ ἀμπέτασον νεφέλην, λύσόν τε δοχῆα).

⁹⁰ Као што смо раније поменули, овај термин би могао да се односи на Аполона (Majercik 1989, 221).

⁹¹ ψήχετέ τ' ὀφθαλμοὺς διδύμους ῥίνας τε προσώπων. ἄρατε φῶτα γαίηθεν ἀναστήσαντες ἑταῖροι.

3.2.1.2 Τелестика

Наредни фрагменти односе се на телестичку вештину у оквиру анимације, припреме и посвећења статуа на начин који их чини достојним божанског силаска и привременог боравка у њима (Tanaseanu Döbler 2013, 63). Као што је раније поменуто, у оквиру теургијских традиција телестика представља начин да се обезбеди боравак божанства у истој материјалној равни са смртницима који га позивају, и то тако да се омогући комуникација између теурга и бога (Iles Johnston 2008, 451–453). Јасно је да телестика почива на истој замисли као и припрема медијума за прихватање божанства. Може се рећи да је употреба статуа поузданија од припреме домаћина – култна чистота и адекватна опремљеност статуе могу бити њене трајне карактеристике, док се у случају човека то не може тврдити. Ово се потврђује фрагментима наведеним у претходном потпоглављу, када божанство одбија да се усели у неадекватно очишћеног домаћина. Када говоримо о оваквим сликама, можемо замислити да теурзи или други учесници ритуала очишћења нису несавесно припремали медијума, већ да је успешно испуњење циља спречила некаква непримећена или непредвиђена околност – на пример, случајан контакт са нечистим предметом или особом. Како би се то спречило, домаћин би морао да буде у великој мери изолован, чиме би се ограничило време током ког би могао да обавља ту улогу или би у питању морао да буде неко коме је то стални задатак. Као што видимо из одломака 329F и 339F, било да се односе на халдејско-теургијску традицију или не, изгледа да се не говори о професионалним медијумима.

Телестичка пророчанства говоре о правилном начину украшавања, опремања и очишћења статуе, како би се од ње начинио предмет достојан да краткотрајно задржи божанство. У *Науцима из пророчанстава* наводи се више оваквих текстова. Овде преносимо поједине Хекатине поуке за опремање статуе, због тога што је појава ове богиње заједничка за *Халдејска пророчанства* и *Науке из пророчанстава*. У наредним фрагментима видимо описе композитних статуа (Iles Johnston 2008, 453), односно кипова украшених многим знамењима и уподобљених божанству које треба да прихвате. О овоме пише Прокло у *Коментару на Кратила*, говорећи да помоћу тих симбола телестика настоји да уподоби статуу божанству и учини је прикладном за његов боравак (Procl. *In Crat.* 51.21–22).⁹² Као пример можемо споменути и Јамблихове речи о начинима припреме статуе и повезаности прикладних елемената (*Iamb. Myst.* 3.14).⁹³

Phil. orac. 317F ὅτι δὲ καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτοῖς Хекатине ће речи показати да су богови ὑπέθεντο πῶς χρῆ ποιεῖν καὶ ἐκ ποίας ὕλης, прописали какве им кипове треба правити и δηλώσει τὰ τῆς Ἑκάτης ἔχοντα τοῦτον τὸν од ког материјала. Те речи изгледају овако: τρόπον·

⁹² ἡ τελεστική διὰ δὴ τινων συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῆδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐλλάμψων

⁹³ Ἐνίοτε δὲ καὶ καταστάσεις τινων χρῶνται, ὅσα οἰκεῖα τοῖς θεοῖς ὑπάρχει τοῖς μέλλουσιν ἐπιφέρεισθαι, ἢ καὶ ἐπωδαῖς ἢ συστάσεσι, καὶ αὐταῖς οἰκείαις παρεσκευασμέναις εἰς τε τὴν παρασκευὴν τῆς ὑποδοχῆς καὶ τὴν παρουσίαν τῶν θεῶν καὶ ἐπιφάνειαν. Ἐνίοτε δ' αὖ καὶ δι' ὕδατος ἄγουσι τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὄν τοῦτο εὐφυῶς διακίεται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός.

Ἄλλὰ τέλει ξόανον, κεκαθαρμένον ὡς σε διδάξω.
πήγανου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει, ἢ δ' ἐπικόσμει
ζώοισιν λεπτοῖσι, κατοικιδίοις скаλαβώταις.
σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα
τρίψας
σὺν κείνοις ζώοις, καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μήνην
αὔξουσιν, τέλει αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ' εὐχὴν.

εἴτ' ἐξέδωκεν εὐχὴν, ἐδίδαξέ τε, πόσους ληπτέον
скаλαβώτας.

ὅσαι μορφαί μοι, τόσσοις ζώοις σε κελεύω
καὶ σφόδρα ταῦτα τελεῖν· δάφνης δέ μοι
αὐτογενέθλου
οἴκου ἐμοῦ χώρημα ποιεῖν. καὶ ἀγάλματι πολλὸν
κείνῳ ἐπευχόμενος δι' ὕπνων ἐμέ τοι
ἀναθρήσεις.

καὶ πάλιν ἄλλοτε ἄγαλμα αὐτῆς ἐξέδωκε
τοιοῦτον.

Направи кип и очисти га како те научим:
начини лик од зрнеша, па украси ситним
животињама – кућним гуштерима.
Згњечи мешавину смирне, дивузе и тамјана
са тим животињама, па изложи месецу кад
расте
и изговарај ову молитву.

Онда му је пренела молитву и научила га које
гуштере треба да хвата.

Колико имам облика, с толико животиња ти
тражим да обавиш ове обреде. Тело у које ћу
сићи начини од ловора, мог самониклог дома.
Усрдно се моли том кипу и угледаћеш ме кроз
снове.

И поново описа још један такав кип.

Фрагмент 317F преноси два упутства за припремање статуе и дарова Хекати. У издању *Халдејских пророчанстава* из 1989. године убраја се у *fragmenta dubia* (Мајерсик 1989, 224F). У првом цитату дају се појединости очишћења статуе, док се мање говори о изгледу кипа. Помиње се обличје (δέμας) које треба начинити од биљке по имену πήγανον ἄγριον. Необично је што се помиње πήγανον, биљка која се поистовећује са различитим врстама из породице *Nitrariaceae*. Ниједна биљка из ове породице не би могла да послужи за израду кипа, с обзиром на то да се ради о жбунастом биљу висине до два метра. У вези са овим Илинка Танасеану Деблер спомиње да би се читањем ἀγρίου δέσμας на месту ἀγρίοιο δέμας отклониле овакве нејасноће у вези са материјалом (Tanaseanu Döbler 2013, 64). Такво решење јесте привлачно, а свакако треба узети у обзир да оно мора утицати на разумевање другог дела пророчанства – ако прихватамо δέσμας морамо разумети *начини смесу, па украси (scil. статуу) уместо начини лик, па (scil. га) украси*, или једноставније *начини и украси*. С обзиром на то да не можемо допринети решењу недоумице у вези са овим читањима, морамо напоменути да Педаније Диоскорид помиње биљку πήγανον ἄγριον (Diosc. 3.46), такође је поистовећујући са растињем попут зрнеша, али спомиње и да се у Кападокији и Галатији тим називом означава моли (μῶλυ), познато чудесно растиње. Помињање ове биљке уз овакво упутство могло би да указује на више ствари – на пример, да се не ради о зрнешу, већ о магичној биљци моли; да реч δέμας овде не означава стас или обличје, или чак да се пророчки одговор не односи на радњу коју би неко могао обављати, већ да се

срећемо са жанр-одговором.⁹⁴ У недостатку бољег решења, можемо изнети следеће примедбе. Када се ради о конјектури ἀγρίου δέσμας уместо ἀγρίοιο δέμας, ваља приметити да то решење није у складу са остатком текста – генитиви на -οιο- веома су чести у текстовима пророчанстава, а чак у оквиру истог цитата имамо пример λιβάνοιο. На основу тога можемо закључити да се конјектуром не доприноси тексту, већ она служи да се пронађе одговарајуће објашњење за употребу биљке. Због тога верујемо да треба занемарити конјектуру, а одговор ваља тражити у намени пророчанства или у поистовећивању зрнеша са моли код Педанија Диоскурида.

Видимо да се у оквиру првог цитата два пута помињу гуштери – најпре уз глагол ἐπιχοσμέω, а затим уз τρίβω. Уз ἐπιχοσμέω се могу разумети као иконографски елементи Хекатиног приказа,⁹⁵ али и као дарови богињи, уколико овај глагол тумачимо као *указивати почасти*. Када се ради о τρίβω, богиња тражи да се смеса ароматичног биља угњечи са тим животињама или уз те животиње. Уколико верујемо да се ради о гњечењу са гуштерима, онда њихово прво помињање морамо тумачити као дарове богињи. У супротном, можемо рећи да пророчанство наводи низ радњи које треба испунити – начинити статуу, украсити је гуштерима, а приде и угњечити смесу. Гњечење гуштера са биљем не треба сматрати необичним, с обзиром на разноврсност састојака у оваквим и магијским рецептима.⁹⁶ Поред нејасног помињања биљке, други елементи описа из првог цитата нису необични и могу се повезати са обредима ове врсте, попут месеца и гуштера (Мајерсик 1989, 220), или са очишћењем култних предмета у ширем смислу, на шта указује употреба мирисног биља.⁹⁷

Други цитат Хекатиног пророчанства недвосмислено говори о статуи која треба да прихвати божанство. Богиња укратко помиње свој кип, али се ни у овом цитату не говори о појединостима тог приказа. Осим тога, спомиње се и начин да верник молитвом изазове ониромантију усрдно се молећи Хекатиној статуи. Треба приметити да, према томе, богињин кип у овом пророчанству има улогу у две врсте прорицања. Предмети које Хеката спомиње могу се сматрати уобичајеним деловима њене иконографије (Tanaseanu Döbler 2013, 65). Пророчанство наглашава да у обредима треба искористити онолико животиња, колико богиња има облика. Треба претпоставити да се ради о Хекатином троликом обличју. На крају фрагмента помиње се да је следило још једно пророчанство, са описом треће статуе. Наводи се да је у питању ἄγαλμα τοιοῦτον, што свакако значи да се описивала Хекатина статуа сличног изгледа и намене као претходне две. Опис те статуе или цитат пророчанства је изостављен – не можемо знати да ли је то био Порфиријев или Јевсевијев избор, али нам изостављање свакако наговештава да се садржај тог пророчанства није значајно разликовао од претходна два цитата.

⁹⁴ Жанр-одговором сматрамо одговор који не треба да буде јасан, већ да задовољи критеријуме пророчког одговора, попут вишесмислености и загонетности. Осим тога, у одређеним случајевима то би могао бити одговор који садржи знаке познате у контексту у коме се јављају, као што би био теургијски, а не морају имати смисла када се посматрају споља.

⁹⁵ Налик опису у 319F.

⁹⁶ На пример, PGM 7. 628–629 гласи: Λαβὼν καλαβώτην ἀπ' [ἀ]γροῦ ἕασσον αὐτὸν | εἰς κρίνινον ἕως ἂν ἀποθεωθῇ.

⁹⁷ Уп. са Порфиријевим цитатима Теофраста у *Abst.* 2.5.3.

Phil. orac. 319F. Καὶ τῆς Ἑκάτης δε ταῦτα περὶ αὐτῆς λεγούσης τελείται·

Ἦδη μοι σύ γε πάντα ποιεῖ· ξοάνον δὲ ἐν αὐτῷ μορφῇ μοι πέλεται Δημήτερος ἀγλαοκάρπου, εἵμασι παλλεύκοις, περὶ ποσσὶ δὲ χρυσοπέδιλος· ἀμφὶ δὲ τῆ ζώνῃ δολιχοὶ προθέουσι δράκοντες, ἴχνεσιν ἀχράντοισιν ἐφερπύζοντες, ἄνωθεν αὐτῆς ἐκ κεφαλῆς ἀρτώμενοι ἐς πόδας ἄκρους, σπειρηδὸν περὶ πᾶσαν ἐλισσόμενοι κατὰ κόσμον.

ὕλη δὲ φησιν

ἢ Παρίοιο λίθου ἢ εὐξέστου ἐλέφαντος.

Пошто Хеката сама о себи тако говори, овако се опрема статуа:

Направи ми све ово: статуу, а на њој мој лик плодославне Деметре, огрнуте белом одором, у златним сандалама.

С обе стране појаса вију се дугорепе гује, гмижу неокаљаним траговима, а одозго, висећи од главе до прстију ноге

врте се увијено око читавог кипа, како и треба.

А материја, каже богиња,

Или од парског камена или од глачане слоноваче.

Хекатино пророчанство из фрагмента *Phil. orac. 319F* односи се на израду статуе од мермера или слоноваче која би је приказивала у Деметрином лику, обавијену змијама. Одломак не даје довољно података да бисмо могли да знамо чему треба да служи описана статуа, али је вероватно да се ради о статуи-домаћину. У *Phil. orac. 320F* Порфирије говори о отиску Хекатиног лика на тробојном воску, црвене, беле и црне боје.⁹⁸ Као потврду свог описа Пофирије преноси Паново пророчанство о Хекатиној иконографији. У оквиру тог пророчанства помињу се бројни богињини атрибути. Међу њима су змај, бакља, бич, мач и кључеви.⁹⁹ Овај фрагмент не наводимо појединачно, с обзиром на то да не одговара описима теургијских призивања божанства у статуу или домаћина, али га спомињемо јер садржи иконографске елементе подударне са *Phil. orac. 319F*.

Phil. orac. 321F. Ὅτι δὲ φιλοῦσι τὰ σύμβολα τῶν χαρακτήρων, ἢ Ἑκάτη παραβάλλουσα πρὸς ἃ φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι μεμῆνυκε διὰ τούτων·

Τίς βροτὸς οὐ πεπόθηκε χαρακτήρας ὁπάσασθαι χαλκοῦ καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου αἰγλήεντος;

τίς δὲ τὰδ' οὐ φιλεῖ τῶν δὴ καθύπερθευ ἐφεστῶς,

εἰς τὲν ἐγειρόμενος εἴρων πολυμοιρέα φωτῶν;

οὐ μόνον δ' ὅτι φίλοι οἱ χαρακτήρες δεδήλωκεν,

ἀλλ' ὅτι καί, ὅπερ ἔφαμεν, αὐτοὶ περιγράφονται

καὶ εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῆ ὑποκείμενῃ

εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀχεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς

Хеката нам је овим речима открила да богови воле писане знакове, поредећи то са стварима које воле људи.

Који смртник не жели да узме са собом знакове од бронзе, злата и блиставог сребра?

Ко им се не радује, када се одозго заустави над њима и док га призивају у једно говори о безбројним људским судбама?

Не само што је открила да су им драги знакови, већ и да се, као што рекох, богови сами затварају и настањују у изложеном

приказу, као на светом месту. И нису се смели

⁹⁸ Ἔστι δὲ σύμβολα μὲν τῆς Ἑκάτης κηρὸς τρίχρωμος, ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ ἐρυθροῦ συνεστῶς, ἔχων τύπον Ἑκάτης φερούσης μάστιγα καὶ λαμπάδα καὶ ξίφος, περὶ ἣν εἰλείσθω δράκων.

⁹⁹ У *Нутп. Орпн.* 1 Хеката се назива кљученосицом и господарицом свемира (κλήιζω...παντὸς κόσμου κληιδουχον ἄνασσα).

ιεράς ἐδυνήθησαν· ιερά δε ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἥς ἀρθείσης λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον.

спуштати на земљу, али јесу на свету земљу – јер света земља садржи божанску слику, а када се са њом споји, ослободи се божанство које влада над земљом.

Хекатино пророчанство из овог фрагмента не односи се на телестику, односно не даје упутства за припрему статуе-домаћина. Богиња говори о знаковима који се називају *χαρακτήρες*. О овом термину говори и Јамблих, када говори о приватном виду прорицања, цитирајући Порфиријеву изјаву о стајању над знаковима из дела *Писмо Анебону* (*Ανεβ. 40F ap. Iamb. Myst. 3. 13*).¹⁰⁰ У том смислу можемо тумачити и текст Хекатиног пророчанства, односно његов део који се односи на заустављање над знаковима (Dodds 1951, 296).¹⁰¹ Поменути *χαρακτήρες* могу се сматрати терминолошки сродним са познатим теургијским појмовима попут *σύμβολα* и *συνθήματα* (Tanaseanu Döbler 2013, 66). Тешко је протумачити Хекатине речи у овом примеру, али их можемо упоредити са теургијском праксом да, налазећи одговарајуће скривене *σύμβολα* и *συνθήματα*, чине предмете прикладним за божанство (Iles Johnston 2008, 455–457). Порфиријева примедба након Хекатиног пророчанства представља обрис средишњих замисли телестике – припремљена статуа је попут свете земље, погодне за божанство. Оно се у њу уписује, окружује се њоме (*περιγράφω*) и борави у том предмету.

3.2.2 Очишћење душе

Усмереност теургијске мисли и активности према очишћењу душе и њеном повратку у више равни након телесне смрти представљала је основу Порфиријевог интереса за халдејско-теургијске традиције. Августин, као што смо поменули у уводном делу овог рада, преноси како је циљ Порфиријевих напора био откривање онога што назива *via universalis animae liberandae* (*De regr. an. 302F*). У складу са тим, помиње и Порфиријева виђења теургије и њене улоге у очишћењу душе филозофа. Преносећи Порфиријева становишта, Августин открива и појединости теургијског односа према одређеним значајним питањима, попут космичке тријаде, разликама између магије и теургије и слично. Нарочито је важно нагласити да у оквиру одломака дела *О повратку душе*, Августин користи термин *теургија* када наводи Порфиријеве речи. Због тога, када се посматрају таква места, нема разлога за недумицу ради ли се у наведеном фрагменту о теургији или, уопштеније, о практичној теозофији. Наредни фрагменти не илуструју методе теургије и повезаних традиција, већ поглавито описују сотериолошка и есхатолошка тумачења таквих поступака.

De regr. an. 288F Nam et Porphyrius И Порфирије обећава, тобоже, некакво *quandam quasi purgationem animae per* очишћење душе теургијом, али оклевајући и уз *theurgian, cunctanter tamen et pudibunda* некакво стидљиво објашење. Пориче, пак, да

¹⁰⁰ Ἴδωμεν τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν ἄλλο εἶδος ἰδιωτικὸν καὶ οὐ δημόσιον μαντείας, περὶ οὗ λέγεις ταῦτα· «οἱ δ' ἐπὶ χαρακτήρων στάντες ὡς οἱ πληροῦμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων». Τοῦτο τοίνυν διὰ τοὺς κακῶς αὐτῷ χρωμένους οὐ ῥάδιον ἐν ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν. Исти Порфиријев цитат понавља се нешто касније у оквиру истог одељка.

¹⁰¹ О осветљењу записаног светим знаковима на прикладном месту уп. *Iamb. Myst. 3. 14*.

quodam modo disputatione promittit; ова вештина икоме пружа повратак богу. reversionem vero ad deum hanc artem praestare cuiquam negat.

Овај кратак одломак представља један од Августинових осврта на Порфиријеву критику теургије. Захваљујући овом и сличним сведочанствима можемо најпре претпоставити да је Порфирије, у оквиру свог занимања за теургијска виђења очишћења и ослобођења душе, изградио мишљење да се теургија може сматрати адекватним путем очишћења ниже душе, али не и више,¹⁰² тако да не може довести до њеног потпуног ослобођења. Постојање овакве расправе код Порфирија указује на сусрет са деловима халдејско-теургијске сотериологије познатим из других извора, односно на разматрање учења о очишћењу душе и њеном успону након ослобођења од тела (Iles Johnston 2012, 104). Сличне податке преносе и други фрагменти, откривајући више појединости Порфиријевог становишта. Наредни одломак представља пример Августиновог извештавања о Порфиријевом тумачењу теургије.

De regr. an. 290F nunc enim hac artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet) nunc autem velut eius laudatoribus cedens *utilem* dicit esse *mundandae parti animae*, non quidem *intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum, sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos. ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum deum suum et perspicienda ea quae vere sunt. ex quo intellegi potest, qualium deorum vel qualem visionem fieri dicat theurgicis consecrationibus, in qua non ea videntur quae vere sunt. denique animam rationalem sive, quod magis amat dicere, intellectualem, in sua posse dicit evadere, etiamsi quod eius spiritale est nulla theurgica*

Порфирије час опомиње да се теургије треба чувати, као варљиве вештине, опасне у погледу изведбе и забрањене прописима, а час, тобож попуштајући пред њеним заговориницима, каже да је корисна за очишћење дела душе, али не интелектуалне, којом се прихвата истина интелегибилних појава, а које немају никакве сличности са телима, већ духовне душе, којом се прихватају слике телесних ствари. За духовну душу каже да помоћу некаквих теургијских посвећења, које зову обредима, постаје прикладна и подесна да прихвати духове и анђеле, као и да угледа богове. Ти теургијски обреди, признаје Порфирије, не доносе нимало очишћења интелектуалној души, што би је учинило прикладном да угледа свог бога и да опази шта заиста јесте. Одатле се може схватити од каквих богова долази, односно за какву визију Порфирије каже да настаје помоћу теургијских посвећења, а то је визија којом се не опажа шта заиста јесте. Напоследку, разумна душа или, како више воли да је назове – интелектуална душа, може, каже он, да се повуче у себи прикладне равни, иако то што представља њен духовни део

¹⁰² Види ниже, фрагмент 290.

fuert arte purgatum.

није било очишћено ниједном теургијском вештином.

Почетак фрагмента односи се, као што се јасно може видети, на већ споменућу тему, а то је Порфиријево порицање да се оно што Августин назива *anima intellectualis* може очистити теуршким обредима. Уместо тога, како говори Августин, теургија допире искључиво до ниже душе, овде назване *anima spiritalis*. Уколико обратимо пажњу на инвективу која провејава овим одломком, видимо да се Порфиријево становиште с намером представља као противречно. Примери за то су не само речи с почетка фрагмента (*nunc enim/nunc autem*), већ и закључак о успону више душе у одговарајуће равни, без очишћења ниже душе. Код Порфирија би то могло значити да се филозоф-почетник, који корача средњим путем спасења, може усмерити на очишћење душе не обављајући никакве обреде. Исто тако, може се мислити на највиши ниво филозофског очишћења, који би био веома далек од обреда налик теургијским. Како се не бисмо одвећ задржавали на Порфиријевом тумачењу теургије и аргументима у корист и против трипартитне сотериологије, можемо поново приметити да се разматрања попут Порфиријевих помињу и у склопу теургијских виђења ослобођења душе. На основу Порфиријевог порицања да теургијски обреди чисте вишу душу мора се закључити да је имао у виду теургијску намеру да својим обредима у потпуности ослободе душу. Како изгледа на основу преосталих фрагмената, Порфирије се није освртао на мисао да највиши степен теургијске врлине поседује онај ко очисти душу до потпуног ослобођења, а затим се врати у материјални свет, како би водио друге на том путу (Iles Johnston 2012, 104). Осим тога, у овом фрагменту се укратко говори о припреми душе за аутопсију божанства, о чему смо расправљали у ранијим деловима овог поглавља. Према нумерацији у издању Smith 1993 наредни фрагмент претходи раније наведеним. Овде га смештамо након њих, зато што почиње већ познатом темом, односно говором о улози теургије у очишћењу душе, а потом прераста у разматрање једног другог дела теургијског учења – теургијске тријаде.

De regr. an. 284F Dicit etiam Porphyrius *divinis oraculis fuisse responsum nos non purgari lunae teletis atque solis, ut hinc ostenderetur nullorum deorum teletis hominem posse purgari. cuius enim teletae purgant, si lunae solisque non purgant, quos inter caelestes deos praecipuos habent? denique eodem dicit oraculo expressum principia posse purgare, ne forte, cum dictum esset non purgare teletas solis et lunae, alicuius alterius dei de turba valere ad purgandum teletae crederentur. quae autem dicat esse principia tamquam Platonius, novimus. dicit enim deum patrem et deum filium, quem Graece appellat paternum intellectum vel paternam*

Још и Порфирије каже да су божанска пророчанства одговорила како се ми не прочишћујемо обредима месеца или сунца, како би отуд било јасно да се човек не може очистити обредима ниједнога бога. А чијим се обредима онда чисте посвећеници, ако не сунца и месеца, које нарочито поштују међу небеским боговима? Најзад, каже да је исто пророчанство објавило да је могуће очистити се само начелима, да се којим случајем не би поверовало да обреди неког другог међу јатом богова доприносе очишћењу, пошто је већ речено да обреди сунца и месеца не прочишћују. Јасно је шта назива начелима,

mentem; de spiritu autem sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego. si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi is de tribus principalibus substantiis disputat, animae naturam etiam iste vellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est patris et filii medium, postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui; iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit.

пошто је платоничар. Јер он говори о богу оцу и богу сину, којег на грчком назива очинским разумом или умом; о светом духу не говори ништа, или барем отворено не говори ништа. Међутим, не разумем кога назива средњим међу њима. Да је хтео да се то схвати као природа душе, попут Плотина, када овај говори о трима првобитним супстанцијама, не би рекао *средње међу њима*, тј. оно што је између оца и сина. Плотин је природу душе подредио очинском разуму; а Порфирије није подредио, већ уметнуо између, назвавши то средњим.

Не можемо тачно знати на какво разматрање обреда месеца и сунца се односила Порфиријева примедба у делу *О повратку душе*. Према ономе што можемо прочитати у Августиновом наводу, радило се, вероватно, о цитирању пророчанства које упућује на призивање или поштовање одређених богова, за разлику од других, овде представљених као сунце и месец. Августин преноси Порфиријеве наводе тако да се читају као порицање значаја било каквих политеистичких обреда за очишћење душе. Остатак Августинових разматрања у овом одломку наговештава да се у пророчанству које је подстакло ову расправу или у Порфиријевом коментару на њега говорило о тријади начела. Августин посматра ту тријаду као део Платиновог наслеђа (једно-ум-душа; АФЭС, s. v. Плотин), због чега не разумева шта би могло бити средње начело. Лако је приметити да постоје елементи хришћанске интерпретације у Августиновом тумачењу тријаде као оца, сина и трећег начела, али би било небазриво зауставити се на тој примедби. Августин помиње да се та начела на грчком називају оцем и очинским умом, што значи да се његово тумачење заснива на разумевању да постоји отац и друго начело, блиско оцу или од њега постало. Уколико се сетимо да се у Порфиријевом разматрању на које се односи овај Августинов одломак говорило о некаквом пророчанству и правилном очишћењу душе, као и да се помињу отац и очински ум, имамо разлога да претпоставимо да се не ради о тројству потеклом из Порфиријевог платонизма, већ о теургијској тријади. Овакво тумачење потврђује се у Прокловом наводу, који чини *Orac. chald.* 4F.¹⁰³ На овом месту Прокло наводи да је од три начела, сили (*δύναμις*) увек додељено средишње место и појашњава да она спаја оца са умом. Прокло наводи и кратак цитат пророчанства, у коме говори о теургијском оцу и тврди да је сила *са њим*, док је ум *од њега*.¹⁰⁴ Теургијска тријада и повезаност њених елемената помињу се на бројним местима у *Халдејским пророчанствима*, попут одломака 7F, 23F, 27F, 37F и других.

¹⁰³ Расправа о утицају овог фрагмента на неоплатоничку мисао дата је у Мајерсик 1989, 142–143.

¹⁰⁴ *πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις τὸ μέσον κεκλήρωται· καὶ ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς συνάπτει τὸν πατέρα καὶ τὸν νοῦν· ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου.*

3.2.3 Закључци

Највећи део материјала изложеног у овом поглављу анализиран је и рашчлањиван како би се утврдило односи ли се непосредно на било који аспект теургије. Са том намером, поредили смо делове Порфиријевих списа са фрагментима *Халдејских пророчанстава*, као и са примедбама везаним за теургију сачуваним код других аутора, попут Прокла и Јамблиха. На основу садржаја одговарајућих фрагмената из Порфиријевих дела *Науци из пророчанстава* и *О повратку душе* може се закључити да је теургија готово сигурно била једна од тема ових Порфиријевих списа. У том смислу, најпре се издвајају они фрагменти који говоре о прихватању божанства и припреми за његов долазак, што подсећа на улогу коју у теургији имају домаћини, било да су у питању људи или статуе. Због тога што су ова Порфиријева дела, баш као и *Халдејска пророчанства*, сачувана у невеликом броју фрагмената, често и без трагова првобитног контекста, тешко је рећи више о овим сличностима. Напоследку, ваља још једном скренути пажњу на фрагмент 290F дела *О повратку душе*, који је сачуван код Августина. Тријаду о којој Августин расправља, приписујући је Порфирију, треба посматрати као Порфиријев осврт на теургијску тријаду.

3.3 Μαντικά

Πορφυριјеви записи о прорицању пре свега се налазе у делима *Πισμο Ανεβону* и *Науци из пророчанстава*. С обзиром на то да се ради о два фрагментарно сачувана списа, о чијој првобитној намени не постоји сагласје истраживача, тешко је са потпуном увереношћу говорити о значају мантике за тему и аргументацију тих дела. Пре навођења одабраних фрагмената, важно је осврнути се на Πορφυριјев приступ разматрању мантике у овим списима. Као што смо споменули у уводу овог рада, *Науци из пророчанстава* сачувани су у облику својеврсне збирке оракуларних одговора, наизглед без тематског и географског ограничења. Одломци *Наука* кроз пророчке стихове и коментаре говоре о бројним темама значајним за изучавање веровања и обичаја у старини, али се не могу увек сматрати изворима за изучавање мантике.¹⁰⁵ Због тога у овом поглављу наводимо само фрагменте у којима наилазимо примере призивања пророчких божанстава да дају оракуларне одговоре против своје воље и о околностима у којима настају лажна или нетачна пророчанства.

Многи фрагменти *Πισμα Ανεβону* односе се на Πορφυριјева разматрања начина и суштине прорицања, нарочито питања шта се догађа за време прорицања и како на тај процес утичу божанства.¹⁰⁶ Одломци *Πισμα Ανεβону* издвојени у овом поглављу представљају краће примедбе у вези са начинима прорицања и дешавањима у великим оракуларним центрима. Пре разматрања Πορφυριјевих фрагмената о мантици, треба имати на уму да је у *Πισму Ανεβону* и *Науцима из пророчанстава* прорицање веома блиско повезано са теургијом и теургијским начинима призивања божанства. Због тога на више места посвећујемо пажњу Јамблиховим коментарима наведених фрагмената.

3.3.1 Видови прорицања

У оквиру фрагмената *Πισμα Ανεβону* налази се неколико Πορφυριјевих осврта на различите видове прорицања. Ови примери сачувани су најпре код Јамблиха, у трећој књизи списа *Ο εγипατским мистеријама*, а односе се на праксе познате из више традиција класичне старине (38–42F, 44F). Исти Πορφυριјеви наводи чувају се и у *Χιπομнестикону* Јосифа из Тибериаде (Porph. *Ανεβ.* 43F), као део каталога паганских начина прорицања. Јосиф наводи више од 50 видова прорицања, али се само неки од њих засигурно могу сматрати деловима Πορφυριјевог *Πισμα Ανεβону*, док порекло осталих примера вероватно треба тражити у другим изворима. Овде најпре преносимо делове Јосифовог каталога приписане Πορφυριју, а затим повезујемо појединачне примере са фрагментима сачуваним код Јамблиха. Не преносимо читав каталог Јосифа из Тибериаде, већ као фрагмент *Ανεβ.* 43F наводимо само примере који су

¹⁰⁵ Ово се нарочито односи на фрагменте попут 314 и 315F, у којима се кроз пророчанство говори о правилном жртвоприношењу, али се не сазнаје много о прорицању.

¹⁰⁶ Тако *Ανεβ.* 33F. Πρώτον τοίνυν απαιτεῖς διαρθρωθῆναι σοι τί τὸ γιγνόμενόν ἐστιν ἐν τῇ τοῦ μέλλοντος προγνώσει и *Ανεβ.* 44F. Ζητεῖς δὲ τὸ λοιπὸν περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας τις τέ ἐστι καὶ ὁποῖος, ὃν ἤδη μὲν ἡμεῖς κοινῇ τε καὶ κατ' ἰδίαν ἐξηγησάμεθα· σὺ δὲ πρῶτον μὲν ἀποφαίνῃ γνώμην τῶν μάντεων, ὡς πάντες διὰ θεῶν ἢ δαιμόνων φασὶ τοῦ μέλλοντος τυγχάνειν τῆς προγνώσεως, οὐδὲ οἷόν τε ἄλλους εἰδέναι αὐτὸ ἢ μόνους τοὺς τῶν ἐσομένων κυρίου· ἔπειτα ἀπορεῖς εἰ ἄχρη τοσοῦτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ θεῖον, ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἄλφιτομάντεις εἶναι.

потврђени и у другим одломцима *Πισμα Ανεβону*. Избор дајемо на основу поређења представљеног у коментару овог фрагмента у издању Saffrey/Segonds 2012.

Aneb. 43F Ὅσαι μαντεῖαι παρ' Ἑλλησιν· (28) ἢ δι' αὐλῶν· (29) ἢ διὰ κυμβάλων· (30) ἢ διὰ τυμπάνων καὶ <ὄργάνου> παντὸς μουσικοῦ· (31) οἱ διὰ Σαβαζίου· (32) οἱ μητριζοντες· (33) ἄλλοι κατὰ τὸ φανταστικὸν θειάζουσιν. (34) ἄλλοι σκότος συνεργὸν λαμβάνοντες· (35) ἄλλοι καταπόσεις· (36) οἱ δὲ ἐπωδᾶς καὶ συστάσεις· (37) ἄλλοι εἰς ὕδωρ φαντάζονται· (38) οἱ δὲ ἐν τοίχῳ· (39) οἱ δὲ ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι· (40) ἄλλοι ἐν ἡλίῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις κατ'οὐρανὸν ἄστροις· (41) οἱ δὲ διὰ σπλάγχχνων· (42) οἱ δὲ δι' ὀρνίθων· (43) οἱ δὲ δι' ἀλφίτων·

Ово су видови прорицања код Хелена:¹⁰⁷ 28) помоћу фрула; 29) помоћу кимбала; 30) тимпанима и музиком сваког инструмента; 31) уз помоћ Сабазија; 32) поданици велике мајке богова; 33) други проричу према ономе што им се указује; 34) узимају таму за савезника; 35) помоћу напитака; 36) користе се напевима и заједништвом са богом; 37) проричу гледајући у воду; 38) у зид; 39) ваздух испод етра; 40) у сунце и друге звезде по небу; 41) помоћу изнутрица; 42) летом птица; 43) јечмом;

(52) ἐν δὲ Κολοφωνίῳ ἱερεὺς τοῦ Κλαριοῦ ὕδωρ πίνων ἔλεγεν ἐκάστῳ περὶ οὗ καὶ ἀφίκτο· 53) ἐν Δελφοῖς δὲ θεσπίζουσιν αἱ γυναῖκες [ἐν] τοῖς στομίοις τοῦ ὕδατος παρακαθήμεναι καὶ (54) ἐν Βραγχίδαις πάλιν ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμεναι χρησμολογοῦσιν· (55) ἐπὶ χαρακτήρων δὲ στάντες πληροῦνται τῶν ἀπ' εἰσκρίσεων ἐν τισὶ ναοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος. (56) Ἡ δὲ Πυθία ἐπὶ τοῦ τρίποδος ἀσχημόνως ἐπικαθημένη διὰ τῶν γυναικείων μορίων τὰς μαντικὸς εἰσκρίσεις ὑποδέχεται.

51) Дионисови следбеници корибантским обредима падају у корибантски занос; 52) У Колофону је свештеник Аполона Кларског попивши воде свакоме говорио оно због чега је дошао; 53) Жене у Делфима проричу седећи над процепима изнад воде; 54) у Бранхидима говоре пророчанства удишући испарења; 55) кад стану изнад знакова пуне се оним што дају еманације у неким Аполоновим храмовима; 56) Седећи у срамотном положају на трonoшцу Питија прихвата пророчанска истечења кроз женске делове.

Примери који се односе на достизање заноса уз помоћ музике (28–32) налазе се у одломку *Aneb. 38F*, односно код Јамблиха у *Myst. 3.9.117*. Јамблих наводи овај Порфиријев цитат када отпочиње разматрање узрока такозване божанске маније (τὰ τῆς θείας μανίας αἴτια), али не говори ништа о прорицању у овим случајевима. Пре навођења Порфиријевих речи, Јамблих се кратко осврће на изговарање пророчанстава у екстатичном стању и предавање божанској власти над телом, сматрајући да су то чиниоци целовитог и савршеног надахнућа (ὁ σύμπας ἐνθουσιασμός καὶ ἀπὸ τοιοῦτων αἰτιῶν ἀποτελούμενος). У оквиру дужег разматрања курета,

¹⁰⁷ Овај одломак не смештамо у поглавље 4.1. *Γρτσι*, јер сматрамо да се овде Хеленима називају пагани.

њихових обичаја и сличних појава у грчком свету,¹⁰⁸ Страбон напомиње да се стање учесника у таквим обредима може поредити са пророчким заносом (Strabo 10.3.9).¹⁰⁹

Aneb. 38F Ἄ δὲ λέγεις ἐπὶ τούτοις ἐστὶ ταῦτα· ὡς τῶν ἐξισταμένων ἐνιοὶ τινες αὐλῶν ἄκουοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἢ τίνος μέλους ἐνθουσιῶσιν, ὡς οἱ τε κορυβαντιζόμενοι καὶ οἱ τῷ Σαβαζίῳ κάτοχοι καὶ οἱ μητρίζοντες. У вези са тиме кажеш и ово: »Неки од тих што доживљавају екстазу достижу надахнуће уз звуке фруле, кимбала, тимпана или неких песама, попут учесника у корибантским плесовима, следбеника Сабазија и поклоника Велике Мајке.«

Поредећи овај Порфиријев фрагмент са његовом парафразом код Јосифа из Тиберијаде, примећујемо да примери 28–32 не преносе целокупан садржај сачуван код Јамблиха – изостављен је коментар у вези са корибантским заносом. Он се налази у примеру 51, где Јосиф назива корибанте Дионисовим следбеницима. У фрагменту *Aneb. 38F* Порфирије не помиње Диониса. Његово навођење у Јосифовој парафрази може се објаснити на више начина. Најпре би се могло предложити да Јосиф у овом случају не цитира Порфирија, већ пример са Дионисом преузима из другог извора. Његово повезивање корибанта са Дионисом није необично, иако су се првобитно повезивали са Великом Мајком (Griffith 2020, 255–256). Може се очекивати и извесна немарност када се ради о тачним разликама између култова, нарочито ако знамо да се ради о појавама које су аутору попут Јосифа веома далеке, у погледу времена, простора и религиозних схватања. Осим тога, Страбон, као аутор који се више од Јосифа посвећивао реалијама оваквих култова, бележи да у изворима постоји склоност да се занемарују разлике између заједница којима се приписују оргијастички обреди (Strabo 10.3.7).¹¹⁰ Треба имати у виду још и да глаголи *κορυβαντίζω* и *κορυβαντιάω* не морају да се односе на корибанте, већ се употребљавају као термини за учествовање у било којој врсти обреда који се повезују са музиком, плесом и оргијастичким заносом (Griffith 2020, 255). У том смислу, могло би се рећи да Јосиф не помиње корибанте, већ говори уопштено о бакхичком заносу. Са друге стране, могли бисмо претпоставити да се у примеру 51 Јосиф враћа садржају одломка *Aneb. 38F*, те да понавља Порфиријеве примедбе у вези са корибантским понашањем и Сабазијем, спајајући их и ослањајући се на поистовећивање Сабазија и Диониса. У вези са *Aneb. 38F*, можемо поменути још и да Јамблих сматра да би било тачније користити партицип женског рода, *μητρίζουσαι* уместо *μητρίζοντες*, јер тврди да су жене најпре захваћене лудилом у служби Велике Мајке (Iambl. Myst. 3.10.121–122).

¹⁰⁸ Иако се превасходно посвећује Куретима, њиховом пореклу и обичајима, Страбон износи и пореди са знања о више култова којима се приписују оргијастички обреди. Више о томе Belayche 2017, 628.

¹⁰⁹ ὁ τε ἐνθουσιασμός ἐπίπνευσίν τινα θεῖαν ἔχειν δοκεῖ καὶ τῷ μαντικῷ γένει πλησιάζειν.

¹¹⁰ τῶν μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς Κουρήσι τοὺς Κορύβαντας καὶ Καβείρους καὶ Ἰδαίους δακτύλους καὶ Τελχῖνας ἀποφαινόντων, τῶν δὲ συγγενεῖς ἀλλήλων καὶ μικρὰς τινὰς αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους διαφορὰς διαστελλομένων, ὡς δὲ τύπῳ εἰπεῖν καὶ κατὰ τὸ πλεόν, ἅπαντας ἐνθουσιαστικούς τινὰς καὶ βακχικούς καὶ ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὄπλων, ἔτι δ' αὐλοῦ καὶ βοῆς ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων, ὥστε καὶ τὰ ἱερὰ τρόπον τινὰ κοινοποιεῖσθαι ταῦτά τε καὶ τῶν Σαμοθράκων καὶ τὰ ἐν Λήμνῳ καὶ ἄλλα πλείω διὰ τὸ τοὺς προπόλους λέγεσθαι τοὺς αὐτοὺς.

Примери 33–40 пореде се са фрагментом *Aneb.* 41F, пренетом у *Iambl. Myst.* 3.14.132. Након навођења Порфиријевих речи, Јамблих подробно коментарише тај цитат, објашњавајући поменуте приступе прорицању са теургијског становишта. Неки од метода и термина поменутих код Порфирија могу се наћи и у другим традицијама (уп. Iles Johnston 2019, 709), због чега би се могло приметити да није немогуће да су се неке од примедби у *Aneb.* 41F односиле и на прорицање ван теургијских обреда. Међутим, Јамблих даје целовито објашњење за сваки аспект Порфиријевог цитата, што наводи на помисао да његово тумачење не може бити далеко од Порфиријеве замисли. Оваквом утиску доприноси и чињеница да Јамблихова објашњења ни у ком смислу нису очигледна, већ се заснивају на специјализованом познавању конкретних појава – само тим путем се од ових Порфиријевих навода без оклевања може доћи до разматрања мантике са теургијског становишта.

***Aneb.* 41F** Περὶ δὲ ἄλλου γένους μαντικῆς λέγεις ταῦτα· ἄλλοι παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς κατὰ τὰ ἄλλα, κατὰ τὸ φανταστικὸν θειάζουσιν, οἱ μὲν σκότος σύνεργον λαβόντες, οἱ δὲ καταπόσεις τινῶν, οἱ δ' ἐπωδὰς καὶ συστάσεις· καὶ οἱ μὲν δι' ὕδατος φαντάζονται, οἱ δ' ἐν τοίχῳ, οἱ δ' ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι, οἱ δ' ἐν ἡλίῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν κατ' οὐρανόν.

У вези са другачијом врстом прорицања кажеш следеће: »Други су присебни у сваком другом погледу и проричу помоћу фантазије – једнима је тама савезник, други се користе некаквим напицима, или опет песмама и заједништвом са божанством; има и оних који фантазирају помоћу воде, на зиду, у ваздуху под етром, на сунцу или неком другом небеском телу.«

Овај Порфиријев цитат помиње оне који проричу према фантазији, односно визијама или облицима који им се указују (κατὰ τὸ φανταστικόν). Уводна Порфиријева примедба нам казује да се у *Писму Анебону* овај вид прорицања, будући налик сну, поредио са ониромантијом и пророчким заносом – У *Aneb.* 34F и 36F током ониромантије, пише Порфирије, онај ко прориче није свестан својих поступака. Јамблих касније објашњава да се такво стање налази код пророка у оракуларним центрима, док, према његовом разумевању мантике, није својствено ониромантији (*Aneb.* 39F). Другим речима, Порфирије говори да прорицање помоћу фантазије не подразумева пророчки занос. Порфирије затим представља видове прорицања κατὰ τὸ φανταστικόν. На основу кратког побројавања може се закључити да се та подела заснива на разлици у начину добијања визије, било да се ради о материји која се посматра или радњи у коју се упушта пророк-посматрач. Јамблих отпочиње коментар овог фрагмента објашњавајући да Порфирије има на уму више врста прорицања које се могу подвести под призивање светлости, односно фотагогију (φωτὸς ἀγωγή, φωταγωγή). Тај поступак, у основи, треба да доведе до спајања фантастичке силе у човеку са оним што се код Јамблиха назива φαντασίαί θεῖαι (*Iambl. Myst.* 3.14.132). Као и други теургијски поступци, фотагогија треба да доведе до краткотрајног заједништва са божанством (σύστασις), којим се у овом случају тражена истина открива кроз приказе добијене након постизања осветљења (ἔλλαμψις). Спајање фантастичких сила душе и божанских приказа омогућава човеку да разуме божанску поруку (Maјercik 1989, 25; Iles Johnston 2019, 709). Таква спона може се остварити захваљујући сличности елемената који учествују у процесу привлачења светлости или на основу њихове различитости (*Iambl. Myst.* 3.14.133). Принцип сличности објашњава Порфиријево помињање светлих небеских тела или ваздуха.

Вода је такође прикладно средство за постизање осветљења кроз фотагогију, с обзиром на то да је прозрачна (διαφάνης), и природно сродна светлости (Iambl. Myst. 3.14.134). Принцип различитости такође је погодан за овакав поступак. У том случају оно што је различито прихвата то што му је супротно кроз промену и иступање – екстазу из самога себе (Iambl. Myst. 3.14.133).¹¹¹ Због тога се код Порфирија помиње да појединци у призивању светлости узимају таму за савезника. Јамблих кратко помиње постизање фотагогије инвокацијама и спајањем са божанством, говорећи да се ради о предметима и радњама нарочито достојним божанства. Достизању теургијског спајања са божанством (σύστασις) најчешће се тежило инвокацијама (Мајерсик 1989, 25). Тражење светлости помоћу зида, како објашњава Јамблих, подразумева да се уз помоћ светих знакова (ἱεραὶ τῶν χαρακτήρων καταγραφαί) припрема најбоље место на зиду за осветљење. Колико год начина фотагогије да постоји, тврди Јамблих (Iambl. Myst. 3.14.134), сви су једнако достојни, зато што воде до истог циља – то је осветљење зраком који долази споља, односно из етера, од сунца, месеца или из других божанских равни, покренут вољом божанства (ἢ τῆς αὐγῆς ἑλλαμψίς). Због тога је, према Јамблиху, ово врста прорицања првог реда, достојна богова (πρωτοῦργός καὶ τῶν θεῶν ἐπάξιος).

Оракуларне праксе под бројем 41 и 42 треба поредити са ниже наведеним *Aneb.* 42F, односно *Iambl. Myst.* 3.15.135. У издању Saffrey/Segonds 2012, пример 43 повезује се са Јамблиховим помињањем термина ἀλφιτόμαντις у фрагменту *Aneb.* 44F, који смо навели у фусноти на почетку овог поглавља. Јасно је да се тим термином назива особа која прориче помоћу јечма, али извори не дају опис тог поступка. Може се претпоставити да је ἀλφιτομαντεία била слична гледању у жито (ἀλευρομαντεία), али ни тај поступак није довољно познат. Може се претпоставити да се радило о гатању на основу структуре млевене житарице или некаквих недостатака у таквом брашну. Такође је могло бити у питању спаљивање одговарајућих житарица и тумачење њиховог сагоревања. Појам ἀλφιτόμαντις, осим Јамблиха и лексикона, помињу и хришћански аутори, нарочито како би приказали тричавост паганских обичаја (*RE* s.v. ἀλευρομαντεία, ἀλφιτομαντεία). У деветнаестовековним текстовима о окултизму, алфитомантијом се назива врста обреда кушања – како би се утврдило ко је од више осумњичених крив за неко дело, даје му се комад сувог хлеба. Уколико се загрцне, сматра се да је крив (*DUAAT* s. v. *alfitomanzia*; Waite 1891, 126). Консултована литература не наводи изворе.

***Aneb.* 42F** λέγεις δὲ καὶ περὶ τούτου τοιαῦτα· οἱ δὲ ἤδη καὶ διὰ σπλάγχων καὶ δι' ὀρνίθων καὶ δι' ἀστέρων τέχνην συνεστήσαντο τῆς θήρας τοῦ μέλλοντος. Εἰσὶ μὲν καὶ ἄλλαι πλείονες τέχναι τοιαῦται, πλὴν ἀλλὰ καὶ αὐταὶ γε ἀποχρῶσιν ἐνδείξασθαι πᾶν τὸ τεχνικὸν εἶδος τῆς μαντικῆς.

У вези са тиме кажеш следеће: »Вештину гледања у изнутрице, птице и звезде спојили су са тежњом да се ухвати будућност.« Постоје многе сличне вештине, али поред осталог и ове поменуте су довољне да буду пример читавог вештачког карактера мантике.

Порфирије и другде помиње прорицање помоћу изнутрица, као део расправе мотивисане вегетаријанском идеологијом. У делу *О уздржању од исхране месом*, Порфирије напомиње да противници вегетаријанског начина живота наводе екстиспициј као користан и

¹¹¹ τὸ ἐναντίον δεκτικὸν ἐστὶ τοῦ ἐναντίου κατὰ μεταβολὴν καὶ ἔξτασιν ἀφ' ἑαυτοῦ.

пожељан резултат приношења животињске жртве. Порфиријев противпример јесте прорицање помоћу људских изнутрица у варварским друштвима чија имена не наводи (*Abst.* 2.51.1).¹¹² Такав обичај описује и Страбон, приписујући га Лузитанцима (*Strabo* 3.3.6).¹¹³ Јамблихова примедба у вези са лажним карактером мантике односи се на његову намеру да раздвоји оно што сматра тумачењем знакова (посматрање лета птица, изнутрица и слично) од такозване праве мантике, односно од прорицања уз помоћ божанстава (*Struck* 2017, 82–85).¹¹⁴

Примери 52–54 потичу из фрагмента *Aneb.* 39F, сачуваног код Јамблиха у *Myst.* 3.11.124. Посветићемо се овом одломку у потпоглављу о пророчком заносу. Када говори о знаковима помоћу којих се прориче (пример 55), Јосиф из Тиберијаде се ослања на садржај фрагмента *Aneb.* 40F, који преноси Јамблих у *Myst.* 3.13.129–130. Стајање над знаковима разматрали смо у оквиру коментара на фрагмент *Phil. orac.* 321F у поглављу о теургији.

Примедба која се односи на Питијино прорицање, овде означена бројем 56, пореди се са Јамблиховим описом Питијиних припрема за прорицање у *Iambl. Myst.* 3.11.126 (*Saffrey/Segonds* 2012, 28).¹¹⁵ На том месту такође се помињу Питија и треножац, али се не говори о прихватању божанске пнеуме кроз полне органе, што је централна тачка ове Јосифове примедбе о Питији – као што смо видели под бројем 53, Јосиф је већ једном поменуо прорицање у Делфима, и то у складу са фрагментом *Писма Анебону*. Овакво понављање јасно указује на намеру да се скрене пажња читалаца на Питијину употребу τῶν γυναικείων μορίων. Помињање Питијине сексуалности када се разматра прорицање није необична појава у наративима у којима се аутор фокусира на телесни аспект прорицања (*Pedrussi* 2022, 194). На овом месту то је, како изгледа, начин да се унизи и озлогласи нешто што се може посматрати као један од стубова традиције грчко-римског света и симбол паганства.¹¹⁶ Нарочито добар пример оваквог приступа достизању пророчког надахнућа у Делфима даје Ориген у спису *Против Целза*. Ориген најпре наглашава да обраћа пажњу на Делфе јер је то једно од најславнијих пророчишта, а затим говори како Питија прихвата пнеуму кроз гениталије.¹¹⁷ Након што се испуни пнеумом, пророчица говори оно што сматра светим и божанским изрекама. Ориген затим расуђује како начин прихватања таквог надахнућа, кроз нешто што разумном човеку не приличи ни да види,

¹¹² Φαίη γὰρ ἄν τις ὅτι πολὺ μέρος ἀναιροῦμεν μαντείας τῆς διὰ σπλάγχων, ἀπεχόμενοι τῆς τῶν ζώων ἀναιρέσεως. Οὐκοῦν ὁ τοιοῦτος ἀναιρεῖτω καὶ τοὺς ἀνθρώπους· ἐπιφαίνεται γὰρ μάλλον, ὡς φασίν, τοῖς τούτων σπλάγχμοις τὰ μέλλοντα· καὶ πολλοὶ γὰρ τῶν βαρβάρων δι' ἀνθρώπων σπλαγχνεύονται.

¹¹³ σπλαγχνεύονται δὲ καὶ δι' ἀνθρώπων αἰχμαλώτων καλύπτοντες σάγοις· εἴθ' ὅταν πληγῇ τὰ σπλάγχνα ὑπὸ τοῦ ἱεροσκόπου, μαντεύονται πρῶτον ἐκ τοῦ πτώματος. τῶν δ' ἀλόντων τὰς χεῖρας ἀποκόπτοντες τὰς δεξιὰς ἀνατιθέασιν.

¹¹⁴ За тумачење знакова употребљава термине попут τοῦ μέλλοντος ἐπαφή, ἐκ φύσεως ἐπιβολή (*Struck* 2017, 85).

¹¹⁵ О овоме подробније у потпоглављу 3.5.2.

¹¹⁶ На сличан начин се може посматрати разлика у представљању гестова Јамбе и Баубо у елеусинском миту (*Hom. Hymn Dem.* 195–205; *Clem. Alex. Protrep.* 2.20.1).

¹¹⁷ Ἰστορήται τοίνυν περὶ τῆς Πυθίας, ὅπερ δοκεῖ τῶν ἄλλων μαντείων λαμπρότερον τυγχάνειν, ὅτι περικαθεζομένη τὸ τῆς Κασταλίας στόμιον ἢ τοῦ Ἀπόλλωνος προφήτις δέχεται πνεῦμα διὰ τῶν γυναικείων κόλπων.

а још мање да додирне, указује само на нискост и нечистоту такозване пнеуме (Orig. *C. Cels.* 7.3.30).¹¹⁸

Примедба о Питијиним гениталијама код Јосифа из Тиберијаде, како изгледа, не треба да се сматра фрагментом *Писма Анебону*, нити да се пореди са Јамблиховим описом Питије. Оваква врста тежње исмевању паганских обичаја и веровања није својствена ниједном Порфиријевом делу, чак и када му се описани обичаји не допадају или га ужасавају.¹¹⁹ Дobar пример су сеницид и ендоканибализам код народа око Каспијског језера, које описује неутрално (*Abst.* 4.21.3).¹²⁰ Мања критика се назире у поменутом пасусу *Уздржања од исхране месом*, када Порфирије куди апологете прорицања из изнутрица, сматрајући да то није далеко од осуђивања човека на исту судбину (*Abst.* 2.51.1). Неки истраживачи на том месту виде и критику народа који тако чине, као и наглашавање разлике између Грка и варвара (Schott 2008, 78; Lamprinen 2022, 232).¹²¹ Што се тиче поређења Јосифа и Јамблиха, довољно је рећи да се описи пророчишта у *О Египатским мистеријама* најављују као реч о славним и изванредним светилиштима, што јасно указује на одсуство отворене покуде.¹²² Друге разлике између Јосифовог и Јамблиховог помињања Питије постаће очигледне касније, у коментару на фрагмент *Аneb.* 39F.

3.3.2 Пророчки занос

У *Писму Анебону* Порфирије говори о могућности да пророк није свестан својих речи или поступака, користећи се фразом *παρακολουθεῖν ἑαυτῶ*. О томе нарочито говори фрагмент *Аneb.* 36F, у коме се преноси Порфиријева уопштена примедба о прорицању у заносу.¹²³ Као пример пророчке активности у којој пророк није потпуно присебан, Порфирије наводи ониромантију.

Аneb. 34F *περὶ δὴ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς λέγεις* У вези са прорицањем кроз сан кажеш *ταῦτα· ὅτι δὴ καθ' ἑαυτῶν δι' ὀνείρων τοῖς* следеће: »Јер кад спавамо често кроз снове *μέλλουσι πολλάκις ἐπιβάλλομεν οὐκ ἐν ἐκστάσει* назиремо будуће догађаје, али не налазећи се *μὲν γιγνώμενοι πολυκινήτῳ (ἤσυχον γὰρ κεῖται* у стању немирне екстазе (јер тело лежи *τὸ σῶμα), αὐτοῖς μέντοι δὲ ὡς ὕπαρ οὐκέτι* спокојно) и нисмо, као на јави, свесни онога *παρακολουθοῦντες.* ШТО ЧИНИМО.«

¹¹⁸ Ὅρα δὴ διὰ τούτων εἰ μὴ τὸ τοῦ πνεύματος ἐκείνου ἀκάθαρτον καὶ βέβηλον ἐμφαίνεται, μὴ διὰ μανῶν καὶ ἀφανῶν πόρων καὶ πολλῶν γυναικείων κόλπων καθαρωτέρων ἐπεισιὼν τῇ ψυχῇ τῆς θεσπιζούσης, ἀλλὰ διὰ τούτων, ἃ οὐδὲ θέμις ἦν τῶ σῶφρονι [καὶ] ἀνθρώπῳ βλέπειν, οὐπω λέγω δὴ καὶ ἄπτεσθαι.

¹¹⁹ На више места у другим делима, попут *Писма Анебону*, Порфирије куди одређене ритуалне појаве, али се та критика пре свега односи на теолошки аспект његовог поимања обреда. Дobar пример је почетак фрагмента *Аneb.* 64F, али је корисно погледати и друга места о којима смо говорили у поглављу о теургији.

¹²⁰ О овоме говоримо у поглављу 4.4.

¹²¹ Подробна расправа о коренима и последицама оваквих погледа може се наћи у уводу рада, у оквиру поглавља 1.3 *Како читати Порфирија? Теме и традиције*.

¹²² Овакав Јамблихов поглед на прорицање узрокован је, чини се, његовим уверењем да су пророци о којима говори заправо домаћини божанске пнеуме, налик медијумима у теургији.

¹²³ *Аneb.* 36F *Φῆς δὲ δὴ ὡς ἐπιβάλλουσι καὶ δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας πολλοὶ τῶ μέλλοντι, ἐργηγορότερες μὲν, ὡς ἐνεργεῖν καὶ κατ' αἴσθησιν, αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες ἢ οὔτι γε ὡς πρότερον παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς.*

Овај фрагмент није једино место на коме Порфирије спомиње ониромантију. У *Науцима из пророчанстава* преноси се оракуларно упутство за достизање ноћних визија, након опремања Хекатине статуе (*Phil. orac.* 317F).¹²⁴ Међутим, за разлику од фрагмента из *Наука*, којим се предају речи саме богиње, у Порфиријевој примедби из фрагмента *Анеб.* 34F не спомиње се ништа у вези са божанствима. На основу овог текста не можемо закључити да Порфирије жели да назначи како се у сновима увек прориче без помоћи божанства, с обзиром на то да се ради о веома кратком фрагменту ван првобитног контекста. Може бити, међутим, да Порфирије говори о оваквом прорицању да би га раздвојио од обреда који подразумевају непосредан контакт са богом (*Saffrey/Segonds* 2012, 21), али то не значи да је по његовом мишљењу прорицање у сну ослобођено било каквог божанског утицаја. Када је састављао *Науке из пророчанстава*, Порфирије је свакако знао како изгледају покушаји да се од бога добије пророчко сновиђење.

Јамблих се супротставља Порфиријевим речима када коментарише овај цитат (*Iambl. Myst.* 3.2.103). Он сматра да Порфирије описује обичне снове, односно људске снове и оне који долазе од душе,¹²⁵ а не права пророчка сновиђења, која имају божанско порекло (θεόπεμπτοι ὄνειροι). Порфиријев фрагмент не дозвољава да се закључи да ли се радило о пророчким сновима којима би се уснули научио очишћењу и уздизању душе, што би био циљ теургијске ониромантије, или се говорило о сненању са приземнијим циљевима (*Iles Johnston* 2010, 70; *Gertz* 2014, 112). Јасно је да Јамблих у свом коментару говори само о прорицању са циљем очишћења. У случају пророчких снова, како објашњава Јамблих, у стању између јаве и сна или одмах по буђењу, човек чује глас који му саопштава шта треба чинити. Затим наводи и друге видове ониромантије, попут случаја у којима пнеума окружује успаваног, тако да је он свестан пророчког одговора без помоћи чула, или пак супротно, када уснули чулима прихвата божанску светлост. Смисао овог набрајања је, како изгледа, да се покаже да је веома важно да ум оног ко треба да искуси прорицање у сну буде свестан свега што му се дешава. Осим тога, Јамблих се противи последњој фрази овог фрагмента, односно Порфиријевом поређењу јаве са свешћу о догађајима. Јамблих говори да човек у божанском сну мора бити свестан сновиђења – такви снови подразумевају божанско присуство (παρουσία τῶν θεῶν), тако да не могу бити мање прозачни од свакодневне јаве (*Iambl. Myst.* 3.2.105).

Следећи фрагмент односи се на прорицање у великим пророчким центрима грчко-римског света и представља пример у некој мери супротан одломку *Анеб.* 34F. Порфирије не наводи да се ради о поступцима у којима пророк није свестан својих радњи, док Јамблих тако тумачи достизање оракуларних одговора.

Анеб. 39F ἔτερον δὲ τὸ τῶν χρηστηρίων Другу врсту пророчких активности, славну и διαβόητον καὶ ἐναργέστατον ἐστὶ πολυμερὲς превасходну, представља разноврсно богом ἔνθεον μαντεῖον, περὶ οὗ τὰ τοιαῦτα ἀποφαίνει· надahнуто прорицање. У вези са тиме кажеш:

¹²⁴ καὶ ἀγάλματι πολλὸν κείνῳ ἐπευχόμενος δι' ὑπνῶν ἐμέ τοι ἀναθρήσεις. Овај фрагмент преносимо у целини у поглављу о теургији.

¹²⁵ Ταῦτα τοίνυν ἃ λέγεις συμβαίνειν εἴωθεν ἐπὶ ἀνθρωπίνων ὀνειρῶν καὶ τῶν ἀπὸ ψυχῆς...

οἱ δ' ὕδωρ πίνοντες, καθάπερ ὁ ἐν Κολοφώνι »Једни пију воду, као свештеник Аполона
 ἱερεὺς τοῦ Κλαρίου, οἱ δὲ στομίους Κларског у Колофону, други седе над
 παρακαθήμενοι, ὡς αἱ ἐν Δελφοῖς θεσπίζουσαι, процепима, као пророчице у Делфима, трећи
 οἱ δ' ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμενοι, καθάπερ αἱ ἐν опет удишу испарења, попут пророчица у
 Βραγχίδαῖς προφήτιδες. Βρανхидима.«

У оквиру тематске целине *Писма Анебону* у којој се налазе одломци о прорицању,¹²⁶ налазимо Порфиријеву примедбу о начинама достизања божанског надахнућа у три велика пророчка центра. Након лако препознатљивих и добро познатих Аполонових пророчишта у Клару и Делфима, у овом цитату говори се и о надахнућу бранхидских пророчица. Ова примедба се односи на Аполоново светилиште у Дидими крај Милета, познато и под именом Бранхиди (*PECS, s. v. Didyma*).¹²⁷ Сазнања о организацији пророчишта у Дидими до почетка V века пре наше ере су оскудна – како изгледа, светилиштем су управљали Бранхиди, по којима и носи име (Fontenrose 1988, 45). Према легенди, Бранхиди су потомци Аполоновог љубимца Бранха, оснивача овог пророчишта и првог пророка у Дидими (Hdt. 1.157; Strabo 9.3.9). Није познато јесу ли и у стварности Бранхиди представљали један род или су били некакво удружење или група друге врсте (Fontenrose 1988, 45–46; Stoneman 2011, 84). На основу легенде о Бранху, може се претпоставити да су до уништења светилишта у време Ксеркса (Strabo 14.1.5) пророци у Дидими били мушкарци, вероватно из редова Бранхида (Fontenrose 1988, 78).

Обичај о коме говори Порфирије односи се на период након обнове светилишта 334. године пре наше ере. О животу светилишта после овог датума говоре различити извори, међу којима су натписи о управницима светилишта и записи пророчких одговора. Управник светилишта носио је титулу *προφήτης* и бирао се жребом сваке године од људи које су предлагале милетске деме (Fontenrose 1988, 46–50).¹²⁸ Након обнове, у Дидими су прорицале жене. Ово је епиграфски потврђено осамдесетих година прошлог века, а до тада се знало само из позних извора, попут Порфирија и Јамблиха. Није познато како су се бирале (Fontenrose 1988, 55).

Јамблих подробније описује начине достизања надахнућа који се у Порфиријевом фрагменту само спомињу. Наводећи овај цитат, он објашњава да Порфирије изоставља многа пророчишта, бирајући да спомене она која се истичу међу другим светилиштима те врсте.¹²⁹ Затим даје детаљан преглед дешавања у овим светилиштима, нарочито се посвећујући Бранхидима. У својој монографији о Дидими, Џозеф Фонтенроуз (Joseph Fontenrose) тврди да Јамблихов опис пророчких радњи представља преношење података сачуваних код Порфирија (Fontenrose 1988, 79). Јамблихов текст не наводи на такав закључак, као ни фрагменти *Писма*

¹²⁶ Према издању Saffrey/Segonds 2012.

¹²⁷ Топоним Βραγχίδαῖς често се среће у изворима, а употреба оба назива може се наћи између осталог и код Херодота (Hdt. 1.157–159; 6.19).

¹²⁸ Трајан, Хадријан и Јулијан били су почасни *προφήται* у Дидими (Fontenrose 1988, 51).

¹²⁹ Τριῶν δὲ τούτων διωνύμων χρηστηρίων ἐμνημόνευσας, οὐχ ὅτι μόνα ἐνταῦθα, πολὺ γὰρ πλείονα ὑπῆρχε τὰ παραλειπόμενα· ἀλλ' ἐπεὶ προεῖχε τῶν ἄλλων ταῦτα, καὶ ἅμα οὐ ἔνεκα ἐζητεῖτο ἱκανῶς ἀνεδίδασκες, περὶ τοῦ τρόπου φημί τῆς ἐκ θεῶν ἀνθρώποις ἐπιτεμπομένης μαντείας, διὸ τοῦτο δὴ ἠρκέσθης τούτοις (Iambl. Myst. 3.11.124)

Анебону у издањима Sodano 1958. и Saffrey/Segonds 2012. Како изгледа, Јамблих се ослања на Порфиријев цитат користећи га као увод у оно што намерава да изложи, а то су његови подаци о прорицању у три велика оракуларна центра. Могло би се такође рећи да Јамблих даје коментар Порфиријеве кратке примедбе, преносећи своја подробна сазнања о споменутим светилиштима. Због тога на крају одломка који претходи описима пророчишта, Јамблих најављује да ће, по угледу на Порфирија и његов избор, и он сам говорити о три одабрана светилишта.¹³⁰ На основу ових Јамблихових речи може се тврдити да описи Клара, Делфа и Бранхида не потичу од Порфирија.

Јамблих преноси како пророк Аполона Кларског пости дан и ноћ пре одређених обреда који чине припрему за достизање пророчког надахнућа. Након утврђених радњи, пророк пије од воде која извире у подземној одаји (πηγή ἐν οἴκῳ καταγείω), а потом даје пророчки одговор, скривен од очију других. Како Јамблих објашњава, кларски пророк у том часу није свестан шта говори нити где се налази, а након прорицања веома тешко долази себи (Iambl. Myst. 3.11.124–125).¹³¹ Како се може закључити из Јамблиховог описа, оно што изазива занос код пророка садржи се у течности која се конзумира након припремних обреда. Јамблих затим отпочиње опис активности Пителије у Делфима. У случају Делфа и Дидиме, Јамблих говори о неколико различитих поступака којима се може достићи пророчки занос. Према његовим речима, Пителија се предаје божанској пнеуми било да седи на бронзаном треношцу (ἐπὶ δίφρου χαλκοῦ τρεῖς πόδας ἔχοντος), на столици са четири ноге (ἐπὶ τοῦ τετράποδος δίφρου) или да прориче захваљујући финој ватреној пнеуми која се издиже из отвора у земљи (πνεῦμα λεπτόν καὶ πυρώδες). Њен занос се описује још и као густа ватра (ἀθρόον καὶ πολὺ τὸ ἀναφερόμενον ἀπὸ τοῦ στομίου πῦρ) која је обавија и испуњава светлошћу, издигавши се из процепа (Iambl. Myst. 3.11.126).

Јамблихов извештај о Бранхидима представља најподробнији приказ прорицања у том светилишту (Iambl. Myst. 3.11.127). Бранхидска пророчица се може испунити божанским зраком (πληροῦται τῆς θείας αὐγῆς) било држећи штап који јој је подарило божанство (ῥάβδην ἔχουσα), седећи на осовини (ἐπὶ ἄξονος καθημένη), умочивши ноге или скуте у свету воду (τοὺς πόδας ἢ κράσπεδόν τι τέγγουσα τῷ ὕδατι) или удишући од воде (ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτμιζομένη). Фонтенроуз наглашава да није јасно какав предмет се подразумева под речју ἄξων. Проблем са разумевањем овог термина нарочито је изражен када се разматрају површине на којима су се налазили атински закони,¹³² иако се у том случају ради о веома познатим и често помињаним предметима (Davis 2011, 2). У преводу овог термина из два разлога употребљавамо реч *осовина*. Сматрамо да, као и ἄξων, реч *осовина* носи у извесној мери неодређено значење, нарочито када није део сложенијег механизма или када се не објашњава чему служи, шта носи или покреће.¹³³ Другим речима, тешко је разумети како би пророчица могла да седи на некаквој осовини, али је

¹³⁰ Καὶ ἡμεῖς οὖν περὶ τῶν τριῶν τούτων ποιησόμεθα λόγον, τὸν περὶ τῶν πολλῶν μαντείων λόγον ὑπερβάντες.

¹³¹ За овакво стање се и на овом месту користи израз παρακολουθεῖν αὐτῷ.

¹³² Подробан преглед теорија о изгледу овог предмета изложен је у Davis 2011, 3–9.

¹³³ Слично бисмо могли рећи и за друге изразе којима се најпре означава функција, а тек онда изглед или облик предмета.

на исти начин нејасно шта је то ἄζωω на коме седи. Уколико следимо анализу извора Џила Дејвиса (Gil Davis), можемо закључити да се, када је реч о атинским ἄζωες, могло радити о дрвеним предметима налик коцки или квадрату (Davis 2011, 11). Такав предмет јесте нешто на шта би пророчица могла да седне. Међутим, остаје питање да ли се овде користи термин ἄζωω да би се означио облик о ком говори Дејвис, или се заправо ради о некаквом конкретном предмету који се код Јамблихових извора у датом контексту назива тим именом. Разлог томе може и не мора бити сличност са атинским ἄζωες.

Све радње поменуте у овом делу описа наводе се као поступци којима се пророчица припрема за прихватање божанства. Фонтенроуз примећује како ови поступци не представљају припрему пророчице за прорицање, већ су у сваком смислу део пророчког ритуала, док се права припрема описује у наредном Јамблиховом пасусу, када се говори о жртвама и посту који претходе овим поступцима (Fontenrose 1988, 82). У извесном смислу, то јесте тачно – поступци попут испијања воде, удисања испарења или потапања ногу чине почетни стадијум прорицања и непосредно претходе заносу и казивању пророчанства. За разлику од припремних жртава и очишћења пророка или испитивања да ли је одређени дан подобан за прорицање, такве радње јесу део ритуала прорицања – у њима учествује само пророк, не прекидају се и непосредно обезбеђују оракуларни одговор. Међутим, са Јамблихове тачке гледишта, ове радње нису прорицање, већ припрема за деловање божанства кроз пророка. Узрок томе је густ вео теургијске интерпретације, кроз који Јамблих посматра сва три оракуларна поступка.¹³⁴ Због тога он види прорицање као нешто што почиње оног тренутка када се устима пророка изговоре оракуларни одговори, а завршава се када пророк заћути. Његове речи су, овако посматране, речи самог Аполона и улога пророка се изједначава са улогом медијума у теургијским обредима. Ако се прорицање сагледа на тај начин, онда је јасно зашто Јамблих сматра да су описане радње такође део припреме за прорицање – на сличан начин би се у теургијском обреду чистио и уподобљавао домаћин или статуа, како би били подобни за краткотрајан силазак божанства.

Јамблихова теургијска интерпретација би подразумевала да се божанство служи телом пророка као инструментом, чему се противе како савремени аутори (Fontenrose 1988, 84), тако и велики ауторитети класичне старине (уп. Simonetti 2022, 176). У овом случају имамо у виду Плутарха, чија дела су непосредан извор за дешавања у делфијском пророчишту. На више места Плутарх говори како бог не улази у тела пророка и како изговорене речи припадају Питији, а Аполон је тај који јој усађује приказе и светлост у душу (Plut. *De def. or.* 9; *De Pyth. or.* 6). Јамблихови описи Делфа и Бранхида, као што смо раније поменули, подразумевају неколико могућности за достизање надахнућа. Фонтенроуз наглашава да није јасно због чега се у случају пророчице у Дидими користи глагол ἀτρίζω, с обзиром на то да се спомиње само постојање воде, не и испаравање или пнеума (Fontenrose 1988, 82). Може бити да се представа о оваквом прорицању у обновљеном дидимском светилишту образовала под утицајем познате слике Питијиног удисања нечега што је доводи до пророчког стања (Fontenrose 1978, 197–203).

¹³⁴ Термини попут ὑποδοχή, δέχομαι, θεία αὐγή и πνεῦμα, заједно са Јамблиховим објашњењима како долази до пророчког заноса несумњиво указују на теургију.

3.3.3 Лажна пророчанства и принудно прорицање

Последњи одељак у поглављу о мантици односи се на фрагменте о нетачном и принудном прорицању. У овом случају нетачним или лажним прорицањем не називају се казивања неправих пророка, шарлатана и превараната, већ нетачни оракуларни одговори богова. Порфирије преноси неколико примера ове неубичајене појаве, из којих је уједно могуће доћи до закључака о њеном пореклу и образложењу.¹³⁵ У оквиру тих образложења разматраћемо и Порфиријеве примедбе и цитате о божанској несклоности ка прорицању. Наведени фрагменти потичу из списка *Науци из пророчанстава*, а преносе их Јевсевије из Цезареје и Филопон, као доказ о испразности паганских пророчанстава и лажљивости богова. Фрагмент *Phil orac.* 340F говори о могућности да нетачна пророчанства настану због тога што бог који даје одговор не познаје кретање небеских тела и његову повезаност са догађајима.

Phil orac. 340F. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις καὶ ψεύδεσθαι Уз све то, он се лично слаже да богови лажу:
τοὺς θεοὺς ὁ αὐτὸς ὁμολογεῖ· Ἄλλ' ἤδη καὶ τὴν »Људима је недостижно познавање тачног
γνώσιν τῆς φορᾶς τὴν ἀκριβῆ καὶ τὰς ἐκ τούτων кретања звезда и одатле проистеклих
συμβάσεις ἀκατάληκτον εἶναι ἀνθρώποις, καὶ οὐ догађаја; то не важи само за људе, већ и за
μόνον τούτοις, ἀλλὰ καὶ τισι τῶν δαιμόνιων· ὅθεν неке дајмоне. Стога лажу када их питају за
καὶ ψεύδονται περὶ πολλῶν ἐρωτηθέντες. многе ствари.«

Цитат сачуван код Јевсевија може представљати увод у дуже разматрање нетачних пророчанстава или низ примера са истом темом, а може бити и коментар на претходно наведено пророчанство. Као што смо до сада више пута видели, такав распоред материјала није необичан за *Науку из пророчанстава*. У овом одломку треба нарочито приметити да се божанства представљају као тумачи небеских знакова, не као доносиоци истине. На сличан начин о боговима говоре и пророчанства у којима се наглашава њихова зависност од положаја небеских тела. Као примере таквих одломака нарочито треба издвојити *Phil. orac.* 341 и 342F. О фрагменту 342F било је речи у потпоглављу 3.2,¹³⁶ док ћемо у наставку ове расправе писати о *Phil. orac.* 341F.

Пре него што наставимо са разматрањем фрагмената о лажним пророчанствима, треба обратити пажњу на терминологију употребљену у Порфиријевом цитату. Уводећи речи свог извора, Јевсевије каже да се и сам Порфирије слаже да богови лажу, користећи реч θεός, док се у цитату употребљава термин δαιμόνιον. Овај пасус није довољан да бисмо закључили да ли је Порфирије тиме хтео да нагласи разлику између надљудских ентитета који могу да спознају тачно кретање звезда и оних који не могу.¹³⁷ На другим местима, где се у вези са положајем небеских тела појављују они који су засигурно θεοί,¹³⁸ примећујемо да се богови понашају у складу са тим положајем, што би могло значити да они разумеју положај звезда. Онтолошки

¹³⁵ О уобичајености оптужби против богова у текстовима о прорицању, в. Stoneman 2011, 166.

¹³⁶ У том случају наводи се као пример текста који не треба сматрати теургијским пророчанством.

¹³⁷ И у одломку *Phil. orac.* 342F, Јевсевије уводи Порфиријеве речи подразумевајући да богови не разумеју положај звезда, али у Порфиријевом цитату се то не помиње.

¹³⁸ Аполон и Хеката.

нивои надљудских ентитета представљали су један од Порфиријевих интереса, што се може видети у првим фрагментима *Писма Анебону*.¹³⁹ Не можемо бити сигурни у којој мери се посветио овој теми у *Науцима из пророчанстава*, с обзиром на фрагментарно стање овог дела (Johnson 2013, 82).

Phil orac. 341F. Καὶ τὸ περιέχον ἀναγκάζον ψευδῆ γίνεσθαι τὰ μαντεῖα, οὐ τοὺς παρόντας ἐχόντας προστιθέναι τὸ ψεῦδος. πολλάκις γοῦν προλέγουσιν ὅτι ψεύσονται· οἱ δὲ μένουσι καὶ λέγειν ἀναγκάζουσι διὰ τὴν ἀμαθίαν. εἶπε γοῦν ὁ Ἀπόλλων ποτέ, τοιαύτης οὔσης τῆς καταστάσεως, ὡς ἐδείξαμεν, πονηρᾶς τοῦ περιέχοντος.

Небески свод тражи да настану лажна пророчанства, али не зато што богови који се јављају хоће да говоре лажи. Често, наиме, унапред кажу да ће слагати – они, пак, остају и морају да говоре и у незнању. Аполон је једном то рекао, пошто је, као што рекох, положај небеских тела био рђав:

κλεῖε βίην κάρτος τε λόγων· ψευδηγόρα λέξω.
καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ ἔστιν ἅπερ ἔφαμεν,
δηλώσει τὰ λόγια.
ἔφη γοῦν τις κληθεὶς τῶν θεῶν·
σήμερον οὐκ ἐπέοικε λέγειν ἄστρων ὁδὸν ἱρήν,
ἔδρανα μαντοσύνης γὰρ ἐν ἀστράσι νῦν
πεπέδηται.

Слави силу и снагу речи! Сад ћу изговорити лажи.
Да је то што сад рекох тачно, показаће ове речи.
Неки од богова, кад га призваше, рече:
Данас, изгледа, не описујем свети звездани пут,
јер је трон прорицања окован међу звездама.

Одломак *Phil orac. 341F* почиње објашњењем разлога за настанак лажних пророчанстава. Јасно се истиче да богови не желе да изричу неистине. Наглашава се да положај звезда не дозвољава боговима да проричу истину, али се не објашњава на који начин. Могло би се претпоставити да, с обзиром на то да су потчињени звездама,¹⁴⁰ судбина богова у том тренутку није да изговоре тачно пророчанство. Са друге стране, ако погледамо Порфиријеву примедбу да богови остају и под принудом говоре у незнању, можемо рећи да је вероватније да се мисли на нешто другачију звездану препреку – положај небеских тела је такав да богови из њега не могу да сазнају тачне одговоре на питања смртника. Богови то разумеју и могу упозорити смртнике на нетачност својих одговора.

Поред потчињености стању на небеском своду, у овом фрагменту помиње се и божанска подређеност смртницима. Када примећује да богови остају, принуђени да говоре, Порфирије мисли на смртничке покушаје да призову и обавезу божанство да им пренесе пророчку истину. Иако се то у овом фрагменту не илуструје подробно као у *Phil orac. 342F* и *347F*, и овде видимо да се бог не може одупрети захтеву смртника, чак и када зна да ће одговор бити нетачан или неће да прориче. Након увода, Порфирије преноси два кратка примера у којима божанство најављује да ће одговорити неистинито. Почетак пророчанства у коме бог говори да је трон прорицања окован звездама додатно наводи на помисао да положај звезда не допушта боговима да тачно сагледају будућност.

¹³⁹ *Aneb. 2–32F.*

¹⁴⁰ *Phil. orac. 342F*

Phil orac. 347F. Ὁρθῶς καὶ τοῦτο ὁ Ῥόδιος Πυθαγόρας ἀπεφήνατο, ὅτι οὐχ ἡδονταὶ οἱ κληζόμενοι ἐπὶ ταῖς παρουσίαις θεοί, ἀνάγκη δέ τινι ἀκολουθίας συρόμενοι παραγίνονται· καὶ οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἥττον. τινὲς δὲ καὶ ἔθος ὡσπερ ποιησάμενοι τῆς ἐαυτῶν παρουσίας εὐμαρέστερον φοιτῶσι, καὶ μάλιστα ἐὰν καὶ φύσει ἀγαθοὶ τυγχάνωσιν· οἱ δὲ, κἂν ἔθος ἔχωσι τοῦ παραγίνεσθαι, βλάβην τινὰ προθυμοῦνται ποιεῖν, καὶ μάλιστα ἐὰν ἀμελέστερόν τις δοκῇ ἀναστρέφεσθαι ἐν τοῖς πράγμασι. τοῦ γὰρ Πυθαγόρου ταῦτα εἰρηκότος παρετήρησα ἐκ τῶν λογίων, ὡς ἀληθὲς ἐστὶ τὸ εἰρημένον. πάντες γὰρ δι' ἀνάγκην φασὶν ἀφίχθαι, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' οἷον, εἰ χρῆ οὕτω φάναι, πειθανάγκην. εἴρηται δ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐκεῖνα τὰ τῆς Ἑκάτης, δι' ὧν φησιν ἐπιφαίνειν·

Питагора са Родоса је исправно објаснио да богови које призивају да буду присутни не уживају у томе, већ долазе привучени некаквом принудом послушности – неки више, неки мање. Неки долазе без тешкоћа, јер су своје присуство схватили као какав обичај, и понајвише су, и по природи, добронамерни. Други, иако имају обичај да се одазивају, желе да чине некакву штету, и то пре свега ако им се чини да се неко немарно односи према обреду. Пошто је Питагора то рекао, ја сам покушао да сазнам из пророчанстава да ли је то истина. Сви кажу да долазе због принуде, али не тек тако, већ на пример, ако се треба тако изразити, јер су привољени убеђивањем. Следе речи Хекате, којима објашњава због чега се јавља људима:

На почетку фрагмента 347F, Порфирије наводи речи Питагоре о призивању богова и њиховом односу према јављању смртницима. Затим објашњава како је, тражећи одговарајуће примере у пророчанствима, сам закључио да се ради о ономе што се назива *πειθανάγκη* – приморавању под маском убеђивања. Порфирије не даје своје мишљење о томе да ли богови који пристају на приближавање смртницима могу имати зле намере. Затим наводи почетне стихове шест Хекатиних пророчанстава, којима се илуструје како смртници могу свезати богове помоћу *πειθανάγκη*. Стихови говоре о вештој употреби нарочитих формула за призивање богова, али и о оковима принуде. Примери у овом фрагменту наликују неким од стихова из *Phil. orac. 342F*. Наводимо два примера из 347F – у првом се говори о примамљивању богова нарочитим тајним речима, док се у другом говори о присиљавању богова да се одазову смртницима.

Ἡέριον, μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθές,
ἄχραντον, πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον, ἢ δ' ἐπιβαίνω
γαίης ζωοτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσύνησι
πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν
ἀθανάτων ἐδάη θνητὸς βροτός

Ваздушни, обасјан, бескрајан и звездан,
пречист,
велики оставих божији дом. Спуштам се
животодавки земљи због твојих предлога и
убеђивања тајним речима, којима је смртни
човек научио да радује срца бесмртника.

У другим деловима овог одломка примамљиве речи смртника називају се тајним чинима (*ἀπόρρητοι ἱγγες*)¹⁴¹ и речитом молитвом (*πολυφράδμων εὐχή*).

ἀλλ' οἱ μὲν καθύπερθε μετήροιο οὐρανίωνες

Но хитро се крећу у висини, небесници,

¹⁴¹ О значењу појма *ἱγγες* у теургијској терминологији, в. Мајерсик 1989, 9–11.

σπερχόμενοι κούφαισι μεθ' Ἀρτυίαισι φέρονται.
ρίμφα δὲ θειοδάμοισιν ἐπημύσαντες ἀνάγκαις
εἰς χθόν' ἐπειγομένως Δηώιον αἰσσοῦσι,
θνητοῖς ἐσσομένων ὑποφήτορες.

ношени међу гипким вихорима. Лако се,
присиљени, окрећу Дејиној земљи, савијени
принудом која окива богове, смртницима да
читају судбину.

Постоје два одговора на питање како смртници сазнају речи којима треба свезивати богове. У оквиру примера у одломку 347F Хеката говори да је молитва за призивање изум смртничке ћуди (ἦν θνητῶν φύσις εὔρε). Супротно томе, у фрагменту *Phil orac.* 348F наводи се Аполоново пророчанство којим открива каквој формули се не може одупрети (ἐπάναγκος). Пре него што је наведе, Аполон је назива снажном и тешком речју принуде (οὐνομ'ἀναγκαίης τόδε καρτερὸν ἠδ' ἔτι βριθύ).

3.3.4 Закључци

Порфиријеве записе о мантици треба читати заједно са материјалом размотреним у поглављу *Теургија и практикὴ θεοσοφία*, јер се неретко налазе у сличном контексту, тј. у оквиру расправа о правилном и прикладном начину обраћања божанству, правилима којих се у таквим случајевима треба придржавати и слично. Већи део овог поглавља говори о врстама прорицања, споменутим у фрагментима *Писма Анебону*. Видови мантике помињу се веома кратко, због чега се морају поредити са одељцима Јамблиховог дела *О мистеријама*, где се и чува и коментарише велики део *Писма Анебону*. Јамблих објашњава поједине видове прорицања са теургијског становишта, што оставља могућност, али не значи засигурно, да су се и првобитно помињали у таквом контексту. Из наведених примера видимо да су Порфирија, између осталог, занимали начини изазивања екстазе и прорицање помоћу такозване фантазије, што свакако не би подразумевало искључиво теургијске ритуале. Осим упознавања са различитим, ређе помињаним видовима прорицања и начинима достизања екстазе, Порфиријеви наводи пружају увид у терминологију која се употребљивала приликом разматрања ових тема.

У овом поглављу издвајамо и неколико фрагмената дела *Науци из пророчанстава*, који говоре о случајевима када божанства дају нетачна пророчанства. Ти одељци су ретка прилика да се објасне разлози за лажно прорицање, и то онда када се одговор тражи од пророчког божанства, не од лажних пророка и њима сличних. На основу Порфиријевог избора примера можемо закључити да нетачна пророчанства проистичу из неправилног односа према пророчком божанству, који се најпре огледа у призивању током неповољног положаја небеских тела и против воље божанства.

4. Народи

4.1 Грци

Прво поглавље у одељку *Народи* посвећено је деловим Порфиријевих списа у којима се говори о веровањима и обичајима древних Грка. У претходним поглављима, нарочито у оквиру прегледа каталога људских жртава (3.1.2), већ смо говорили о појавама повезаним са појединим деловима грчког света. На овом месту, међутим, наводимо одељке који се могу посматрати и тумачити независно од примера из других традиција. У том смислу најпре говоримо о неколико легенди које се односе на етиологију животињских жртава у Грчкој, нарочито у Атици. Након тога наводимо одељке Порфиријевог дела *О статуама*, где се подробно разматрају ликовни прикази грчких божанстава. Крај овог поглавља представља кратак коментар на неколико Порфиријевих примедби о Елеусинским мистеријама.

4.1.1 Етиологија животињских жртава

У оквиру обимног прегледа еволуције жртвоприношења, Порфирије посвећује неколико одељака случајевима прве животињске жртве. Када говори о пореклу таквих обичаја у Атици, наводи четири примера. Прва три односе се на жртвовање свиња, јагњади и коза, док се у четвртом случају преноси сложена историја првобитног жртвовања бика. Легенде о свињама, јагњади и козама посматраћемо заједно, с обзиром на то да су у питању кратке етиолошке епизоде, са јединственим централним мотивом – ослобађањем од кривице због насиља, односно оправдавањем убијања животиње. Легенду о првоубијеном бику размотрићемо у одвојеном потпоглављу, због њене сложености и дужине.

4.1.1.1 Свиње, јагњад и козе

Порфиријеви кратки осврти на почетке жртвовања свиња, јагњади и коза јасно предају тежњу да се етиолошком причом оправда прво, а затим и свако следеће убиство животиње. У наредна три случаја приметимо да се прво убиство не посматра као жртва, нити се икако смешта у ритуални контекст, али се приказује као зачетак одређеног обичаја. Порфирије неретко пише о обичајима и веровањима одређених народа, не дајући своје мишљење о исправности поступка о ком говори или веродостојности извора који преноси. Нешто другачије се односи према овом случају. То није неочекивано, с обзиром на то да је питање почетака исхране месом као знака великог посрнућа људског рода средишња тема трактата *О уздржању од исхране месом*. Након што изложи ове кратке примере, Порфирије завршава примедбом да су то атичке приче о почецима убијања животиња, док се код других народа говори о другачијим узроцима таквих обичаја. Примећује, међутим, како се убијање животиња

најчешће доводи у везу са опасношћу попут заразе, сматрајући да су све такве приче испуњене безбожним или нечистим објашењима.¹⁴²

Abst 2.9.2 Τὴν μὲν γὰρ τῶν συῶν σφαγὴν ἀκουσίῳ ἀμαρτίᾳ Κλυμένης προσάπτουσιν, ἀπροαιρέτως μὲν βαλούσης, ἀνελούσης δὲ τὸ ζῶον. Διὸ καὶ εὐλαβηθέντα αὐτῆς τὸν ἄνδρα, ὡς παράνομον διαπεπραγμένης, Πυθῶδε ἀφικόμενον χρήσασθαι τῷ τοῦ θεοῦ μαντείῳ. Τοῦ δὲ θεοῦ τῷ συμβάντι ἐπιτρέψαντος, ἀδιάφορον λοιπὸν νομίσαι τὸ γιγνόμενον.

3. Ἐπισκόπῳ δὲ, ὅς ἦν ἔκγονος τῶν Θεοπρόπων, βουλευθέντι προβάτων ἀπάρξασθαι, ἐπιτρέψαι μὲν φασὶ τὸ λόγιον, σὺν πολλῇ δ' εὐλαβείᾳ. Ἔχει γὰρ οὕτως·

Οὗ σε θέμις κτείνειν οἴων γένος ἐστὶ βέβαιον,
ἔγγονε Θειοπρόπων· ὃ δ' ἐκούσιον ἂν κατανεύσῃ
χέρνιβ' ἔπι, θύειν τόδ', Ἐπίσκοπε, φημί δικαίως.

2. Они приписују клање свиња Клименином ненамерном преступу, јер је она случајно погодила и убила ту животињу. Зато, када се муж уплашио да је учинила нешто против правила, отишао је Питији да се посаветује са божанским пророчиштем. Пошто бог није замерио због тог случаја, убудуће су сматрали да је у реду ако се то догађа.

3. Када је Епископ, који је био потомак Теоπροпа, хтео да принесе прво јагње, пророчанство му, кажу, дозволи да то учини, али веома опрезно. Пророчанство гласи овако:

Није право убијати постојани род оваца, лозо Теоπροпа; шта се својом вољом сагне над судом очишћења, Епископе, кажем ти, с правом га жртвуј.

Желећи да покаже како Атињани убијање животиња правдају незнањем, гневом или страхом, Порфирије почиње од другде несачуване легенде о Климени и њеном убијању свиње. Није познато о којој Климени се овде говори, нити ко је био њен муж. Уколико посматрамо ову легенду као део традиције о Делфијском пророчишту, можемо рећи да га треба сврстати међу консултације без познатог питања (Fontenrose 1978, L146). Могуће је претпоставити да би питање било повезано са тиме шта треба чинити након оваквог преступа (Parke/Wormell 1956, 214). Ослобађање од кривице у овом случају односи се на два аспекта приче – најпре, Климена није намеравала да усмрти животињу, а пророчиште то затим и није сматрало преступом. Овај пример се свакако не односи искључиво на жрвоприношења, већ је јасно да се говори о клању свиња уопште. Другим речима, с обзиром на то да Делфи нису замерили Климени због случајног убиства свиње, остали су намерно наставили са том праксом. Осим тога, треба приметити да је ово једина од четири етиолошке легенде у којој се животиња ни на који начин не сматра одговорном за своју смрт.

Наредне епизоде говоре о начинима на које се убијање животиње оправдава или представља као нешто што није једнако убиству (Doniger/Smith 1989, 190). Порфирије преноси

¹⁴² Abst. 2.10.3 Καὶ παρὰ μὲν Ἀθηναίοις τοιαῦται κατὰ μέρος ἀποδίδονται αἰτίαι, ἄλλαι δὲ παρ' ἄλλοις λέγονται· πλήρεις δὲ πᾶσαι οὐκ εὐαγῶν ἀποδόσεων. Διμὸν δὲ οἱ πλεῖστοι αἰτιῶνται καὶ τὴν ἐκ τούτου ἀδικίαν. Διὸ γευσάμενοι τῶν ἐμψύχων ἀπήρξαντο καὶ τούτων, εἰωθότες τῆς τροφῆς ἀπάρχεσθαι.

два честа примера оваквог приступа. То је, с једне стране, пристанак животиње да буде усмрћена, а с друге кажњавање животиње-преступника (Doniger/Smith 1989, 193; 210). Први пример говори о Епископу, такође непознатом консултанту Делфијског пророчишта. Његово име, као и име рода из ког потиче, могу бити повезани са свештеничким дужностима.¹⁴³ Пророчанство изречено Епископу јасан је пример правдања убиства пристанком животиње. На овом месту можемо поменути Плутархову примедбу о жртвоприношењу из *Гозбених разговора* (Plut. *Quaes. Conv.* 729f). У оквиру расправе о обичајима у старини, износи се мишљење о развоју жртвоприношења слично Порфиријевом – најпре се говори како је у древности било безбожно и незаконито (ἔργον ἐναγὲς καὶ ἄθεσμον) убијати или јести животиње које никако не штете човеку. Затим су, приморани бројношћу животиња и њиховим уништавањем плодова, а уз дозволу Делфа, почели да их приносе на жртву. Међутим, и то се чинило тек након што би припремљена животиња дала свој наводни пристанак (μὴ σφάττειν, πρὶν ἐπινεῦσαι κατασπενδόμενον).¹⁴⁴ Наредни пример говори о кажњавању животиње као преступника.

Abst. 2.10.1 Αἴγα δ' ἐν Ἰκαρίῳ τῆς Ἀττικῆς Козу су прво убили у атичком Икариону, јер је ἐχειρώσαντο πρῶτον, ὅτι ἄμπελον ἀπέθρισεν. обрстила лозу.

Последњи пример у овом одељку односи се на једноставну легенду о првом убиству козе у атичкој деми Икариону или Икарији. Иако се овде не објашњава зашто је коза изазвала гнев Икаријаца, помињање лозе као и други извори о сличној легенди упућују нас на то да се радило о прекршају против Диониса. С обзиром на то да Порфирије не помиње ово божанство, нити назива лозу светом биљком, треба закључити да је овај кратак коментар читаоцу био довољан да разуме читав контекст догађаја. Може се такође претпоставити да је убиство козе овде представљено као почетак приношења те животиње Дионису. Осим тога, епоним деме о којој говоримо је Икарије, културни херој ког је Дионис упутио у тајне виноградарства. Због тога нема никакве сумње да се поменути догађај односи на Дионисов култ. У фрагменту *Еригоне* Ератостена из Кирене налази се стих Ἰκαριοῖ, τόθι πρῶτά περ εἰς τράγον ὠρχήσαντο (Eratosth. *Erig.* 4 F Rosokoki). Александра Розококи (Alexandra Rozokoki) повезује ову примедбу са Великим Дионисијама. Према речима Розококи, Ератостен је употребио локалну легенду или обичај како би се осврнуо на настанак трагичких надметања (Rozokoki 2017, 952–954). Лексикограф Паусанија помиње како је коза која је уништавала лозу постала награда у музичким такмичењима (Paus. *Lex.* α 161).¹⁴⁵

4.1.1.2 Буфонија и Диполије

У оквиру Порфиријевог излагања о прапочецима исхране месом због првог убиства касније жртвене животиње, налазе се два извештаја повезана са Диполијама, празником Зевса Полијеја. Диполије су се одржавале четрнаестог скирофориона,¹⁴⁶ на крају године (Harrington

¹⁴³ Познато је да су Теопрочи били род у Еретрији (Parke/Wormell 1956, 214).

¹⁴⁴ О пристанку жртвене животиње у ведској традицији, в. Doniger/Smith 1989, 210.

¹⁴⁵ Τὴν λυμαινομένην ταῖς ἀμπελοῖς αἴγα ἄθλον τῆς ὥδης προε<τί>θεντο (према издању Erbse 1950).

¹⁴⁶ У време преласка јуна у јул.

1912, 141; Burkert 1997, 154). Празник се обележавао на Акропољу, у оквиру теменоса Зевса Полиеја, североисточно од Партенона. У њему је откривен невелики храм са омањом централном структуром, која се тумачи као жртвеник (Simon 1983, 9).

Прво помињање овог празника код Порфирија представља последњи у низу од четири легендарна случаја усмрћивања појединачних врста животиња. За разлику од претходних кратких осврта на приче о првоубијеној свињи, јагњету и кози, Порфирије даје више података о првом убиству бика, помињући не само виновнике, већ и разлоге тог дела, време и место. На овај начин у *Abst.* 2.10.2 Порфирије преноси кратак, али целовит етиолошки мит о настанку буфоније, централне церемоније Диполија, када заједница приноси бика на жртву. Нешто касније, Порфирије цитира дугачак одломак Теофрастовог дела *О побожности*, у коме се чува значајно дужа и другачија легенда о Диполијама и буфонији. Разлика између две приче сачуване у *О уздржању*, као и њихова одступања од других извештаја о настанку Диполија и реалијама овог празника, тема су бројних радова истраживача грчке религије и атичких обичаја.

Други антички аутори такође говоре о буфонији и Диполијама, преносећи легенду о првом жртвовању бика као и извештаје о диполијским обичајима у Атини класичног и каснијег периода. Неретко се може наићи на примедбу да је у питању веома стар празник,¹⁴⁷ док се из описа жртвоприношења може закључити да је буфонија као ритуални комплекс сматрана необичном (Burkert 1997, 155). Неки аутори раздвајају извештаје о обичајима током Диполија од етиолошког мита о буфонији, док их други преносе заједно.¹⁴⁸ Тако Андротион пише да су Диполије веома стар празник, приликом ког је, како кажу, бик појео смесу од житарица спремљену за жртвовање, након чега га је човек по имену Таулон убио секиром (Androt. *DFGH* F13).¹⁴⁹ Андротионов навод понавља се и у лексикону *Суда* (*Suda*, β 474). Паусанија раздваја мит од описа празника. Најпре преноси да се дарови остављају на жртвенику Зевса Полиеја. Затим се бик којег су чували за ту прилику пусти да долута до жртвеника и окуси припремљене плодове. Тада свештеник којег називају бикоубицом усмрти животињу секиром, одбаци оружје и бежећи напусти скуп, а остали осуде секиру за преступ (Paus. 1.24.4).¹⁵⁰ Недуго затим, Паусанија помиње како је у време Ерехтејеве владавине бикоубица први пут усмртио бика, а потом побегао из земље. У Атини је за убиство осуђена секира и од тада постоји такав обичај (Paus.

¹⁴⁷ Као пример овога често се наводи *Ag. Nub.* 984–985.

¹⁴⁸ Подробнији преглед свих верзија приче о буфонији може се видети у Protz 1897, 188–191.

¹⁴⁹ Βουφόνια ἑορτὴ Ἀθηναίων πάνυ ἀρχαία· ἐν γὰρ τοῖς Διπολίοις φασὶ βοῦν τὸ τόπανον καταφαγεῖν τὸ παρεσκευασμένον πρὸς τὴν θυσίαν· Θαύλωνα δὲ τίνα ὡς εἶχε πελέκει ἀποκτεῖναι τὸν βοῦν, καθὰ καὶ Ἀνδροτίων μέμνηται διὰ τῆς τετάρτης.

¹⁵⁰ τοῦ Διὸς τοῦ Πολιέως κριθὰς καταθέντες ἐπὶ τὸν βωμὸν μεμιγμένας πυροῖς οὐδεμίαν ἔχουσι φυλακὴν· ὁ βοῦς δὲ, ὃν ἐς τὴν θυσίαν ἐτοιμάσαντες φυλάσσουσιν, ἄπτεται τῶν σπερμάτων φοιτῶν ἐπὶ τὸν βωμὸν· καλοῦσι δὲ τίνα τῶν ἱερέων βουφόνον, ὃς κτείνας τὸν βοῦν καὶ αὐτὴ τὸν πέλεκυν ῥίψας—οὕτω γὰρ ἐστὶν οἱ νόμος—οἶχεται φεύγων· οἱ δὲ ἄτε τὸν ἄνδρα ὃς ἔδρασε τὸ ἔργον οὐκ εἰδότες, ἐς δίκην ὑπάγουσι τὸν πέλεκυν.

1.28.10).¹⁵¹ У Сваковрсним приповестима Елијан преноси да се, након што се бик закоље, свако од учесника криви за део убиства, а на крају се осуди нож (Ael. VH 8.3).¹⁵²

У наредном делу овог поглавља наводимо варијанте легенде о буфонији сачуване у делу *О уздржању од исхране месом*. Затим посвећујемо пажњу одликама сваке од ових приповести, њиховим међусобним одступањима и тумачењу њихових елемената.

Abst. 2.10.2 Βοῦν δὲ Δίομος ἔσφαξε πρῶτος, Бика је прво убио Диом, кад је био свештеник
ἱερεὺς ὢν τοῦ Πολιέως Διός, ὅτι τῶν Διπολίων Зевса Полиеја јер је, током празника
ἀγομένων καὶ παρεσκευασμένων κατὰ τὸ πάλαι Диполија, кад се плодови спремају по древном
ἔθος τῶν καρπῶν ὁ βοῦς προσελθὼν ἀπεγεύσατο обичају, бик пришао и појео свету жртвену
τοῦ ἱεροῦ πελάνου· συνεργοὺς γὰρ λαβὼν τοὺς смесу. Диом усмрти бика, након што му у
ἄλλους ὅσοι παρῆσαν, ἀπέκτεινε τοῦτον. помоћ притекоше сви присутни.

Прва прича из дела *О уздржању* непосредно повезује обичај убијања бика са празником Диполија. Сваки елемент ове легенде недвосмислено представља објашњење одређених аспеката Диполија, али не и свих делова овог празника – не помиње се ниједан обичај који се не би могао повезати са наизглед реалистичним догађајем и имати рационално објашњење.¹⁵³ Већ од почетка описа у у *Abst. 2.10.2* јасно је због чега се буфонија одиграва током Диполија и зашто је обавља Зевсов свештеник – инцидент са убиством догађа се у току тог празника, а кривац је означен као свештеник Зевса Полиеја. Да се не казује чијем култу припада први бикоубица, из Диомовог имена било би јасно да је реч о Зевсовом свештенику. Ово име се не понавља у другим верзијама ове приче,¹⁵⁴ као ни у имену родова повезаних са приношењем жртве о Диполијама.¹⁵⁵ На основу тога могло би се претпоставити да Зевсов свештеник у овој варијанти легенде и нема име до оног које га означава као Зевсовог свештеника. Као и у поменутој легенди о првоубијеној кози, и овде се наглашава да је насиље последица жртвиног безбожног поступка. Учешће других грађана у буфонији налази свој пралик у онима који су притекли Диому у помоћ. Овиме се, како изгледа, оно што ћемо касније видети као расподелу и ослобађање од кривице, објашњава као природна реакција људи у опасној ситуацији – видевши да се свештеник устремљује на бика, посматрачи му помажу и заједно савладавају животињу.

¹⁵¹ Ἀθηναίων βασιλεύοντος Ἐρεχθέως, τότε πρῶτον βοῦν ἔκτεινεν ὁ βουφόνος ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοῦ Πολιέως Διός: καὶ ὁ μὲν ἀπολιπὼν ταύτη τὸν πέλεκυν ἀπῆλθεν ἐκ τῆς χώρας φεύγων, ὁ δὲ πέλεκυς παραυτίκα ἀφείθη κριθεὶς καὶ ἐς τόδε ἀνὰ πᾶν ἔτος κρίνεται.

¹⁵² ὅτι Ἀττικὸν τοῦτο τὸ ἔθος, ὅταν ὁ βοῦς ἀποσφαγῆ, τῶν μὲν ἄλλων ἀποψηφίζονται, κρίνοντες ἕκαστον ἐν τῷ μέρει φόνου: καταγινώσκουσι δὲ τῆς μαχαίρας, καὶ λέγουσι ταύτην ἀποκτείνει αὐτόν. καὶ ἐν ἧ ταῦτα ἡμέρα δρῶσι, Διπόλια τὴν ἑορτὴν καλοῦσι καὶ Βουφόνια.

¹⁵³ На пример, изостављено је оживљавање бика, значајан део верзије у *Abst. 2.29–30*.

¹⁵⁴ Изузев друге верзије сачуване код Порфирија, што ћемо покушати да објаснимо касније.

¹⁵⁵ То су, пре свега, Таулоници, према имену бикоубице ког помиње Андروتсион. Други родови се помињу у оквиру Теофрастове приче у *Abst. 2.29–30*.

Једноставност и целовитост ове легенде утицале су на то да се она понекада сматра варијантом старијом од Теофрастове приче у *Abst.* 2.29–30 (Stengel 1893, 492).¹⁵⁶ Ово, међутим, не мора бити исправно. Потпуна уређеност приповести о Диому, насупрот неочекиваним обртима и вишеслојном заплету Теофрастове верзије, може указивати и на супротно – да се у *Abst.* 2.10.2 преноси млађе, сажетије и уређеније објашњење. Теофраст описује изузетно сложен комплекс ритуалних радњи, које су се још у антици доживљавале као наслеђе велике древности (Parke 1977, 165; Simon 1983, 11). Разлике у садржају двеју легенди постаће очигледне након навођења наредног фрагмента, из Теофрастовог дела *О побожности*. Пре тога, међутим, треба нагласити да етиологија буфоније у причи о Диому служи да објасни због чега је буфонија део Диполија,¹⁵⁷ док Теофрастова приповест говори о настанку буфоније и свих њених делова, а Зевсов празник је готово неважан (уп. Prott 1897, 193).

Abst. 2.29–30. Τὸ γὰρ παλαιόν, ὡς καὶ πρόσθεν ἐλέγομεν, καρπὸς τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρώπων θυόντων, ζῶα δὲ οὐ, οὐδὲ εἰς τὴν ἰδίαν τροφήν καταχρωμένων, λέγεται κοινῆς θυσίας οὔσης Ἀθήνησιν Δίομον ἢ Σῶπατρόν τινα, τῷ γένει οὐκ ἐγχώριον, γεοοργοῦντα δὲ κατὰ τὴν Ἀττικὴν, ἐπεὶ πελάγους τε καὶ τῶν θυλημάτων ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιῶν ἀπ’ ἔργου τὰ μὲν κατέφαγεν τὰ δὲ συνεπάτησεν, αὐτὸν δ’ ὑπεραγανακτῆσαντα τῷ συμβάντι, πελέκεως τίνος πλησίον ἀκονωμένου, τοῦτον ἀρπάξαντα, πατάξαι τὸν βοῦν. 2. Τελευτήσαντος δὲ τοῦ βοός, ὡς ἔξω τῆς ὀργῆς καταστάς συνεφρόνησεν οἷον ἔργον ἦν εἰργασμένος, τὸν μὲν βοῦν θάπτει, φυγὴν δὲ ἐκούσιον ἀράμενος ὡς ἡσεβηκῶς, ἔφυγεν εἰς Κρήτην. 3. Αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης, ἐπερωτῶσι κοινῇ τὸν θεὸν ἀνεῖλεν ἡ Πυθία τὸν ἐν Κρήτῃ φυγάδα ταῦτα λύσειν, τὸν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ἧπερ ἀπέθανε θυσία λῶρον ἔσεσθαι γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν. 4. Ὅθεν ζητήσεως γενομένης καὶ τοῦ [Σωπάτρου] μεταίτιου τῆς πράξεως ἀνευρεθέντος, Σῶπατρος νομίσας τῆς περὶ αὐτὸν δυσκολίας ἀπαλλαγῆσεσθαι ὡς ἐναγοῦς ὄντος, εἰ

1. У старини, као што сам већ раније рекао, када су људи боговима приносили плодове, а не животиње, а нису их ни користили за своју исхрану, прича каже да је у Атини, за време заједничког жртвоприношења, неком Диому или Сопатру, који није био Атињанин, али је обрађивао земљу у Атици, пошто су на столу, на очиглед свих, лежали смеса од меда и жртвени колачи, да их принесе боговима, дошао један бик са поља и један део тога појео, а други изгазио. Разгневивши се због тог догађаја, овај узме једну секиру, јер ју управо оштрио у близини, па закоље бика. 2. Кад је бик издахнуо, човека напусти гнев и он схвати шта је учинио, па сахрани бика и побеже на Крит, прихвативши својевољно изгнанство, јер је се безбожно понео. 3. Када су почеле жеге и настале страшне суше, затражише у име заједнице савет од бога, а Питија им откри да ће то решити бегунац и да ће, након што казне убицу, а мртвог врате жртвом у каквој је и умро, тад бити боље онима који се не суздрже, већ окусе од мртвог. 4. Кад се одвила потрага, а кривац нађен, Сопатер помисли да ће се

¹⁵⁶ Како видимо у цитираном раду, Паул Штенгел (Paul Stengel) следи Јакоба Бернајса (Jacob Bernays) и В. С. Тојфела (W. S. Teuffel) када причу о Диому назива *die alte Sage*.

¹⁵⁷ Ово такође важи за причу о Таулону, с обзиром на то да су веома сличне.

κοινή τοῦτο πράξειαν πάντες, ἔφη πρὸς τοὺς αὐτὸν μετελθόντας, δεῖν κατακοπῆναι βοῦν ὑπὸ τῆς πόλεως. 5. Ἀπορούντων δὲ τίς ὁ πατάξων ἔσται, παρασχεῖν αὐτοῖς τοῦτο, εἰ πολίτην αὐτὸν ποιησάμενοι [καί] κοινωνήσουσι τοῦ φόνου. Συγχωρηθέντων οὖν τούτων, ὡς ἐπανῆλθον ἐπὶ τὴν πόλιν, συνέταξαν οὕτω τὴν πράξιν, ἥπερ καὶ νῦν διαμένει παρ' αὐτοῖς. 30. Ὑδροφόρους παρθένους κατέλεξαν· αἱ δ' ὕδωρ κομίζουσιν, ὅπως τὸν πέλεκυν καὶ τὴν μάχαιραν ἀκονήσουσιν. Ἀκονησάντων δὲ ἐπέδωκεν μὲν τὸν πέλεκυν ἕτερος, ὁ δ' ἐπάταξε τὸν βοῦν, ἄλλος δ' ἔσφαξεν· τῶν δὲ μετὰ ταῦτα δειράντων, ἐγέυσαντο τοῦ βοῦς πάντες. 2. Τούτων δὲπραχθέντων τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοῦς ράψαντες καὶ χόρτω ἀπογκώσαντες ἐξάνεστησαν, ἔχοντα ταῦτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχε σχῆμα, καὶ προσέζευξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ. 3. Κρίσιν δὲ ποιούμενοι τοῦ φόνου πάντας ἐκάλουν εἰς ἀπολογίαὺν τοὺς τῆς πράξεως κοινωνήσαντας. Ὦν δὴ αἱ μὲν ὑδροφόροι τοὺς ἀκονήσαντας αὐτῶν ἠτιῶντο μάλλον, οἱ δὲ ἀκονήσαντες τὸν ἐπιιδόντα τὸν πέλεκυν, οὗτος δὲ τὸν ἐσφάξαντα, καὶ ὁ τοῦτο δράσας τὴν μάχαιραν, καθ' ἣς οὔσης ἀφώνου τὸν φόνον κατέγνωσαν. 4. Ἀπὸ δ' ἐκείνου μέχρι τοῦ νῦν αἰεὶ τοῖς Διπολίσις Ἀθήνησιν ἐν ἀκροπόλει οἱ εἰρημένοι τὸν αὐτὸν τρόπον ποιοῦνται τὴν τοῦ βοῦς θυσίαν. Θέντες γὰρ ἐπὶ τῆς χαλκῆς τραπέζης πέλανον καὶ ψαιστά, περιελάνουσι τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὧν ὁ γευσάμενος κόπτεται. 5. Καὶ γένη τῶν ταῦτα δρώντων ἔστι νῦν· οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ πατάξαντος Σωπάτρου Βουτύποι καλούμενοι πάντες, οἱ δ' ἀπὸ τοῦ περιελάσαντος Κεντριάδαι· τοὺς δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπισφάξαντος Δαιτροὺς ὀνομάζουσιν διὰ τὴν ἐκ τῆς κρεανομίας γιγνομένην δαῖτα. Πληρώσαντες δὲ τὴν βύρσαν, ὅταν πρὸς τὴν κρίσιν ἀχθῶσιν, κατεπόντωσαν τὴν μάχαιραν.

Од почетка овог одломка примећује се да Зевсов празник нема велики значај за причу о првом жртвоприношењу – аутор говори да се радило о државном празнику када су се приносили дарови боговима, али се ни том приликом, нити касније, не помиње Зевс Полиεј.

ослободити тог гнева против себе, јер је обележен крвопролићем, ако сви заједно учине то исто, и рече својим прогонитељима да град треба да закоље бика. Кад су упитали ко ће замахнути секиром, он им понуди да то буде он, ако га учине грађанином и буду учествовали у убиству. Они пристану, и кад дођоше до града уредише обред онако како и сад код њих опстаје. 30. 1. За водоноше су изабрали девојке. Оне носе воду за оштрење секире и мача. После оштрења, један дода секиру, други убоде вола, а трећи га доврши. Након што су одрали вола, сви су јели његово месо. 2. Када то урадише, зашију његову кожу, напуне је сламом и усправе, а та кожа има исти облик као што је имала и животиња, па је упрегнуше, као да ради. 3. На суђењу за убиство позваше да се бране све који су учествовали у обреду. Од њих, водоноше окривише оштраче оружја, оштрачи оног ко је додао секиру, а он овог који је заклао бика, а тај окриви нож, али нож је био нем, па осудише њега. 4. Од тада па до данас увек за време Дипилеја у Атини на акропољу поменути људи на исти начин приносе бика на жртву. Положивши на бронзани сто жртвену смесу и колач, они пуштају изабране бикове, од којих се посече онај који окуси жртву. 5. И данас постоји род оних који су ово први урадили. Сви потомци Сопатра, првог убице, зову се Волобије, род оног ко је дотерао бика се зове Подбадала; Потомство оног који је заклао бика зову се Гозбеници, због гозбе која је настала након поделе меса. Након што напуне кожу и оду на суђење, осуди се нож.

Једина веза са овим божанством јесте кратка примедба у другој половини легенде, када се буфонија повезује са Диполијама. На основу тога можемо закључити да у овој верзији приче реч није о Зевсовом празнику, већ о сложеном ритуалу са убијањем и оживљавањем бика (Harrington 1912, 144). На почетку такође примећујемо да Порфирије представља протагонисту ове легенде као Диома или Сопатра, али се он у остатку приповести помиње само као Сопатер. Може се претпоставити да фраза Δίωμα ἢ Σώπατρόν τινα не потиче од Теофраста, већ од Порфирија и да представља његов начин да повеже ову причу са претходно изложеном легендом о Диомовом бикоубиству. Другим речима, у том случају би јунак Теофрастове приповести био је Сопатер, а Порфирије би, разумевајући да се ради о једном празнику и примећујући неслагање, покушао да превазиђе разлику у именима првоубица. Осим тога, на почетку излагања може се приметити наглашавање Сопатровог неатичког порекла. Овај податак нема нарочит значај за легенду о Сопатру, осим ако се тумачи у вези са његовим каснијим преступом, односно као део двоструке изолације из заједнице због проливања крви – најпре се помиње како виновник никада није био део заједнице, а затим се додатно изолује бекством из Атике.

У *Abst.* 2.29.4, када Сопатер услови Атињане да га учине грађанином уколико им помогне да зауставе сушу, поново се помиње његов статус метека. На том месту, пред читаоцима је необична ситуација – како би остварио корист и учинио чланове заједнице подједнако кривим као што је сам, ухваћени кривац, наизглед, заповеда онима које је унесрећио. Уколико ово не посматрамо као опис ритуала, можемо рећи да се ради о неочекиваном и у извесној мери лукавом поступку. Са становишта обреда, међутим, могуће је приметити да Сопатрово учешће у обнови бикоубиства представља легендарни пралик убичине поновне интеграције у заједницу, док је заједничко убиство пример мотива поделе кривице.

Повод за убиство бика у причи о Сопатру не разликује се од других варијанти ове легенде, али се у овом случају наглашава да је убица то учинио у гневу, секиром која му је била при руци јер се оштрила у близини. На овом месту јасно се види једна од основних одлика Теофрастове приповести – догађај који се у другим извештајима представља само као чињеница, овде добија литерарну обраду и описује све, од стања у ком се протагониста налазио пре и после убиства (ὑπεραγανακτήσαντα τῷ συμβάντι и ἔξω τῆς ὀργῆς καταστάς), па до одговора на питање одакле му секира. Исто тако, истиче се и опис Сопатровог погледа на убиство након што је гнев ишчирио – συνεφρόνησεν οἷον ἔργον ἢν εἰργασμένος.

Сопатров одлазак у критско изгнанство Буркерт наводи као пример ритуалног бекства ради изолације из заједнице након проливања крви (Burkert 1997, 157), док се код Карла Мојлија (Karl Meuli) овај елемент легенде посматра као искупљење за убиство, слично каснијем осуђивању ножа (Meuli 1946, 276). О сличним обредима читамо и код других аутора класичне старине. Познат је пример тенедског жртвоприношења Дионису Људомори, о којем смо говорили у поглављу 3.2. У том обреду онај који је заклао жртвено теле бежи ка мору, док се

грађани бацају на њега каменицама (Ael. NA 12.34).¹⁵⁸ Диодор са Сицилије говори о оваквом обичају код Египћана. Приликом припреме за балсамовање, службеник са титулом *παρασχιότης* засеца тело на указаном месту нарочитим ножем. Одмах након тога, даје се у бег, док се присутни на њега бацају каменицама. Диодор објашњава овај обичај као последицу забране примене силе против човека из исте филе (Diod. Sic. 1.91.4). Плутарх преноси да се церемонија са бекством и гоњењем (*φυγή καὶ δίωξις*) одиграва и у Орхомену, током Дионисовог празника (Plut. *Quaest. Graec.* 299f–300a). У Хамелеонтовом фрагменту сачуваном код Атенаја, Дионисов слуга се назива *βούτυπος* (Chamael. 34F *ap.* Ath. 456c). Након што пошаст захвате Атику, а грађани се обратe Аполону у Делфима, читаоцима се пружају објашњења многих каснијих елемената приче. Тако се делфијским пророчанством најављују и са етиолошког становишта расветљују неочекивани поступци у оквиру обреда буфоније, али и уобичајена конзумација меса жртвене животиње. С обзиром на то да се и у оквиру Теофрастовог дела *О побожности* заступала мисао о првобитном уздржавању од убијања животиња и исхране њиховим месом, укључивање божанског гласа у сложено излагање разлога за прво убиство и конзумацију меса не треба сматрати неочекиваним. На овај начин, годишње убијање бика правда се не само божанском равнодушношћу према таквом поступку, као у случају приче са Епископом, већ и божанским саветом за спасавање читавог народа.

На овом месту треба обратити пажњу на велику разлику између Теофрастове верзије и других варијанти приче о првом бикоубиству, у вези са сведоцима убиства. Према легенди о Диому, сви су учествовали у убиству, јер су се налазили у близини, те су притекли у помоћ свештенику. У обредима са гоњењем приписаним Египћанима, Орхомењанима и Тенеђанима, грађани не учествују у преступу, али присуствују када се он догађа, због чега се потом и симулира кажњавање. Прича о Сопатру се у том смислу значајно разликује. Почетак легенде не говори да је Сопатер био сам када се убиство одиграло, али његови даљи поступци могу указивати на то, нарочито скривање тела и својевољно изгнанство. Посланство у Делфе, међутим, сасвим јасно казује да Атичани нису били свесни Сопатровог престапа (Stengel 1893, 492). Глад и суша не постоје у другим верзијама приче о првоубици, док их овде видимо као казну за преступ и покретаче остатка радње. Овакви окидачи свакако би били излишни у верзијама где постоје сведоци убиства или се преступник одмах кажњава. Сопатрово суочавање са гонитељима, о којем смо и раније говорили, уједно представља испуњење пророчанства и етиологију заједничког учешћа у буфонији. С обзиром на то да Питијине речи садрже само препоруку у вези са конзумацијом меса, Сопатрово лукавство појављује се као узрок сложености буфоније.

Опис низа којим су се Атичани припремили за убијање другог бика представља, може се рећи, најзначајнију разлику између Теофрастове и осталих легенди о буфонији. Није тешко опазити да се ради о веома сложеном начину да се појединац ослободи кривице. Ослобађање

¹⁵⁸ Τενέδιοι δὲ τῷ ἀνθρωπορραίστη Διονύσῳ τρέφουσι κύουσιν βούην, τεκοῦσαν δὲ ἄρα αὐτὴν οἷα δήπου λεχῶ θεραπεύουσι. τὸ δὲ ἀρτιγενὲς βρέφος καταθύουσιν ὑποδήσαντες κοθόρνους. ὃ γε μὴν πατάζας αὐτὸ τῷ πελέκει λίθοις βάλλεται δημοσίᾳ, καὶ ἔστε ἐπὶ τὴν θάλατταν φεύγει.

отпочиње расподелом улога у припреми и извршењу насиља, како би сваки учесник био одговоран за што мањи део поступка. Затим се учесници, изведени пред суд, одричу својих фрагмената одговорности, преносећи их на следећег суграђанина у низу и, напослетку, на оружје. У делу Карла Мојлија, али и каснијој литератури, овај поступак се карактерише као комедија невиности (*Unschuldskomödie*), с обзиром на своју привидну апсурдност (Meuli 1946, 276). Низови којима се ослобађа од кривице представљају фолклорни мотив који се проналази и у културама веома удаљеним од грчког света (*TMI Z.49.11*). Тако се међу народним причама Утараканда налази приповест о кози на коју се срушио лоше саграђен зид. Када је краљ покушао да казни власника зида, он је окривио зидара, зидар шегрта који је мешао малтер, шегрт водоношу јер је улио сувише течности, водоноша полицајца који га је уплашио и учинио да улије превише воде. Након сложеног низа обрта, за пад зида окривљен је и кажњен сам краљ (Upreti 1894, 155). У оквиру збирке шалјивих народних прича Индије, налазимо сличну приповест о грађевини која се срушила и убила више људи. Низ ослобађања од кривице укључује власника грађевине, зидара, мешаче малтера, цигларе, дрвосече и краљевске коњанике, а за крајњег кривца прогласе се лепе жене које су одвукле пажњу коњаника (Shankar 1924, 155–157). Атински приступ оваквом низу ослобађања од кривице укључује судски процес и осуђивање предмета, што је, могло би се рећи, у складу са атинским уређењем и обичајима (Meuli 1946, 276).

Поред дељења кривице, необичан део буфоније је и обред оживљавања бика. У склопу ове приповести, пуњење коже и подизање бика, а затим његово упрезање, представљени су као испуњење Питијиног пророчанства о усправљању мртвога, односно поступак којим се грађани искупљују за убиство и ослобађају пошаста. У том смислу, може се посматрати као циљ комплекса радњи које се одвијају од почетка церемоније. Многи истраживачи у овом поступку виде најважнији елемент читаве церемоније, који се, према појединим тумачењима, односи на крај жетве и рађање нове године. Са тог становишта се може посматрати и чињеница да се легендарна прва буфонија одвила ради обезбеђивања рода. У складу са тиме је, свакако, опис упрезања бика – њиме се нарочито наглашава да је првоубијена животиња била радна, што је на почетку пасуса тек поменуто (τῶν βοῶν τις εἰσιῶν ἀπ' ἔργου).¹⁵⁹ Према Мојлијевој анализи овог описа, Теофраст преноси верзију која би могла да представља, пре свега, етиологију оживљавања бика, док се друге варијанте приче не односе на овај аспект буфоније (Meuli 1946, 276). Уколико се подсетимо приче о Диому или Таулону, видећемо да се оживљавање заиста спомиње само у Порфиријевом делу.

Након испуњења пророчанства, наш извор пише о ономе што назива савременим обредом у Атини. Могуће је да се ова примедба односила на Теофрастово време, не на Порфиријево. На основу Паусанијиних извештаја, може се претпоставити да се ова церемонија одигравала и у другом веку нове ере (Paus. 1.24.4; 1.28.10), али то не говори ништа о њеном даљем развоју. У поглављу *Abst.* 2.30.4, буфонија и Сопатрова легенда први пут се доводе у везу са Диполијама и обредним суђењем у оквиру тог празника. Ничим се не указује на повезаност

¹⁵⁹ Другим речима, у овој верзији говори се о убиству вола.

Зевса заштитника полиса са претходно описаним легендарним збивањима. Веза би могла да се уочи у значају обреда за опстанак заједнице обезбеђивањем плодне године, због чега би се могло рећи да су и буфонија и Зевс Полиеј на изванредан начин повезани са заштитом полиса. Осим тога, међутим, тешко је увидети другачију повезаност. Када описује каснији начин одржавања Диполија, аутор помиње како се животиње пуштају у теменос, где једна од њих окуси од жртвене смесе и тиме саму себе осуди на жртвовање. На овај начин, у оквиру само једног елемента ове сложене церемоније, видимо двоструко оправдавање жртвоприношења кривицом животиње. Прво оправдање налазимо у етиолошкој легенди о грешци вола ког је убио Сопатер, а друго у годишњем поступку Атињана. Другим речима, како би се оправдало понављање обреда, у овом случају није био довољан први преступ животиње, већ се он морао приређивати сваке године.

Верзија приче о буфонији сачувана код Порфирија даље говори о родовима чији су легендарни праоци учествовали у првој ритуалној буфонији. Према овим наводима, имена тих родова (Βούτυποι, Κεντρίαδαί, Δαιτροί) не потичу од предачких имена, већ њихових улога у убијању другог бика. На овом месту се, пре свега, срећемо са питањем родова и њихових ритуалних задужења. Познати су бројни примери свештеничких функција или култова спојених са одређеним родовима – није тешко сетити се везе елеусинског култа и рода Еумолпида, а посведочено је преношење различитих култних задужења и међу члановима мање познатих родова (Kearns 1989, 68–70; Parker 1996a, 58). Такви родови, пре свега, носе имена по легендарном претку или по функцији коју обављају у неком ритуалу, налик именима поменутих у овом Порфиријевом одломку (Parker 1996a, 57). Разматрања у вези са именима Βούτυποι, Κεντρίαδαί и Δαιτροί усмерена су, пре свега, ка покушајима да се утврди представљају ли ови називи заиста одвојене родове или се ипак ради о ритуалним функцијама које обављају чланови одређених родова, познатих под другим именима. Друга могућност се чини вероватнијом, нарочито ако се узме у обзир постојање рода Таулонида, потомака бикоубице Таулоне, из чијих редова би се могле попуњавати свештеничке функције у Диполијама (Parker 1996a, 299, 320). Хесијиде преноси да Βούτυποι потичу од Таулонида (Hsch. β 998, 999), док се код Клидема чува податак да су Βούτυποι и Μάγειροι, који се могу поистоветити са Δαιτροί, заправо свештеничке функције које испуњавају чланови рода Керика (Clid. 17F DFGH).¹⁶⁰ У овим наводима не видимо род Κεντρίαδαί, за који Роберт Паркер (Robert Parker) сматра да би, од три такозвана рода, најпре могао да одговара одвојеном роду (Parker 1996a, 300). Закључак ове врсте, међутим, не може се донети на основу тога што се Κεντρίαδαί у изворима не повезују са другим родовима.

4.1.2 Сакрална иконографија

Наредни одељак рада посветићемо Порфиријевом делу *О статуама*, издвајајући фрагменте у којима аутор говори о грчким божанствима и њиховој иконографији. Као што смо

¹⁶⁰ Ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρικὴ, μαθεῖν ἐστὶν ἐκ τῶν Ἀθήνησι Κηρύκων· οἶδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν, ὡς φησι Κλείδημος ἐν Πρωτογονίας πρώτῳ.

поменули у уводу овог рада, сачуване делове трактата *О статуама* у највећој мери чине низови алегоријских тумачења визуелних представа грчких и египатских божанстава.¹⁶¹ Порфиријеви коментари, поред свог значаја за изучавање алегоријског тумачења уметности, представљају и описе одређених иконографских типова. У вези са тим, важно је имати на уму да Порфирије не говори о одређеним приказима божанстава, већ о одабраним елементима, карактеристичним за приказе појединих божанстава (Viltanioti 2017, 68). У наредном делу истраживања настојаћемо да разјаснимо о којим аспектима иконографије Порфирије говори, док ћемо се у мањој мери посвећивати ауторовим тумачењима тих елемената. Не наводимо фрагменте посвећене Порфиријевом тумачењу имена и сродничких односа божанстава, иако њиховом тумачењу приступа на исти начин као и коментарисању иконографије.¹⁶²

Пре него што приступимо разматрању одабраних фрагмената дела *О статуама*, морамо поменути такозване *δυνάμεις*, које овде преводимо као *силе*. Према Порфиријевом каталогу богова можемо видети да се готово са сваким божанством повезује једна сила, или варијанта неке силе. Постоје богови који се не асоцирају ни са једном силом, али је немогуће утврдити због чега – најпре, није јасно да ли је то одлика оригиналног садржаја трактата *О статуама* или је у питању последица фрагментарности дела и избора аутора који преносе фрагменте. У излагању које следи такође ћемо приметити да је употреба термина *δύναμις* наизглед недоследна и неуједначена. Неки богови се непосредно повезују са одређеном силом – тако је Кора плодносна сила или сила у којој се садржи семе, Темидом се назива сила која узрокује казивање будућности и судбине, Океаном се зове водотворна сила и тако даље. Други богови се, међутим, називају симболима одговарајућих сила. Примери су Атис и Адонис, названи симболима силе која утиче на цветање и силе повезане са одсецањем зрелих плодова, затим Ејлејтија, овде симбол моћи рађања. Може бити да се божанства називају симболима неке силе када се божанским именима називају статуе богова – у том случају би, на пример, статуа Ејлејтије означавала моћ рађања.¹⁶³ Поистовећивање богова са силама или називање сила именима богова би се у том случају односило на богове, не на њихове приказе. Оваква разлика се, међутим, не може доследно испратити у очуваном тексту. Тумачење отежава и то што је фразеологија у вези са описивањем сила и њиховим додељивањем божанствима некада непрозирна (Viltanioti 2017, 65).¹⁶⁴ Иако не треба очекивати да је оригинал представљао сасвим лако штиво, ипак ваља претпоставити да је Порфиријев дидактички спис у извесној мери био систематичан у излагању и доследан у изразу. Због тога је разумно претпоставити да се поменуте тешкоће могу приписати начину на који је сачувани садржај дела *О статуама* изабран и пренет.

¹⁶¹ Фрагменти са низовима иконографских типова и њиховим кратким тумачењима у англојезичној литератури некада се називају *litany of deities* (Viltanioti 2017, 64).

¹⁶² Попут фрагмената 355 и 356F, где се говори о етимологији и симболици Хериног и Летиног имена.

¹⁶³ Одређени делови божанских представа се доследно и на разумљив начин називају симболима одговарајуће силе, њеног дејства или нечег сличног. Тако се длаке на Силеновим ногама називају симболом густине доњих слојева ваздуха.

¹⁶⁴ Дobar пример је: τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθόνιας δυνάμεως (357aF).

Simul. 357aF. Καὶ τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθόνιας δυνάμεως Ἔστια κέκληται, ἥς ἄγαλμα παρθενικὸν ἐφ' ἑστίας πυρὸς ἰδρυμένον· καθὸ δὲ γόνιμος ἢ δύναμις, σημαίνουσιν αὐτὴν γυναικὸς εἶδει προμάστου. τὴν δὲ Ῥέαν προσεῖπον τὴν τῆς πετρῶδους καὶ ὀρείου γῆς δύναμιν, τὴν δὲ Δήμητραν τὴν τῆς πεδινῆς καὶ γονίμου, ἢ Δημήτηρ δὲ τὰ μὲν ἄλλὰ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχει τῆ Ῥέα, διενήνοχε δὲ ὅτι αὕτη κυεῖ τὴν Κόρην ἐκ Διός, τουτ' ἐστὶ τὸν κόρον ἐκ τῶν φρυγανωδῶν σπερμάτων, διὸ καὶ κατέστεπται τὸ βρέτας αὐτῆς τοῖς στάχυσιν, μήκωνές τε περὶ αὐτὴν τῆς πολυγονίας σύμβολον.

У фрагменту 357a Порфирије набраја богиње које представљају различите аспекте хтонске силе. Деметра и Реја се овде представљају као изрази у некој мери супротних видова хтонске силе, тј. равног и плодног тла насупрот каменитој, планинској земљи. Порфирије затим додаје примедбу о једнакости тих видова хтонске силе у сваком погледу, осим када се ради о плодотворности – то је особина Деметре, равне и плодне земље, јер је она извор ситости. Овде се Корино име повезује са речју *κόρος* и појмом обиља. Појмом *φρυγανώδεις* Порфирије напомиње да Кора не представља плодносно дрвеће, већ да се за њу везује искључиво биље које расте при земљи и користи се за исхрану, попут пшенице. Стабљике пшенице и макови уобичајен су елемент Деметрине иконографије (Stroud 1965, 23). Могуће их је, међутим, повезати и са Кором – када се две богиње приказују раздвојено, њихови атрибути могу се подударати (Merker 2000, 43).

Није једноставно протумачити примедбе у вези са Хестијом. Порфирије најпре поистовећује ову богињу са аспектом хтонске силе који назива *τὸ ἡγεμονικόν*. Тешко је бити сигуран шта Порфирије подразумева под овим појмом. Употребљени израз може се тумачити на више начина – на пример, можемо претпоставити да је у питању главни аспект хтонске силе или нешто што покреће све друге видове ове силе. Појам *τὸ ἡγεμονικόν* чест је у стоичкој терминологији, као што је случај у Хрисиповим списима. У психолошким фрагментима, говори се да је *τὸ ἡγεμονικόν* разумски део душе (SVF 2. Chrys. 839F), је то највиши део душе, одакле проистиче њених седам делова (SVF 2. Chrys. 836F), да то начело гледа очима и слуша ушима (SVF 2. Chrys. 857F)¹⁶⁵ и томе слично. У погледу космологије, извори преносе да Хрисип поистовећује *τὸ ἡγεμονικόν* са небом, а Клеант са сунцем (SVF 2. Chrys. 644F).¹⁶⁶ Поређење са стоичким *τὸ ἡγεμονικόν* би могло да укаже на својства или функције начела које је Порфирије

¹⁶⁵ Налик прани у *PU 3.5 cakṣuḥśrotre mukhanāsikābhyaṁ prāṇaḥ svayaṁ prātiṣṭhate*. Човек делује праном на свет кроз седам отвора на глави – два ока, два уха, две ноздрве и уста (Tolić 2021, 181 n5).

¹⁶⁶ У Хрисиповом фрагменту 642 наводи се да је он сматрао етер најчистијим и називао га узрочником космичког кретања.

имао на уму. Тешкоћа је, међутим, у томе што је Порфиријева хтонска сила концептуално мање прозирна од појмова попут душе и космоса. Након примедбе о предводећем начелу, Порфирије додаје да је хтонска сила и сила која рађа, због чега Хестијини кипови имају изражене груди. Ова примедба није иконографски потврђена (*LIMC* 5.1, s. v. *Hestia*). Веза ове богиње са огњиштем позната је и јасна, те је није потребно додатно разматрати.

Simul. 358F.1–22. Ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν εἰς γῆν βαλλομένων σπερμάτων ἢν τις δύναμις, ἢν ἥλιος περὶ τὸ κάτω ἡμισφαίριον ἰῶν ἔλκει, κατὰ τὰς χειμερινούς τροπὰς, Κόρη μὲν ἢ δύναμις ἢ σπερματοῦχος, Πλούτων δὲ ὁ ὑπὸ γῆν ἰῶν ἥλιος καὶ τὸν ἀφανῆ περινοστών κόσμον κατὰ τὰς χειμερινούς τροπὰς (ὃς ἀρπάζειν λέγεται τὴν Κόρην, ἢν ποθεῖ ἢ Δημήτηρ κρυπτομένην ὑπὸ γῆν), τῶν δὲ ἀκροδρύων καὶ ὄλως τῶν φυτευτικῶν ἢ δύναμις Διόνυσος ὀνομάζεται. ὄρα δὲ καὶ τούτων τὰς εἰκόνας, σύμβολα γὰρ Κόρη φέρει τῆς προβολῆς τῶν κατὰ τοὺς καρπούς ὑπὲρ τὴν γῆν ἐκφύσεων, ὁ δὲ Διόνυσος κοινὰ μὲν πρὸς τὴν Κόρην ἔχει τὰ κέρατα, ἔστι δὲ θηλύμορφος, μὲν τὴν περὶ τὴν γένεσιν τῶν ἀκροδρύων ἀρρενόθηλον δύναμιν. Πλούτων δὲ ὁ Κόρης ἀρπαξ κυνὴν μὲν ἔχει τοῦ ἀφανοῦς πόλου σύμβολον, τὸ δὲ σκήπτρον τὸ κολοβὸν σημεῖον τῆς τῶν κάτω βασιλείας· δὲ κύων αὐτοῦ δήλοι τὴν κύησιν τῶν καρπῶν εἰς τρία διηρημένην, εἰς τὴν καταβολὴν καὶ τὴν ὑποδοχὴν καὶ τὴν ἀνάδοσιν. οὐ γὰρ παρὰ τὸ τὰς κήρας ἔχειν βορὰν, ὃ δηλοῖ τὰς ψυχὰς, κέκληται κύων, ἀλλὰ παρὰ τὸ κυεῖν, ἢ χορηγός ὁ Πλούτων, ὅταν ἀρπάσῃ τὴν Κόρην.

Некаква сила се налазила и у семену које се баца у земљу, сила коју сунце вуче за собом на путу ка доњој полулопти, у време зимске краткодневице. Кора је плодносна сила, а Плутон је то сунце које одлази испод земље обилазећи невидљиви свет у време зимске равнодневице (за њега кажу да је уграбио Кору, за којом је патила Деметра јер јој је кћи била скривена испод земље), а Дионисом се назива сила повезана са плодноним дрвећем и уопште са сејањем. Види њихове представе – Кора носи симболе приноса растиња које даје плодове на површини земље, а Дионис носи рогове исте као Кора, јер Дионис је налик жени, и његова појава говори о мушко-женској сили која изазива рађање воћа. Плутон, Корин отмицар, носи шлем као симбол невидљиве сфере, као и кратко жезло, знак његове власти под земљом. Његов пас означава троделно рађање плодова – бацање, прихватање, уздизање. Не зове се псом (κύων) зато што се храни захваљујући несрећама, што значи душама, већ због рађања, којим управља Плутон кад уграби Кору.

У фрагменту 358F наставља се тумачење приказа божанстава која се повезују са силом земље и њеним плодноним аспектом. Корини атрибути се овде називају симболима растиња чији плод је над земљом. Такав опис одговара познатим представама ове богиње, када се приказује са воћем, нарочито нарком, симболима другог растиња или пупољцима (Merkel 2000, 43; 47). Дионис се може приказивати са роковима, често као Дионис Таурос, бог са роковима бика.¹⁶⁷ Постоје и представе Диониса са јарчијим роковима, који се могу тумачити као начин да

¹⁶⁷ Порфирије помиње Диониса Тауроса и у *О уздржању*, желећи да покаже како су животиње свете и за Грке, јер својим боговима приписују животињске одлике: Οὕτω δὲ καὶ οἱ Ἕλληνες τῷ μὲν τοῦ Διὸς ἀγάλματι κριοῦ προσῆψαν κέρατα, ταύρου δὲ τῷ Διονύσου. (*Abst.* 3.16.4).

се нагласи сексуални и плодносни аспект овог божанства (Merker 2000, 77). Као што Порфирије наговештава, Дионис јарчијих рогова могао је бити повезан са култом Деметре и Коре – ово илуструје и маска пронађена у Деметрином акрокоринтском светилишту која представља брадатог бога са јарчијим роговима (Merker 2000, С273). Кора и Дионис се називају рогатима (κερόεσσα, κερασφόρος) и у орфичким химнама (Нутп. *Orph.* 29.11; 53.8). С обзиром на то да у оквиру списка *О статуама* Порфирије преноси велики одломак орфичке химне Зевсу (*Simul.* 354F), могуће је претпоставити да је имао у виду сличне текстове и када је писао о Кори и Дионису.¹⁶⁸

Порфирије затим помиње Плутонев шлем, називајући га симболом невидљиве сфере. На овај начин се указује на моћ шлема да дарује невидљивост, која се уједно повезује са подземним пребивалиштем Хада-Плутона (*LIMC* 4.1, 369sqq). Изабравши да помене овај елемент иконографије, Порфирије има у виду етимологију према којој се име Ἄιδης повезује са придевом ἀειδής.¹⁶⁹ Треба приметити да Порфирије истовремено спаја и раздваја Плутона и Хада. Раздваја их наглашавајући разлику између њихових функција – с обзиром на то да се ради о плодности и обиљу, Порфирије помиње искључиво Плутоново име. Говорећи, међутим, о невидљивој сфери, чудесној капи, скиптру и власти Порфирије без сумње има у виду Хада и његову улогу у подземљу.

На крају овог пасажа говори се о Керберу. Порфирије објашњава да свака од три псеће главе означава по једну фазу развоја биља и наговештава Керберову вишеструку повезаност са плодношћу. Ова веза се, пре свега, огледа у томе што је Кербер неодвојив од Плутона, а затим се наглашава паретимолошким спајањем именице пас (κύων) и глагола рађати (κνέω). Истовремено, Порфирије говори како у овом случају не треба разматрати везу имена овог бића (Κέρβερος) и речи пропаст (κρήρ). У фрагменту 359.41–56, када разматра божанства којима се изражава сила ватре и сунца, Порфирије поново говори о Плутону, Керберу и Дионису. На том месту се сунчево кретање, које утиче на раст плодова, назива Дионисом. Креативна и деструктивна моћ сунца приказују се као Плутон – у првом случају због тога што сунце утиче на принос обиља (αἱ δόσεις τοῦ πλούτου), а у другом јер може да изазове пожар или сушу. У овом случају Порфирије још једном говори о Хаду, не помињући заиста његово име. Порфирије затим пише о спајању Сараписа и Хада,¹⁷⁰ говорећи да пурпурни хитон, типичан Сараписов атрибут (*LIMC* 7.1, 668), симболизује светлост потонулу под земљу. Поново се помиње Хадово жезло, које се и овде повезује са његовом влашћу. Керберове три главе се у фрагменту 359 тумаче као знакови сунчевих области – истока, југа и запада (τρεῖς αἱ ἄνω χώραι ἡλίου, ἀνατολή, μεσημβρία, δύσις).

¹⁶⁸ У фрагменту 359 дела *О статуама*, Порфирије још једном помиње везу Коре и Диониса са роговима: καὶ ἔστι συνεκτικὴ τῆς Κόρης ἢ σελήνης. προσοικίζουσι δὲ καὶ τὸν Διόνυσον διὰ τε τὴν τῶν κεράτων ἔκφυσιν καὶ διὰ τὸν τῶν νεφῶν τόπον τὸν ὑποκείμενον τοῖς κάτω μέρεσιν.

¹⁶⁹ Pl. *Спа.* 403а ὁ δὲ Ἄιδης, οἱ πολλοὶ μὲν μοι δοκοῦσιν ὑπολαμβάνειν τὸ αἰδῆς προσειρησθαι τῷ ὀνόματι τούτῳ. Ово тумачење има следбенике у савременој науци. Кратак преглед предложених етимологија Хадовога имена даје Зайцев 2005, 102. За објашњење почетне аспирације в. Puhvel 1987, 109.

¹⁷⁰ За објашњење ове везе в. *LIMC* 7.1, 666.

Simul. 358F.22–57 Ἄττις δὲ καὶ Ἄδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἰσὶν ἀναλογία προσήκοντες, ἀλλ' ὁ μὲν Ἄττις τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων ἀνθέων καὶ πρὶν τελεσιογονήσαι διαρρέοντων (ὄθεν καὶ τὴν τῶν αἰδοίων ἀποκοπὴν αὐτῶ προσανέθεσαν, μὴ φθασάντων ἐλθεῖν τῶν καρπῶν εἰς τὴν σπερματικὴν τελείωσιν), ὁ δὲ Ἄδωνις τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον. ὁ δὲ Σειληνὸς σύμβολον τῆς πνευματικῆς κινήσεως, οὐκ ὀλίγα συμβαλλόμενης τῶ παντὶ. σύμβολα δὲ ἐστὶ τὸ μὲν φάλανθον καὶ στιλπνὸν κατὰ τὴν κεφαλὴν τῆς οὐρανίου περιφοράς, ἡ δὲ περικειμένη κόμη τοῖς κάτω μέρεσιν αὐτοῦ ὑπόδειγμα τῆς προσγείου περι τὸν ἀέρα παχύτητος. ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς μαντικῆς δυνάμεώς τις μέτοχος ἦν δύναμις, Θέμις μὲν κέκληται ἡ δύναμις τῶ τὰ τεθειμένα καὶ ἐκάστῳ κείμενα λέγειν. Διὰ δὲ πάντων τούτων ἡ περίγειος δύναμις ἐξηγήσεως τυχοῦσα θρησκεύεται, ὡς μὲν παρθένος καὶ Ἐστία ἡ κεντροφόρος, ὡς δὲ τοκάς ἡ τροφός, ὡς δὲ Ῥέα ἡ πετροποιός καὶ ὄρειος, ὡς δὲ Δημήτηρ ἡ χλοηφόρος, ὡς δὲ Θέμις ἡ χρησμοδός, τοῦ εἰς αὐτὴν κατιόντος σπερματικοῦ λόγου εἰς τὸν Πρίηπον ἐκτετυπωμένου. οὗ τὸ μὲν περι τοὺς ξηροὺς καρποὺς Κόρη, τὸ δὲ κατὰ τοὺς ὑγροὺς καὶ τὰ ἀκρόδρυα Διόνυσος καλεῖται, τῆς μὲν Κόρης ὑπὸ Πλούτωνος τοῦ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἡλίου ἀρπαζομένης κατὰ τὸν σπόρον, τοῦ δὲ Διονύσου κατὰ τὰ πάθη τῆς δυνάμεως ὑπὸ γῆς μὲν νεωτέρας καὶ καλλιγόνου βλαστάνειν ἀρχομένου, ἐπιμάχου δὲ τῆς κατὰ τὴν ἀνθὴν δυνάμεως σύμβολον τὸν Ἄττιν ἐχούσης, τῆς δὲ κατὰ τὴν τελεσιουργίαν ἐκτομῆς τὸν Ἄδωνιν, καὶ τῆς μὲν πνευματικῆς διὰ πάντων δυνάμεως εἰς Σειληνὸν ἀναπλαττομένης, τῆς δὲ εἰς ἔκστασιν ἀπ' αὐτῶν παραγωγῆς εἰς Βάκχην ὡσπερ αὖ τῆς εἰς τὰ ἀφροδίσια ἐρεθιζούσης ὁρμῆς διὰ τῶν Σατύρων. διὰ δὲ τούτων τῶν συμβόλων ἡ περίγειος ἐκκαλύπτεται δύναμις.

Атис и Адонис блиско су везани за плодове сваки на свој начин; Атис је повезан са цвећем које се промаља у пролеће и вене пре него што донесе плод (зато су њему приписали кастрацију, пошто плодови не стигну да сазру до семеног завршетка). Адонис, са друге стране, представља одсецање зрелих плодова. Силен је симбол кретања ваздуха, које није нимало безначајно за космос. Сјај његове ћелаве главе је симбол кружног кретања неба, а длаке које му расту по доњим деловима знак су густине доњег дела неба, у погледу ваздуха. Пошто је као сила присутна у пророчким моћима, Темидом се назива сила која узрокује исказивање оног што је одређено и сваком предстоји. Кроз све ове приказе указује се поштовање сили повезаној са земљом, ако се исправно протумачи. Свиме тиме се указује почаст сили повезаној са земљом, ако се правилно тумачи – као девица и Хестија, она је центрносица; као родитељка, она је хранитељка; као Реја горска стенотворка; као Деметра травородица; као Темида она је пророчица, а у лику Пријапа се приказује семеноносно начело које се у њу спушта. Део тог начела који се односи на суве плодове назива се Кором, а Дионисом кад се ради о воћу и сочним плодовима – наиме, Плутон отима Кору док се сунце спушта под земљу, попут семена, а Дионис почиње да расте у односу на стање силе под земљом, свеже и добродне; саборка јој је сила која утиче на цветање, а симбол јој је Атис; Адонис је знак одсецања плодова у завршници; силеном се представља ваздушна сила, присутна у свему, а у лику баханткиње се приказује одвајање ваздушне силе од осталог. Исто тако, када славље прерасте у афродизијске дарове, то се приказује сатирима. Овим симболима се разоткрива сила повезана са земљом.

Порфирије сам објашњава због чега се Атис и Адонис повезују са вегетацијом. У *О држави божијој* Августин парафразира одељак о Атису и додатно тумачи Порфиријеве речи.¹⁷¹ Опис силена одговара једном од честих начина приказивања ових бића – овде је силен налик ћелавом старцу са јарчијим ногама (Срејовић/Цермановић 1992, s.v. *Силен*), а може се представљати и као човеколики дајмон дуге косе (Stabbe 2009, 144–145). Прорицање се, врло вероватно, асоцира са земљином силом због начина на који се Питија, према легенди, припремала за предвиђање будућности – с обзиром на то да је Темида у миту првобитно прорицала у Делфима, није необично што се легендарна испарења из процепа сматрају делом земљине силе.

Након кратког помињања Темиде почиње завршни део Порфиријевог разматрања силе земље и њених представа. Због тога се поново говори о свим божанствима поменутих у фрагментима 357 и 358. Када овог пута спомиње Хестију, Порфирије пише да је она *κεντροφόρος* и *τροφός*. Јасно је да *κεντροφόρος* треба да одговара ономе што се у фрагменту 357 назива *τὸ ἡγεμονικὸν τῆς χθόνιας δυνάμεως*, а *τροφός* примедби о Хестији као представи земље-родитељке. Остатак фрагмента представља преглед осталих симбола и представа повезаних са силом земље. Постоје извесне неподударности у последњем делу фрагмента 358 и претходних расуђивања о сили земље. Најпре, примећују се поједине терминолошке разлике – на пример, сила земље најпре се називала *ἡ χθονία δύναμις*, а пред крај овог фрагмента разматра се као *ἡ περίγειος δύναμις*. Осим тога, примећују се разлике у садржају првог и другог прегледа божанстава – тако се испрва не помиње Пријап, који у другом прегледу има значајну улогу, а Плутону и Керберу се посвећује мало или нимало пажње. Дионисова улога се на крају фрагмента објашњава подробније него на почетку. Атис, Адонис, Хестија, Кора, Деметра и Темида приказују се доследно у читавом фрагменту. Баханткиња се на овом месту, може бити неочекивано, повезује са одвајањем ваздушне силе од претходно поменутих појава. Појам *ἔκστασις* се овде појављује као спона између баханткиње и онога што се приказује кроз њен лик. Након овог прегледа, Порфирије говори о симболима водотворне силе, али не преноси податке о иконографији,¹⁷² а затим пише о сили ватре.

¹⁷¹ 358aF. August. *De civ. D.* 8.25,1–12 Et Attis ille non est commemoratus nec eius ab isto (sc. Varrone) interpretatio requisita est, in cuius dilectionis memoriam Gallus absciditur. sed docti Graeci atque sapientes nequaquam rationem tam sanctam praeclaramque tacuerunt. propter vernalem quippe faciem terrae, quae ceteris est temporibus pulchrior, Porphyrius, philosophus nobilis, Attin flores significare perhibuit, et ideo abscisum, quia flos decidit ante fructum. non ergo ipsum hominem vel quasi hominem, qui est vocatus Attis, sed virilia eius flori comparaverunt, ipsa quippe illo vivente deciderunt; immo vero non deciderunt neque decerpta, sed plane discerpta sunt; nee illo flore amisso quisquam postea fructus, sed potius sterilitas consecuta est.

¹⁷² *Simul.* 359F.5–11. Τὴν δὲ ὑδροποιὸν ὄλην δύναμιν Ἰωκεανὸν προσεῖπον, τὸ σύμβολον αὐτῆς Τηθὺν ὀνομάσαντες. τῆς δὲ ὄλης ἢ μὲν τῶν ποτίμων πεποιημένη Ἀχελῷος αὐτοῖς κέκληται, ἢ δὲ τῶν θαλασσίων Ποσειδῶν, πάλιν τῆς θαλασσοποιού, καθὸ γεννητικῆς, Ἀμφιτρίτης οὖσης. καὶ αἱ μὲν τῶν γλυκῶν ὑδάτων μερικαὶ δυνάμεις Νύμφαι, αἱ δὲ τῶν θαλασσίων Νηρηίδες κέκληται.

Simul. 359F.12–19 τοῦ δ' αὖ πυρὸς τὴν δύναμιν *Назвавши силу ватре Хефестом начинили су*
 προσειπόντες Ἦφαιστον ἀνθρωποειδὲς μὲν *његов кип човеколиким и дали су му тамну*
 αὐτοῦ τὸ ἄγαλμα πεποιήκασιν, πῖλον δὲ *вунену капу, као симбол небеског свода, где је*
 περιέθεσαν κυάνεον τῆς ουρανίου σύμβολον *ватра и првоначело и најчистија. Ватра*
 περιφοράς, ἔνθα τοῦ πυρὸς τὸ ἀρχοειδὲς τε καὶ *спуштена са неба на земљу, ослабљена је,*
 ἀκραιφνέστατον. τὸ δ' εἰς γῆν κατενεχθέν ἐξ *недостају јој основа и подлога од материје, па*
 οὐρανοῦ πῦρ ἀτονώτερον δεόμενόν τε *због тога и шепа, јер нема материју као*
 στηρίγματος καὶ βάσεως τῆς ἐφ' ὕλης διὸ *подршку.*
 χωλεύει, ὕλης δεόμενόν εἰς ὑπέρισμα.

Порфирије пише о Хефестовој иконографији као о начину да се представе различите особине или стања ватре и ватрене силе. Најпре помиње капу са којом се Хефест често приказује (LIMC 4.1, 636; Simon 2021, 252 fig. 224), сматрајући је симболом небеског свода – овакво тумачење се, може бити, заснива на тамној боји и округлом облику капе. Други део анализе Хефестове иконографије говори о Порфиријевом тумачењу пада овог божанства са Олимпа. Када говори да је ватра која се спусти са неба ослабљена и да због тога шепа, Порфирије казује две ствари. Најпре, да мит о Хефестовом паду са Олимпа схвата као мит о добијању земаљске ватре са неба – с обзиром на то да Хефеста сматра симболом ватре, речи τὸ δ' εἰς γῆν κατενεχθέν ἐξ οὐρανοῦ πῦρ могу се односити само на пад ватре-Хефеста на земљу. Иако Порфирије не објашњава који од два митолошка пада има на уму,¹⁷³ то није тешко претпоставити – ослабљење силе ватре, упоређено са хромашћу, овде се непосредно повезује са падом. На основу тога закључујемо да Порфирије мисли на традицију по којој је Хефест повређен након пада са Олимпа на Лемнос (Apoll. Bibl. 1.3.5),¹⁷⁴ не ону према којој је рођен хром (Hom. Нутт 3.316).¹⁷⁵ Хефестов пад на Лемнос, који треба тумачити као мит о паду небеске ватре на земљу (Лома 2008, 264–265), као такав се приказује и у овом пасажу дела *О статуама*.

Хефестова хромост овде се помиње и зато што је значајан део иконографије овог божанства, некада и кључ за разликовање од других богова, попут Диониса. Хромост се приказује у различитим сценама, а нарочито у оквиру приказа Хефестовог повратка на Олимп. Начини да се илуструје овај недостатак су различити. На Франсоа вази видимо Хефеста на магарцу. Лево стопало, ближе посматрачу, изгледа нормално, док је десно стопало окренуто у супротну страну. Други аутори приказују Хефестов деформитет цртајући једно стопало кривудавом линијом, или као сасвим закржљало. Стопало може и потпуно недостајати, бити попут ноге са деформитетом *pes equinovagus* или нимало налик људском стопалу (Brennan 2016, 165–173).

Након разматрања ватре, Порфирије говори да се иста сила налази и у сунцу и најпре је поистовећује са Аполоном, коме пева девет муза, објашњених као симбол космичке

¹⁷³ Бацање у море након рођења (Hom. Нутт. 3.318–320) или Зевсову освету јер је помагао Хери (Hom. Il. 1.590–594).

¹⁷⁴ πεσόντα δ' Ἦφαιστον ἐν Δήμῳ καὶ πηρωθέντα τὰς βάσεις διέσωσε Θέτις.

¹⁷⁵ παῖς ἐμὸς Ἦφαιστος, ῥικνὸς πόδας, ὃν τέκον αὐτή.

структуре.¹⁷⁶ У том одељку се не посвећује иконографији. У следећем фрагменту налази се опис Херакла и Асклепија, које Порфирије такође сматра симболима сунца и ватрене силе.

Simul. 359F.26–41 καθὸ δὲ ἀπαλεξίκακός ἐστι τῶν ἐπιγείων ὁ ἥλιος, Ἡρακλέα αὐτὸν προσεῖπον ἐκ τοῦ κλᾶσθαι πρὸς τὸν ἀέρα ἀπ' ἀνατολῆς εἰς δύσιν ἰόντα, δώδεκα δ' ἄθλους ἐκμοχθεῖν ἐμυθολόνησαν, τῆς κατὰ τὸν οὐρανὸν διαιρέσεως τῶν ζῳδίων τὸ σύμβολον ἐπιφημίσαντες· ρόπαλον δὲ αὐτῷ καὶ λεοντὴν περιέθεσαν, τὸ μὲν τῆς ἀνωμαλίας μῆνυμα, τὸ δὲ τῆς κατὰ τὸ ζῳδιὸν ἐμφανιστικὸν ἰσχύος, τῆς δὲ σωστικῆς αὐτοῦ δυνάμεως Ἀσκληπιὸς τὸ σύμβολον· ὃ τὸ μὲν βᾶκτρον δεδώκασι τῆς τῶν καμνόντων ὑπερείσεως καὶ ἀναπαύσεως, ὁ δὲ ὄφις περισπειράται τῆς περὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν σωτηρίας φέρων σημεῖον πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῳόν ἐστι καὶ τὴν ἀσθένειαν τοῦ σώματος ἀποδύεται. δοκεῖ δὲ καὶ ἰατρικώτατον εἶναι· τῆς γὰρ ὄξυδορκίας εὔρε τὸ φάρμακον καὶ μυθεύεται τῆς ἀναβιώσεως εἰδέναι τινὰ βοτάνην.

Пошто сунце штити од несрећа становнике земље, назвали су га Хераклом, по томе што се пробија кроз ваздух на путу од истока ка западу; приповедали су да се Херакле мучио са дванаест подвига, назвавши то симболом поделе зодијака на небу. Доделили су му батину и лављу кожу – батина означава неправилно кретање небеских тела, а лавља кожа изражава моћ коју поседује круг зодијака. Асклепије је симбол спасоносне моћи сунца. Њему су дали штап у име подупирања и одмора оболелих, а змија се обавија као симбол спасења душе и тела, јер је змија пнеуматска животиња и свлачи са себе слабост тела. Чини се да је веома лековита. Пронашла је лек који дарује оштровидост, а приповеда се да зна некакву биљку која враћа у живот.

Хераклово повезивање са силом сунца темељи се, као што видимо, на сличности сунчеве путање од истока ка западу и Хераклових путовања. У складу са тиме, Порфирије спомиње Хераклових дванаест подвига као симбол сунчевог годишњег пута кроз куће зодијака. Палица и лавља кожа, познати Хераклови атрибути,¹⁷⁷ такође се тумаче у вези са зодијаком као неправилно кретање планета по небу и снага у зодијачком кругу.

Порфирије представља Асклепија као симбол лековите моћи сунца. У вези са тиме помиње Асклепијев стални атрибут – жезло обавијено змијом. Порфирије најпре тумачи симбол змије са становишта свог занимања за очишћење душе и њену судбину после смрти тела. Због тога пореди свлачење змијске кошуљице са душом која се по смрти ослобађа од телесних окова.¹⁷⁸ Други део Порфиријевих речи о змији односи се на веровања да ова животиња има моћ да врати у живот, излечи и подари надљудске способности, попут моћи прорицања и познавања немуштог језика. Када се ради о оваквим легендама код Грка, можемо навести неколико примера. Први се односи на оживљавање Минојевог сина Глаука (Apolloḍ. Bibl. 3.3.1–2). Када је Миној сазнао да му сина може оживети само пророк Полиид (Πολύιδος),

¹⁷⁶ ἐννέα δὲ ἐπάδουσαι αὐτῷ Μοῦσαι· ἧ τε ὑποσελήνιος σφαῖρα καὶ ἐπτὰ πλανητῶν καὶ μία ἢ τῆς ἀπλανοῦς.

¹⁷⁷ За прве изворе о овим атрибутима и њихово датирање в. LIMC 4.1, 729.

¹⁷⁸ У Посланици Марцели Порфирије говори да је тело за душу што и плева за пшеницу или постељица за новорођенче (Marc. 32).

затворио га је са дечаковим телом. Оставши насамо, Полиид је угледао змију како гмиже ка детету и усмртио је каменом. Затим је пришла друга змија и, нашавши мртвог друга, положила неку травку на његово тело. Након тога, прва змија је оживела, а Полиид је убрао исту биљку и оживео дечака. У вези са овим помиње се и чудесна моћ пљувачке, чест елемент легенди о змијама. Када је Полиид оживео Глаука, Миној га је заробио, наредивши му да дечака научи прорицању. Полиид је испунио наређење, али је, одлазећи са Крита, тражио дечаку да му пљуне у уста. Глаук је послушао и истог трена је изгубио пророчку моћ.¹⁷⁹ У грчкој традицији постоји више легенди о добијању пророчког дара захваљујући змијској пљувачки. Тако су Касандри и Хелену змије језицима очистиле уши, након чега су деца стекла дар предвиђања (Eust. *Il.* 7.44).¹⁸⁰ Слична легенда односи се на Мелампода – након што је спасао змијско легло, захвалне животиње су му лизале уши. Због тога је Мелампод овладао немуштим језиком (Apollo. *Bibl.* 1.9.11).¹⁸¹ Да би казнио Касандру због одбијања љубавних насртаја, Аполон јој је пљунуо у уста и тако проклео да нико не верује њеним пророчанствима (Serv. *Aen.* 2.247).¹⁸² Порфирије посвећује један одељак дела *О уздржању од исхране месом* побијању тврдњи да се животиње смеју јести јер немају логос. Бројним аргументима против оваквог становишта Порфирије додаје и кратку шалу – сви бисмо брзо схватили језик животиња, да и наше уши полиже змија (*Abst.* 3.4.1).¹⁸³ У оквиру исте расправе, Порфирије говори да је од пријатеља сазнао о његовом младом слуги, обдареном немуштим језиком. Како га не би одвели владару због те способности, мајка је учинила да изгуби дар помокривши му се у уши (*Abst.* 3.7.1).¹⁸⁴

Добијање немуштог језика од змије чест је мотив народних прича, попут српске народне приповетке *Немушти језик*. Садржаји таквих приповедака у великој мери су слични – протагониста добија дар немуштог језика од нарочите змије или змијског краља као захвалност за учињену милост, уз забрану да о томе говори. Касније, слушајући разговор животиња, протагониста се пред женом наизглед без разлога насмеје или на други начин испољи неочекивано понашање, због чега жена почне да сумња у њега и тражи да јој открије своју тајну. На крају приповетке, протагониста или открије тајну и изгуби немушти језик или надмудри жену и задржи дар. У приповеци *Немушти језик*, змијски цар преноси протагонисти дар, пљујући му у уста. Међу народним причама северне Шри Ланке налази се прича о кобри која протагонисти даје немушти језик исписујући слова својим језиком на његовом (Parker

¹⁷⁹ καὶ ἐπειδὴ ἀπέπλει, κελεύει τὸν Γλαῦκον εἰς τὸ στόμα ἐμπτύσαι· καὶ τοῦτο ποιήσας Γλαῦκος τῆς μαντείας ἐπελάθετο.

¹⁸⁰ γλώσσαις ὄφειων τοὺς τῆς ἀκοῆς ἐκαθάρησαν πόρους.

¹⁸¹ τοὺς δὲ τῶν ὄφειων νεοσσούς ἔθρεψεν. οἱ δὲ γενόμενοι τέλειοι παραστάντες αὐτῷ κοιμωμένῳ τῶν ὤμων ἐξ ἑκατέρου τὰς ἀκοὰς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθαιρον. ὁ δὲ ἀναστὰς καὶ γενόμενος περιδεῆς τῶν ὑπερπετομένων ὀρνέων τὰς φωνὰς συνίει, καὶ παρ' ἐκείνων μανθάνων προὔλεγε τοῖς ἀνθρώποις τὰ μέλλοντα.

¹⁸² Apollo os eius inspuit, et quia eripere deo semel tributum munus non conveniebat, effecit, ut illa quidem vera vaticinaretur, sed fides non haberetur.

¹⁸³ τὰχα δ' ἂν καὶ ἡμεῖς καὶ πάντες ἀνθρώποι συνετοὶ ἦμεν πάντων τῶν ζώων, εἰ καὶ ἡμῶν τὰ ὄτα δράκων ἐνιψεν.

¹⁸⁴ Ἐταῖρος δὲ ἡμῶν ἐξηγεῖτό τις, οἰκέτου εὐτυχεῖσαι παιδός, ὅς πάντα ξυνίει τὰ φθέγματα τῶν ὀρνίθων, καὶ ἦν πάντα μαντικά καὶ τοῦ μετ' ὀλίγον μέλλοντος ἀγγελτικά· ἀφαιρεθῆναι δὲ τὴν σύνεσιν, τῆς μητρὸς εὐλαβηθείσης μὴ δῶρον αὐτὸν βασιλεῖ πέμψειεν, καὶ καθεύδοντος εἰς τὰ ὄτα ἐνουρησάσης.

1909, p167).¹⁸⁵ Нешто другачију приповест чувају Сантали у Царканду – бонга, врста надљудског ентитета налик каквом дајмону, дарује протагонисти моћ да види бонге у свету и да разуме мраве. Када се једном насмеје слушајући мрављу расправу, жена га принуди да јој ода своју тајну и протагониста изгуби своју моћ (Вотрас 1909, по 157).

Одељком о Асклепију завршава се сачувани део Порфиријевих поука о иконографији у вези са силом ватре и силом сунца. Фрагмент 359 наставља се излагањем о месечевој сили и божанствима која се повезују са месецом. Најпре се говори о Артемиди и Атени, али се не спомиње њихова иконографија. Након тога, Порфирије описује Хекату и њене атрибуте.

Simul. 359F.62–70 Ἐκάτη δὲ ἡ σελήνη πάλιν, τῆς Α опет, и Селена је месец, због промене лика περι αὐτὴν μετασχηματίσεως καὶ κατὰ τοὺς у њему и моћи која се налази у σχηματισμοὺς δυνάμεως· διὸ τρίμορφος ἢ δύναμις, конфигурацијама. Због тога је та сила τῆς μὲν νουμηνίας φέρουσα τὴν λευχείμονα καὶ тролика, и богиња носи светлу одору и χρυσοσάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμμένας· ὁ δὲ златне сандале у име младог месеца, а κάλαθος, ὃν ἐπὶ τοῖς μετεώροις φέρει, τῆς τῶν својствене су јој и бакље. Кошара коју носи καρπῶν κατεργασίας, οὗς ἀνατρέφει κατὰ τὴν τοῦ на висини симбол је рада с плодовима, које φωτὸς παραύξησιν· τῆς δ' αὖ πανσελήνου ἢ она одгаја у односу на раст месеца. Ношење χαλκοσάνδαλος σύμβολον. златних сандала је симбол уштапа.

Симболи месеца у Хекатиној иконографији се, према Порфиријевом тумачењу, најпре могу уочити у богињиној троликости. Три Хекатина лика у том случају треба да представљају променљивост месеца, тј. месечеве мене. Ниједан од богињиних ликова, међутим, не повезује се са одређеном месечевом фазом. Осим тога, није јасно говори ли се о Хекатиним приказима са три тела или је у питању Хеката са једним телом, али три лика или три главе. Порфирије употребљава термин τρίμορφος, који се у савременој историји уметности односи на богињу са три тела, представљену приказима трију женских фигура (LIMC 6.1, 998). Не може се утврдити како Порфирије користи тај термин, као ни има ли на уму постојећи приказ или говори уопштено о атрибутима Хекате. Познато Паусанијино помињање Алкаменове Хекате односи се на богињу са три тела (Paus. 2.30.2),¹⁸⁶ али се она у том пасажу не назива термином τρίμορφος, нити другим сличним изразом.¹⁸⁷ Описи других божанстава у *О статуама* указују на то да Порфирије неретко говори о одређеном иконографском типу или постојећем приказу.¹⁸⁸ Не мора бити другачије када се ради о Хекати.

Порфиријево помињање светле одоре и златних сандала указује на богињу са једним телом. За разлику од Хекатиних ликова, делови одеће се повезују са одређеним месечевим фазама. Ови атрибути одговарају фрагменту *Phil. orac.* 319F, у коме Порфирије преноси

¹⁸⁵ За верзију овакве приче код кинеских будиста в. Chavannes 1910, по 112.

¹⁸⁶ Ἀλκαμένης δὲ ἐμοὶ δοκεῖν πρῶτος ἀγάλατα Ἐκάτης τρία ἐποίησε προσεχόμενα ἀλλήλοις, ἣν Ἀθηναῖοι καλοῦσιν Ἐπιπυργιδίαν.

¹⁸⁷ Попут τρικέφαλος, τρισσοκέφαλος, τριодίτις и других.

¹⁸⁸ Анализа делова фрагмената *Simul.* 354F и 359F показује да приликом описа Афродитиних и Зевсових атрибута Порфирије има у виду одређене иконографске типове. У *Simul.* 360F, када описује египатску иконографију, Порфирије елементе тебанске космогоније, забележене у Хонсуовом храму у Карнаку.

Хекатино пророчанство којим богиња захтева да јој се начини статуа са одређеним атрибутима. На том месту, као што смо видели у поглављу 3.2, Хеката говори да је у питању Деметрино обличје, што значи да се ради о приказу са једним телом и једним лицем. Други Хекатини атрибути из *Phil. orac.* 319F значајно се разликују од оних које Порфирије коментарише у *О статуама*. Тако Порфирије у *Simul.* 359F не помиње змије, значајан део Хекатиног пророчанства у *Науцима*, али говори о бакљама и симболима плодности.

Simul. 359F. καὶ Εἰλείθυια δὲ ἡ αὐτή, τῆς Μесеφ је такође Ејлејтија, симбол моћи γεννητικῆς δυνάμεως σύμβολον· τόξα δὲ φέρει рађања. Носи стреле као Артемида, због καθάπερ ἡ Ἄρτεμις διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ὀξύτητα. оштрине порођајних болова.

Као богиња рађања и порођајних болова, Ејлејтија се овде доводи у везу са стрелама. Таква асоцијација позната је још из хомерских спева (Bettini 2013, 65),¹⁸⁹ а представља и један од разлога због којих се Ејлејтија некада у потпуности спаја са Артемидом (Burkert 2011, 234; Матвейчев 2020, 113).

Simul. 359F.85–88 τὴν δὲ τοῦ Κρόνου δύναμιν Кронову силу су видели као спору, трому и νωχελῆ καὶ βραδεῖαν καὶ ψυχρὰν κατεῖδον, διὸ хладну, и стога су му приписали силу τὴν τοῦ χρόνου δύναμιν αὐτῷ προσανέθεσαν· времена. Приказују га како стоји и седог, да ἀποτυποῦσί τε αὐτὸν ἐστῶτα πολιὸν πρὸς би нагласили да време доноси старење. ἔμφασιν τοῦ γηράσκειν τὸν χρόνον.

Кратко помињање Кронове иконографије потиче од сличности речи Κρόνος и χρόνος. Крон се може приказивати без нарочитих атрибута, због чега га је некада тешко идентификовати ако се не налази у оквиру митолошке сцене. Опис који даје Порфирије одговара Кроновим представама без атрибута – најчешће се приказује као старији мушкарац, брадат и космат (*LIMC* 6.1, 147). Порфирије говори да Кронови прикази симболизују проток времена и опомињу на старење и пролазност. За разлику од седе косе, стојећи став тешко је повезати са старењем. Због тога можемо претпоставити да Порфирије тумачи Кронову иконографију имајући на уму одређену представу на којој Крон стоји и сед је. Помињање седине јасно показује да је приказ био у боји – у супротном, Порфирије би морао изабрати други начин да наговести старење.

Simul. 359F.97–106 τὸν δὲ τῆς Ἀφροδίτης Афродитину звезду, гледајући је као блиску ἀστέρα, τηρήσαντες γενεσιουργὸν ἐπιθυμίας τε стварању, узрочника пожуде и рађања, καὶ γονῆς αἴτιον, γυναῖκα μὲν ἀνέπλασαν διὰ τὴν представљали су као жену, због рађања, и то γένεσιν, ὡραῖαν δὲ, ὅτι καὶ Ἑσπερος, ὃς κάλλιστος лепу, јер стих гласи: *Најлепше небеским сводом ἐν οὐρανῷ ἴσταται ἀστήρ, καὶ Ἑρωτα μὲν што сија вечерњача звезда*¹⁹⁰ и уз њу су додавали παρέστησαν διὰ τὴν ἐπιθυμίαν. σκέπει δε Ерота, због пожуде. Она покрива груди и μαστοὺς καὶ τὸ μόριον, ὅτι γονῆς αἰτία ἡ δύναμις гениталије, јер је та сила заслужна за рађање и καὶ ἐκθρέψεως. ἔστι δὲ ἀπὸ θαλάττης, στοιχείου дојење. Она потиче из мора, топлог и влажног

¹⁸⁹ Hom. *Il.* 11.269–272. ὡς δ' ὅτ' ἂν ὠδίνουσαν ἔχη βέλος ὀξὺ γυναῖκα / δριμύ, τό τε προίεισι μογοστόχοι Εἰλείθυια / Ἥρης θυγατέρες πικρὰς ὠδίνας ἔχουσαι / ὡς ὀξεῖ ὀδύνας δῦνον μένος Ἀτρεΐδαο.

¹⁹⁰ Hom. *Il.* 22.318

διύγρου καὶ θερμοῦ, πολλὰ κινουμένου καὶ διὰ τὴν συγκίνησιν ἀφριώντος, τὸ σπερματικὸν αἰνιττόμενοι.

елемента, које никад не мирује и због тог кретања се пени, и на тај начин указују на семено начело.

Порфирије не говори подробно о Афродитиним представама. Најпре пише о познатој особини Афродитиних приказа, тј. да се богиња представља у лику лепе жене, објашњавајући то њеном везом са пожудом и размножавањем. Нешто касније, Порфирије спомиње представе на којима богиња рукама скрива груди и полни орган. Овакви прикази Афродите могу се сврстати у категорију која се некада назива *rudica* типом (Havelock 2008, 69). Статуе са оваквим елементима настајале су под утицајем Афродите Книдске – славна фигура богиње скрива полни орган, али не и груди. Гест скривања обема рукама присутан је на каснијим приказима, међу које се сврставају Капитолинска и Медичи Афродита. У тим случајевима богиња подигнутом десницом прати линију груди, док јој се лева рука налази изнад гениталија (Havelock 2008, 78). Тумачења *rudica* Афродите значајно се разликују. Велики број аутора види гест којим се покривају и груди и гениталије као израз стида због обнажености у присуству посматрача. Према тим разумевањима, Афродита која користи једну руку би требало да буде мање свесна стидности голотиње, и у складу са тиме чистија и невинија (Havelock 2008, 70). Аутори другачијих тумачења примећују да ниједна од ових представа не скрива поменуте делове тела, већ рукама прати њихову линију. На основу тога закључују да такозвана *rudica* поза наглашава облик тела, лепоту богиње и вештину вајара (Havelock 2008, 79).

Порфиријев коментар представља једно од античких виђења овог иконографског типа. Због тога је корисно размотрити доводи ли он положај руку у везу са срамотом и стидом или другачије тумачи Афродитин гест. Приликом овог разматрања не треба губити из вида да се у случају Порфиријевог коментара ради о дидактичком материјалу којим се показују примери правилног алегоријског тумачења сакралне иконографије, те да се такав угао гледања мора значајно разликовати од становишта савремених историчара уметности. Да би се описао положај руку статуе, у овом фрагменту употребљава се глагол *σκέπω*, који означава покривање и штићење, али не нужно и скривање. Гениталије се називају *τὸ μόριον*, што је неутралан израз за полни орган. Порфирије објашњава да овај положај руку има везе са тиме што сила овде представљена као Афродита узрокује дојење и рађање. Овај коментар би најпре требало да означава да Порфирије сматра како руке богиње указују на симболе њених функција, не да говоре о стида пред посматрачем статуе. Због тога би се могло закључити да је Порфиријево виђење *rudica* позе ближе тумачењу према коме положај руку наглашава облик и лепоту статуе.

Simul. 359F.106–121 τοῦ δὲ λόγου τοῦ πάντων ποιητικοῦ τε καὶ ἐρμηνευτικοῦ ὁ Ἑρμῆς παραστατικός. ὁ δὲ ἐντεταμένος Ἑρμῆς δηλοῖ τὴν εὐτονίαν, δείκνυσιν δὲ καὶ τὸν σπερματικὸν λόγον τὸν διήκοντα διὰ πάντων. λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος, ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἑκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ, Ἑρμόπαν δὲ ὁ ἐν τῷ παντί· κατὰ

Хермес представља херменеутички логос и логос-творца свега. Хермес наштимоване лире означава склад, а (тако) приказују и да се семено начело протеже кроз све. Остатак је сложен логос – Хермес је логос у сунцу, Хеката у месецу, а Хермопан је логос у универзуму. Јер он је у свим стварима онај

πάντων γάρ ὁ σπερματικός καὶ ποιητικός. σύνθετος δὲ καὶ οἶον μιξέλλην καὶ παρ'Αἴγυπτίοις ὁ Ἑρμάνουβις. ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς ἐρώσεως ἦν δυνάμεως ὁ λόγος, ταύτης ὁ Ἔρωσ παραστατικός, διὸ παῖς μὲν τοῦ Ἑρμοῦ ὁ Ἔρωσ, νήπιος δὲ διὰ τὰς αἰφνιδίους περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἐμπτώσεις αὐτοῦ. τοῦ δὲ παντὸς τὸν Πάνα σύμβολον ἔθεντο, τὰ μὲν κέρατα δόντες σύμβολα ἡλίου καὶ σελήνης, τὴν δὲ νεβρίδα τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων ἢ τῆς τοῦ παντὸς ποικιλίας.

који доноси семе и стваралац. Спојен је и као да је полугрк и код Египћана Херманубис. Пошто је логос повезан и са силом љубави, њу представља Ерот. Због тога је Ерот Хермесов син, (приказан као) мало дете због његових непредвидивих утицаја кад се ради о пожуди. Пан је био симбол универзума, а дали су му рогове као знаке сунца и месеца, а јелења кожа је представљала звезде по небу или сложеност универзума.

Након крађе Аполонових говеда, новорођени Хермес је изумео прву лиру (*Нот. Нутт Нерт.* 25–65). Због тога и због Хермесове повезаности са бројним празницима и култовима који подразумевају процесију, песму и плес, овај бог се често приказује са инструментима попут лире, китаре и аулоса (*LIMC* 5.1, 315–316). Израз ὁ δὲ ἐντεταμένος Ἑρμῆς би се могао разумети и као *Хермес напетог лука*, где би се та слика односила на Хермесову детињу крађу Аполоновог оружја (*Philostr. Imag.* 1.26.5). Лира је, међутим, као Хермесов атрибут заступљенија него лук и стрела, а Порфиријево повезивање Хермеса који је ἐντεταμένος са складом (εὐτονία) јасно указује на инструмент.

У другој половини овог одељка помињу се Хермес и са њиме повезана синкретистичка божанства. Најпре се говори о Хермопану, а Паново име (Πάν) тумачи се као знак Хермесове везе са универзумом (τὸ πᾶν).¹⁹¹ На крају фрагмента 359F и Пан се, као самостално божанство, назива симболом универзума. Прикази Пана разликују се по томе у којој мери су наглашене људске, а колико козје особине овог бога (*LIMC* 8.1, 927). Занимљиво је да, за разлику од извештаја о силену, Порфирије не помиње Панове козје ноге, реп или кићанке на врату, већ говори само о роговима и одори. Пан је иконографски повезан са еротима, што је могло утицати на Порфиријев распоред грађе. Ова божанства се заједно приказују у сценама рвања Пана и ерота или када ероти носе опијеног Пана (*LIMC* 8.1, 935). Након Хермопана, Порфирије говори о спајању Хермеса и Анубиса. Ова два божанства повезана су због психопомпске улоге, најпре као Анубис-Хермес и Хермес-Анубис, а затим и као једно божанство, Херманубис. Један од најстаријих трагова овог теонима налази се на натпису са Делоса и смешта се у други век наше ере (*Stefanović* 2013, 506–507). Порфирије не говори о изгледу овог божанства, али је он познат захваљујући бројним иконографским остацима – некада се приказује као Анубис са Хермесовим атрибутима,¹⁹² некад сасвим антропоморфно, у друштву пса (*Stefanović* 2013, 508). За Порфирија би спој Хермеса и Анубиса могао бити нарочито интересантан, због настојања да

¹⁹¹ За друге видове ове народне етимологије в. Puhvel 1987, 132.

¹⁹² У Палатинској антологији налазе се стихови: νῦν ὁ στρατηγὸς Ἑρμανούβης ἐγένετο κύων, ἀδελφούς συλλαβῶν Ἑρμᾶς δύο (II.360).

докаже важност уздржања од исхране месом и помоћу примера делимичне териоморфности божанстава (Smelik/Hemelrijk 1984, 1978).

Simul. 354F.48–61 ἀνθρωπόμορφον δὲ τοῦ Διὸς τὸ δείκῃλον πεποιήκασιν, ὅτι νοῦς ἦν καθ' ὃν ἐδημιούργει καὶ λόγοις σπερματικοῖς ἀπετέλει τὰ πάντα· κάθηται δέ, τὸ ἐδραῖον τῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος· γυμνὰ δὲ ἔχει τὰ ἄνω, ὅτι φανός ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ τοῖς οὐρανίοις τοῦ κόσμου μέρεσιν ἐστίν· σκέπτεται δὲ αὐτῷ τὰ πρόσθια, ὅτι ἀφανῆς τοῖς κάτω κεκρυμμένοις· ἔχει δὲ τῇ μὲν λαιᾷ τὸ σκῆπτρον, καθ' ὃ μάλιστα τῶν τοῦ σώματος μερῶν τὸ ἡγεμονικώτατόν τε καὶ νοερώτατον ὑποικουρεῖ σπλάγχνον, ἢ καρδίαν· βασιλεὺς γὰρ τοῦ κόσμου ὁ δημιουργικὸς νοῦς· προτείνει δὲ τῇ δεξιᾷ ἢ ἀετόν, ὅτι κρατεῖ τῶν ἀεροπόρων θεῶν ὡς τῶν μεταρσίων ὀρνέων ὁ ἀετός, ἢ Νίκην, ὅτι νενίκηκεν αὐτὸς πάντα.

Начинили су Зевсов приказ човеколиким, јер је ум био у складу са оним што је стварао и све је уобличавао сперматичким логосима. Он седи, наговештавајући непоколебљивост своје моћи – горе је наг, јер је јасан у разумским и небеским деловима космоса. Предњи делови су му скривени, јер је невидљив у ономе што је доле прикривено. Има жезло у левој руци, у ком се крије значење првог најважнијег и најразумнијег органа од свих делова тела, а то је срце. Јер демијуршки ум је владар космоса. Зевс пружа у десници или орла, јер влада боговима ваздуха као орао птицама високо под небом, или Нику, јер је сам све савладао.

Опис Зевсовог приказа у овом одељку дела *О статуама* наставља се на дугачак орфички фрагмент, који представља химну Зевсу (*Orphica* 168F Kern). Статуа која се овде помиње налази се у оквиру Порфиријевог коментара уз садржај химне. Седећи став полунагог бога са жезлом у руци, приказаног у друштву Нике или орла, указује на то да је Порфирије на уму имао статуу Зевса у Олимпији, односно неки од приказа насталих по узору на Фидијино дело. Поређење Порфиријевог коментара са Паусанијиним подробним описом Зевса Олимпијског (5.11.1)¹⁹³ показује да је Порфиријева намера била да говори о типичним карактеристикама божанских приказа, уместо о појединачним иконографским примерима. Док Паусанија детаљно описује Зевса у Олимпији, говорећи о венцу на његовој глави, хриселефантинској Ники у десници и орлу на жезлу у левици бога, Порфирије спомиње да се у Зевсовој десници могли налазити орао или Ника. Не треба сматрати да је Порфирије имао у виду како су Ника и орао међусобно неспојиви елементи овакве представе. Израз *προτείνει δὲ τῇ δεξιᾷ ἢ ἀετόν ἢ Νίκην* можемо тумачити као помињање два могућа, али не и обавезна елемента Зевсовог приказа.¹⁹⁴

Поред тога што разлика између коментара у *О статуама* и Паусанијиног извештаја потврђује да се Порфирије не усредсређује на опис једне статуе или приказа, она показује и да се у овом коментару спомињу карактеристике представа Зевса Олимпијског насталих као копије Фидијине статуе, камеје или кованице са са приказима оваквог Зевса. На њима се могу

¹⁹³ καθέζεται μὲν δὴ ὁ θεὸς ἐν θρόνῳ χρυσοῦ πεποιημένος καὶ ἐλέφαντος· στέφανος δὲ ἐπίκειται οἱ τῇ κεφαλῇ μεμιμημένος ἐλαίας κλώνας· ἐν μὲν δὴ τῇ δεξιᾷ φέρει Νίκην ἐξ ἐλέφαντος καὶ ταύτην καὶ χρυσοῦ, ταινίαν τε ἔχουσαν καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ στέφανον· τῇ δὲ ἀριστερᾷ τοῦ θεοῦ χειρὶ ἔνεστι σκῆπτρον μέταλλοις τοῖς πᾶσιν ἠνθισμένον, ὁ δὲ ὄρνις ὁ ἐπὶ τῷ σκῆπτρῳ καθήμενός ἐστιν ὁ ἀετός.

¹⁹⁴ Повезивање орла са Зевсом у седећем положају карактеристично је за представе Зевса на кованицама различитих пелопонеских градова и другим медијумима и пре настанка Фидијиног дела (Mylonas 1946, 204–205).

опазити, разумљиво, подударности са најважнијим особинама Фидијиног Зевса, али су присутне и одређене варијације, попут положаја орла или Нике (Richter 1966, 167–170). Може се приметити и да Порфирије коментарише одабране карактеристике оваквог Зевса, које постоје и у оквиру других Зевсових приказа, односно нису нужно повезани са Фидијиним Зевсом и његовим наследницима. Пример тога је обнаженост горње и покривеност доње половине Зевсовог тела – особина својствена и другим представама Зевса (Kardara 1970, 327; Barringer 2005, 219), на које се у овом погледу такође односи Порфиријев коментар.

4.1.3 Деметра и Персефона

Последњи одељак поглавља о веровањима и обичајима Грка посвећен је одељцима који се односе на култ Деметре и Персефоне. У претходном одељку говорили смо о Порфиријевим разматрањима иконографије ових богиња. Овде ћемо се посветити неколиким аспектима култа Деметре и Персефоне, кратко споменути у трактатима *О пећини нимфи*, *О уздржању* и *О статуама*. Наредни одломци односе се на повезаност пећина, нимфи и меда са овим богињама, као и на служитеље у Елеусинским мистеријама. Порфиријеви наводи нису особито богати подацима о овим темама, али их је корисно размотрити као део традиције и упоредити их са другим изворима о сличним аспектима Деметриног и Персефониног култа.

De antr. nymph. 7 ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ Δημήτηρ ἐν ἄντρῳ τρέφει τὴν Κόρην μετὰ νυμφῶν, καὶ ἄλλα међу нимфама, а ко проучи шта говоре они τοιαῦτα πολλὰ εὐρήσει τις ἐπιῶν τὰ τῶν који се разумеју у божанско, наћи ће много θεολόγων. таквих прича.

У оквиру прегледа култних намена пећина у делу *О пећини нимфи*, Порфирије се осврће и на повезаност пећина са Кором и Деметром. Пећинска светилишта могу бити део Деметриног и Персефониног култа, попут Плутоновог светилишта у Елеусини (Mylonas 1961, 99, 149) или пећине посвећене Деметри Мелајни код аркадске Фигалије (Paus. 8.42.1).¹⁹⁵ Подсећајући на пећину као свето место Деметре и Коре, Порфирије спомиње и митску повезаност ових богиња са нимфама. На тај начин се, кратком примедбом с почетка овог пасажа, две основне особине чудесног описа у *Одисеји*¹⁹⁶ непосредно асоцирају са Кором и Деметром. Читаоцима трактата *О пећини нимфи* могло је бити очигледно због чега Порфирије, без нарочитих објашњења, уводи овакву блиску повезаност нимфи са елеусинским богињама – још на почетку почетку *Хомерске химне Деметри*, видимо Кору у пољу са Океанидама (*Нот. Нутп Дет.* 2–6).¹⁹⁷ Мнасеј из Патаре, у фрагменту сачуваном у схолиону уз Пиндарову *Четврту нитијску оду*, преноси легенду о значају нимфи за култ Деметре (Mnas. 5F DFGH). Нимфе се на том месту представљају као културни хероји – оне су од влакана изумеле одећу, како би се људи покривали ради благочестивости, а исто тако су установиле и брак. Још важније од тога, зауставиле су канибализам и увеле биљну

¹⁹⁵ Δημήτηρος δὲ ἄντρον αὐτόθι ἱερὸν ἐπίκλησιν Μελαίνης.

¹⁹⁶ Описани простор је 1) пећина и 2) у њој ткају нимфе.

¹⁹⁷ θύγατρα...παίζουσαν κούρησι σὺν Ὀκεανοῦ βαθυκόλποις ἀνθεὰ τ' αἰνυμένην.

исхрану. Због тога су, ако правилно разумемо Мнасејеве речи, нимфе заслужне за постојање Деметриног култа, тј. за то што су људи почели да јој указују почести.¹⁹⁸

De antr. nymph. 18 καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας Свештенице Деметре стари су, као мисте
ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μυστίδας μελίσσας οἱ хтонске богиње, називали пчелама, а саму Кору
παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτὴν τε τὴν Κόρην Медоликом, и Селену која је заштитница
Μελιτώδη, Σελήνην τε οὖσαν γενέσεως рађања звали су пчелом.¹⁹⁹
προστάτιδα Μέλισσαν ἐκάλουν.

Наредни одељак односи се на слику из *Одисеје* према којој пчеле чувају мед у каменим амфорама итачке пећине нимфи. Након што је указао на повезаност пећина и нимфи са Деметром и Кором, Порфирије чини исто и са медом и пчелама. Најпре се говори о пчелама као називу за Деметрине свештенице. Бројни извори настоје да објасне ову појаву, приступајући јој са различитих становишта. Тако се може наићи на митове који говоре о повезаности пчела и Деметре, као и о разлозима због којих су пчеле добиле име μέλισσαι, али се не спомиње зашто су Деметрине свештенице назване пчелама. Оваква објашњења дају Сервије и Мнасеј из Патаре. Аполодор, са друге стране, говори због чега су свештенице добиле име μέλισσαι, али ту реч не повезује са инсектом. У схолиону уз Пиндарову *Четврту нитијску оду* налази се свеобухватан преглед легенди о Деметри и пчелама. На том месту се, између осталог, објашњава зашто су свештенице носиле име пчела.

Сервије преноси легенду како су пчеле добиле име μέλισσαι. Тај догађај се повезује са Деметром, али се не објашњава да су и Деметрине свештенице μέλισσαι. Из описаних догађаја, међутим, сасвим је јасно да је Мелиса, протагонист легенде, заправо прва Деметрина свештеница, тј. први адепт Деметриних мистерија. У коментару на *Енеиду* Сервије пише да је на Истму живела старица Мелиса, прва жена којој је Деметра поверила своје тајне и заклела је да их никоме не открије. Када су друге жене покушале да дознају Мелисину тајну, старица је одржала завет те су је љубопитљиве жене растргле. Деметра је тада из Мелисиног тела створила инсекте, којима је наденуто име μέλισσαι (Serv. Aen. 1.430).²⁰⁰ Мнасеј из Патаре такође настоји да објасни због чега се пчеле називају μέλισσαι – он говори о нимфи Мелиси, која је прва открила да је могуће јести мед и пити га са водом. По њој су затим назване медоносне животиње (Mnas. 5F DFGH). То се догодило на Пелопонезу.²⁰¹

¹⁹⁸ ἄνευ γὰρ Νυμφῶν οὔτε Δήμητρος ἱερὸν τιμᾶται, διὰ τὸ ταύτας πρώτας καρπὸν ἀποδείξει καὶ τὴν ἀλληλοφαγίαν παῦσαι καὶ περιβλήματα χάριν αἰδοῦς ἐξ ὕλης ἐπινοῆσαι· οὔτε γάμος οὔδεις ἄνευ Νυμφῶν συντελεῖται, ἀλλὰ ταύτας πρώτον τιμῶμεν μνήμης χάριν, ὅτι εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος ἀρχηγοὶ ἐγένοντο.

¹⁹⁹ Након примедби о месецу и пчели Порфирије говори о значају бугоније за митраизам. Остатак овог одељка тумачимо у поглављу 4.3.2.3 *Мед и пчеле у митраизму*.

²⁰⁰ apud Isthmon anus quaedam nomine Melissa fuit. hanc Ceres sacrorum suorum cum secreta docuisset, interminata est, ne cui ea quae didicisset aperiret; sed cum ad eam mulieres accessissent, ut ab ea primo blandimentis post precibus et praemiis elicerent, ut sibi a Cerere commissa patefaceret, atque in silentio perduraret, ab eisdem iratis mulieribus discerpta est. quam rem Ceres inmissa tam supra dictis feminis quam populo eius regionis pestilentia ultra est; de corpore vero Melissae apes nasci fecit. Latine autem μέλισσα apis dicitur

²⁰¹ μία τις αὐτῶν Μέλισσα κηρία μελισσῶν εὐροῦσα πρώτη ἔφαγε καὶ ὕδατι μίζασα ἔπιε, καὶ τὰς ἄλλας δὲ ἐδίδαξε, καὶ τὰ ζῶα μελίσσας ἐξ ἑαυτῆς ἐκάλεσε, καὶ φυλακὴν πλείστην ἐποίησατο· ταῦτα δὲ φησιν ἐν Πελοποννήσῳ γενέσθαι.

Аполодор и схолион уз Пиндарову *Четврту путијску оду* објашњавају због чега се учеснице у Деметриним обредима називају *μέλισσαι*. Схолијаст кратко примећује да се свештенице у Деметрином култу називају пчелама, а погрешно (*καταχρηστικῶς*) и друге свештенице. Разлог томе је чистота ове животиње (*Schol. Pind. Pyth. 4.106c*).²⁰² У једном Аполодоровом фрагменту (*FrGrHist 244 89F*) преноси се легенда о шездесет кћери пароског владара Мелиса.²⁰³ Он је угостио Деметру док је тражила Персефону, носећи њену кошару и алате за ткање. Мелисовим кћерима су се допали ти предмети, те им је Деметра испричала о својим несрећама и увела их у мистерије. Због тога се, закључује Аполодор, учеснице у Тезмофоријама називају *μέλισσαι*. Ова легенда се не налази код других аутора (*Bodson 1978, 29*). Предмети којима су се обрадовале Мелисове кћери у извесној мери наликују ономе што Климент Александријски назива елеусинском лозинком, када каже: »Узео сам из кошаре и учинивши обред вратио сам у кутију, а из кутије у кошару. Баш су им лепи ти призори и приличе богињи.«²⁰⁴ Осим тога, ткање и алате за ткање повезују се са девојачким стасавањем, због чега није необично што су ти предмети привукли пажњу Мелисових кћери (*Bodson 1978, 32*). Међу поменутих ауторима, једино Аполодор именује обреде у којима учествују жене-пчеле, говорећи да се ради о Тезмофоријама. Помињање овог празника може бити неочекивано, јер се претходно, као и код Сервија, говорило о преношењу тајни и откривању мистерија, што наводи на помисао да се говори о учесницама у елеусинским мистеријама. Тезмофорије се, међутим, такође могу називати мистеријама (*Clinton 1992, 34*), што разјашњава Аполодорев избор речи.

Корин епитет *Μελιτώδης* се код Порфирија недвосмислено тумачи као знак богињине везе са пчелама и медом. У Теокритовим *Сиракужанкама*, једна од протагонисткиња обраћа се богињи овим именом (*Theoc. Id. 15.94*).²⁰⁵ Схолион уз ово место даје неколико објашњења оваквог назива. Најпре, схолијаст примећује да се *Μελιτώδης* односи на Персефону, коју још зову и Кором. Затим налази два могућа порекла овог епитета – богињу зову Медоликом или зато што су се Деметрине и Персефонине свештенице називале пчелама, или је у питању антифраза.²⁰⁶ С обзиром на то да схолијаст предлаже антифразу, можемо се запитати чему је супротстављен појам *Μελιτώδης*. Одговор може бити у неком од Персефониних епитета којима се представља као страшна владарка подземља, попут хомерског *ἐπαινή*. Сличан овоме епитету је термин *Μελίβοια*, сачуван у фрагменту Ласове химне Деметри (*Prauscello 2011, 20*). Под тим именом познато је више митских личности античке Грчке (*Срејовић/Цермановић 1992, s. v. Мелибеја; Janda 2000, 212*), а у поменутом фрагменту њиме се назива Персефона. Значење сложенице *Μελίβοια* предмет је дуготрајне расправе. У већини случајева, први део сложенице

²⁰² *μέλισσας δὲ τὰς ἱερείας, κυρίως μὲν τῆς Δήμητρος, καταχρηστικῶς δὲ καὶ τὰς πάσας διὰ τὸ τοῦ ζῶου κάθαρον.*

²⁰³ *ἐπάγουσαν δὲ τὸν κάλαθον ταῖς νύμφαις σὺν τῷ ἴστω καὶ τοῖς ἔργοις τῆς Περσεφόνης μὲν παραγενέσθαι εἰς Πάρον καὶ ξενισθεῖσαν παρὰ τῷ βασιλεῖ Μελισσῶ χάρισσασθαι ταῖς τούτου θυγατρᾶσι οὖσαι ἐξήκοντα τὸν τῆς Φερσεφόνης ἴστον καὶ πρῶταις αὐταῖς ἀναδοῦναι τὰ περὶ αὐτὴν πάθη τε καὶ μυστήρια, ὅθεν καὶ μέλισσας ἔκτοτε κληθῆναι τὰς θεομοφοριαζούσας γυναῖκας.*

²⁰⁴ *λαβὼν ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. Καλὰ γὰρ τὰ θεάματα καὶ θεᾶ πρέποντα.*

²⁰⁵ *μη φύη Μελιτώδες ὅς ἀμῶν καρτερὸς εἶη, πλὴν ἐνός.*

²⁰⁶ *Μελιτώδη δὲ τὴν Περσεφόνην φησὶ κατ' ἀντίφρασιν ὡς καὶ Κόρην <ῆ> διὰ τὸ τὰς ἱερείας αὐτῆς καὶ τῆς Δήμητρος μέλισσας λέγεσθαι.*

тумачи се као μέλι, μέλιτος, а ређе се доводи у везу са μέλω, док други део потиче од речи за говедо (*g^heh₃-i-h₂).²⁰⁷ Месец се у одељку *De antr. numph.* 18 спомиње због честе асоцијације са Персефоном.²⁰⁸

Abst. 4.5.4 Ὅπερ γὰρ ἐν τοῖς μύσθηροις ὁ ἀφ' ἑστίας λεγόμενος παῖς, ἀντὶ πάντων τῶν μνουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον, ἀκριβῶς δρῶν τὰ προστεταγμένα, τοῦτο κατὰ τὰ ἔθνη καὶ τὰς πόλεις οἱ ἱερεῖς δύνανται ἀντὶ πάντων θύοντες καὶ τὸ θεῖον προσαγόμενοι διὰ τῆς εὐσεβείας εἰς τὴν σφῶν κηδεμονίαν. То што у мистеријама дечак који се назива *од огњишта*, уместо свих иницијанада умирује божанство, радећи тачно то што је задато, исто то по народима и градовима могу и свештеници, кад жртвују уместо свих и кроз своју побожност приближавају божанство бризи за своје (суграђане).

Дечак *од огњишта* овде се спомиње као пример особе чија улога у култу неког божанства или у одређеном ритуалу треба да представља читаву заједницу. Порфирије говори о свештеницима као представницима суграђана желећи да нагласи како се строжији захтеви у вези са свештеничким понашањем, исхраном и начином живота у ширем смислу намећу ради одржавања чистоте и учешћа у обредима. На овај начин још једанпут наглашава исправност уздржавања од месне хране. Ово не значи да је дечак *од огњишта* морао да се придржава таквих правила – може бити да је споменут само као пример представника заједнице. Деца која су учествовала у Елеусинским мистеријама са титулом *од огњишта* бирала су се једном годишње међу децом знатнијих атинских породица.²⁰⁹ Најпре су то били искључиво дечаци, а касније су могле бити и девојчице. Такво дете се иницирало у мистерије о трошку града, а функција је представљала велику част за одабрано дете и његову породицу (Mylonas 1961, 236). Тако споменик IG II² 4077 (I.Eleusis 511) представља натпис у част Праксагоре, девојчице *од огњишта*. Наглашава се да су њени родитељи потомци елеусинских бакљоноша.²¹⁰ Непознато је која су била задужења деце *од огњишта* (Mylonas 1961, 237).

Abst 4.16.6 Παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσίνι ὀρέσθαι κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κυάμων ροιάς τε καὶ μῆλων, καὶ ἐπ' ἴσης μεμίανται ὁ τε λεχοῦς ἀψάμενος καὶ ὁ θνησ<ε>ιδίων. У Елеусини се забрањује исхрана и домаћим птицама, рибама, бобом, нарор и јабукама, а исто је укаљан и онај ко се дотакне гнезда и стрвина.

У оквиру прегледа различитих традиција повезаних са ограничењима у исхрани, Порфирије наводи и примере из Елеусинских мистерија. Табуи у вези са исхраном у Елеусини

²⁰⁷ За подробније објашњење реконструкција и могућих значења сложенице уп. Janda 2000, 212–213 и Prauscello 2011, 248sq.

²⁰⁸ О томе у више наврата говори Плутарх у *О лицу на месецу* (*De fac.* 27, 28).

²⁰⁹ *Suda*, α 4590: Ἀφ' Ἑστίας ἀπὸ τῆς οἰκίας. καὶ Ἀφ' ἑστίας μνεῖσθαι. ἀφ' ἑστίας μνουμένος Ἀθηναῖος ἦν.

²¹⁰ ὦ ξεῖν<οι> θεῖσθε μετ' εὐκλέ' ἀνάκτορα Δηοῦς καὶ γενεὴν πατέρων εὐκλεᾶ Πραξαγόρας, ἦν ἔτεκεν Μελιτεὺς Δημόστρατος ἡδὲ Φιλίστη φύντες δαδούχων ἀμφότεροι τοκέων ἀλλά με καὶ παιδων κοσμεῖ χορός, οἱ τὸ πρὸ μυστῶν ἄλλων ἐν τελεταῖς στέμμα κόμαισι θέσαν.

неретко се помињу у литератури. Нарочита пажња се посвећује врсти забрањених риба,²¹¹ док поједини аутори помињу и објашњења ових табуа. Интересовање аутора за исхрану у Елеусини природно је, са једне стране, за култ таквог значаја. Осим тога, сваки табу у вези са храном могао је бити нарочито интересантан с обзиром на то да у грчко-римском свету није било универзалних забрана те врсте, већ су се појављивале у оквиру појединачних култова или учења (Parker 1992, 357–358). Поједине елеусинске забране могу се објаснити неким митолошким мотивом – тако бисмо забрану исхране нарком могли повезати са Персефониним кушањем нара у подземљу. Друге забране би се могле повезати са светошћу неке животиње, што се понекада појављује у изворима, али порекло већине табуа остаје неразјашњено (Parker 1992, 361–363).

У изворима се често налази да је у Елеусини забрањено јести барбуна (τριγλη). Тако Елијан преноси да мисти у Елеусини изузетно поштују барбуна, као и да не смеју јести једну врсту морског пса (γαλεός). Барбун, како преноси Елијан, рађа три пута годишње, због чега га мисти поштују и уздржавају се од његовог меса. Нуди се и друго објашњење – разлог уздржавања од барбуна је у томе што једе отровног морског зеца, те је и он отрован за јело (Ael. NA 9.51).²¹² Морски пас се не сме јести јер је нечиста животиња, зато што рађа кроз уста. Други кажу да не рађа кроз уста, већ у устима скрива младе од опасности (Ael. NA 9.65).²¹³ Атидограф Мелантије, у фрагменту сачуваном код Атенаја (Melanth. 2F DFGH), тврди да су барбун и модрок свете рибе у Елеусини. У истом одељку, Атенај преноси Аполодорову тврдњу да је барбун Хекатина света животиња, због сличности речи τριγληνος (троок) и τριγλη (барбун).²¹⁴ У схолијима уз Лукијанове *Разговоре хетера* налази се дугачак коментар о Тезмофоријама и другим празницима у вези са Деметром. Ту се спомиње низ плодова и животиња забрањених учесницима Елеусинских мистерија. Низ је веома сличан Порфиријевом наводу – за разлику од других, схолијаст не говори искључиво о рибама, већ се помињу нар, јабуке и јаја, домаће птице и морске рибе. Од морских риба, забрањене су морски пас, барбун, укљата, нека врста рака и једна риба из породице вучица (Schol. Luc. 80.7.4.23–24).²¹⁵

²¹¹ Називи риба у наставку текста пронађени су на основу стручних назива врста наведених у *The Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon*. Аутор дисертације не поседује знања из ихтиологије и не може да гарантује за исправност превода назива рибљих врста на српски језик.

²¹² ἐν Ἐλευσίῃ τιμὰς ἔχει ἐκ τῶν μουμένων, καὶ διπλοῦς ὁ λόγος τῆς τιμῆς τῆσδε. οἱ μὲν φασιν, ἐπεὶ τρεῖς τοῦ ἔτους τίκτει: οἱ δέ, ἐπεὶ τὸν λαγῶν ἐσθίει, ὅσπερ οὖν ἐστὶν ἀνθρώπῳ θανατηφόρος.

²¹³ οἱ μουόμενοι τοῖν Θεοῖν οὐκ ἂν πάσαιντο γαλεοῦ φασιν· οὐ γὰρ αὐτὸν εἶναι καθαρὸν ὄψον, ἐπεὶ τῷ στόματι τίκτει. οὐ τίκτειν δὲ αὐτὸν ἔνιοι λέγουσιν, ἀλλὰ δεῖσαντά τι τῶν ἐπιβουλεύοντων τὰ σκυλάκια καταπίνειν καὶ ἀποκρύπτειν, εἶτα τοῦ φοβήσαντος παραδραμόντος ζῶντα αὔθις ἀνεμῆιν.

²¹⁴ Ath. 7.325a Ἀπολλόδωρος δὲ ἐν τοῖς Περὶ θεῶν τῇ Ἑκάτῃ φησὶ θύεσθαι τριγλην, διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος οἰκειότητα· τριμόρφος γὰρ ἡ θεός. Μελάνθιος δ' ἐν τῷ Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσίῃ μυστηρίων, καὶ τριγλην καὶ μαινίδα, ὅτι καὶ θαλάττιος ἡ Ἑκάτη.

²¹⁵ πλήν...ροῖᾶς φημι καὶ μήλου καὶ ὀρνίθων κατοικίδων, καὶ ψῶν καὶ θαλαττίων τριγλης, ἐρυθίνου, μελανούρου, καράβου, γαλεοῦ.

Simul. 360F Ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσίνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δαδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου, καὶ ὁ μὲν ἐπὶ βωμῶ εἰς τὴν σελήνης, ὁ δὲ ἱεροκῆρυξ Ἑρμοῦ.

У мистеријама у Елеусини хијерофант се облачи у лик демијурга, бакљоноша у сунце, задужени за жртвеник у месец, светогласник у лик Хермеса.

У кратком одељку фрагмента 360 дела *О статуама*, Порфирије коментарише обредне одоре елеусинских свештеника. Порфирије, како изгледа, наводи свештенике на основу мистеријске хијерархије – хијерофант, бакљоноша, свештеник уз олтар и светогласник представљају четири најважнија свештеника Елеусинских мистерија (Mylonas 1961, 230–234).²¹⁶ Носиоци титула споменутих у овом одељку одевали су нарочито раскошне одоре, што није необично за најзначајније свештенике тако великог култа. Порфирије је употребио глагол ἐνσκευάζω да означи како се свештеници уподобљавају ономе што треба да представе својом појавом. Због тога можемо претпоставити да се ради о одежди која се одева у одређеном делу ритуалних радњи, односно када хијерофант треба да представља творца или бакљоноша сунце. Таква слика могла би бити опис једног детаља елеусинских мистерија.

4.1.4 Закључци

Одељци који говоре о Грцима великим делом потичу из Теофрастовог разматрања развоја жртвоприношења. У оквиру тог излагања налазе се етиолошке легенде о почецима приношења жртвених животиња. Приче о првоубијеним јагањцима, козама и свињама пример су начина да се кривица за убиство пренесе са починиоца на жртву, на два начина – проналажењем оправдања у кривици животиње за преступ против неког божанства или у наводном пристанку жртвене животиње да буде убијена. Дугачка легенда о Сопатровом убиству првог вола представља најобимнији опис Диполија и њихових почетака. Захваљујући том излагању, имамо прилику да видимо грчки пример мотива ослобађања од кривице помоћу низа починилаца, забележен и код других народа света.

Делови текста *О статуама* у којима Порфирије тумачи елементе грчке иконографије, односно приказе божанстава, представљају штито значајно за изучаваоце античке уметности и њене теорије. Помоћу Порфиријевих анализа може се увидети како се елементима иконографије приступа са становишта неоплатоничког филозофа, посвећеног алегоријским интерпретацијама. Осим тога, значајно је упоредити Порфиријеве анализе иконографије са његовим тумачењем текста. Одељак о Грцима садржи и неколико белешки о Деметри и Персефони, тј. мистеријама ових богиња. Порфирије преноси и другде сачуване податке, оскудне у складу са мистеријским императивом тајности. Упркос томе, код Порфирија се чувају значајни одблесци мистеријског живота, попут улоге детета *од огњишта* и одевања свештеника у мистеријама.

²¹⁶ Овде не узимамо у обзир службе које су испуњавале жене, попут врховне свештенице, с обзиром на то да Порфирије на овом месту говори само о свештеничким задужењима мушкараца у Елеусини.

4.2 Египћани

Поглавље посвећено Египћанима подељено је у две категорије. Прву чине Порфиријеве примедбе о животу свештеника у Египту, њиховој номенклатури и веровањима. У првом потпоглављу налазе се и краће примедбе о египатском односу према одређеним животињама, као и о погребним обичајима. Извори о овим темама налазе се у Порфиријевом делу *О уздржању од исхране месом*. Друга врста Порфиријевих разматрања о Египту тиче се најпре египатске иконографије, а говори се и о космогонији и другим темама у вези са веровањима појединачних египатских нома. У вези са тим, друго потпоглавље главе о Египћанима чине одабрани одељци дела *Писмо Анебону* и *О статуама*.

4.2.1 Свештеници

У четвртој књизи дела *О уздржању* Порфирије пише о примерном животу и уздржавању од меса аскетских или свештеничких група различитих народа, покушавајући да илуструје и оснажи своје тврдње о вегетаријанству примерима из живота одабраних мудраца. Одломак о египатским свештеницима налази се у оквиру тог излагања и увелико превазилази опис њихове исхране – Порфирије говори о њиховом одевању, устројству дана и ноћи, начинима очишћења, сахрањивању и другим питањима. Излагање о египатским свештеницима почиње навођењем извора за већи део навода. Порфирије пише да је његов извор египатски аутор Херемон, ког назива стоиком.²¹⁷ Код других грчких аутора Херемон се назива филозофом или хијерограматејем, што указује да је био припадник нарочито ученог реда египатских свештеника (Sauneron 1960, 62; Escolano Poveda 2020, 106). Због тога су његова дела превасходан извор знања о египатским реалијама и старинама за ауторе попут Порфирија, који цитира Херемона и у делу *Писмо Анебону* (*Анеб.* 81F), а вероватно и у *О статуама* (*Simul.* 360F). У оквиру описа египатских свештеника, Порфирије несумњиво цитира Херемона барем до осмог поглавља четврте књиге *О уздржању*. На том месту Порфирије поново спомиње свој извор, и ту наизглед завршава са цитирањем. Међутим, не можемо тврдити да се подаци нађени код Херемона никако не користе и у остатку излагања о свештеницима – Порфирије је на сличан начин завршио цитат из Теофрастовог дела *О побожности*, али се касније вратио материјалу из тог трактата (*Abst.* 2. 32).²¹⁸

Херемонов цитат у *Abst.* 4.6–8. представља најобимнији и вероватно најизучаванији фрагмент овог аутора (10F van der Horst 1987). Пре него што почнемо да говоримо о појединачним аспектима Херемоновог извештаја, морамо накратко објаснити приступ анализи Херемоновог текста у овом раду. С обзиром на то да говоримо о више пута коментарисаном и изучаваном тексту, јасно је да постоје традиције у оквиру којих настају и развијају се такви коментари. Пре свега треба да поменемо традицију од које у овом истраживању намеравамо да се удаљимо, а представља веома заступљено виђење Херемоновог

²¹⁷ У вези са Порфиријевим избором речи можемо приметити да у лексикону Суда стоји да је Херемон био Неронов учитељ (*Suda*, s. v. Ἀλέξανδρος Αἰγύσιος).

²¹⁸ Уп. поглавље 3.1.

текста код Порфирија. То је приступ којим се читав Херемонов извештај описује као жанровски приказ егзотичних мудраца, у највећим дубинама својих основа заснован на истини, али идеализован готово до непрепознатљивости (Van der Horst 1982, 1987; Dieleman 2005). Представљају се различити разлози за то, попут Херемоновог покушаја да прикаже египатске свештенике као стоике (Dieleman 2005, 50–51), или његовог придржавања једног клишеа заједничког описима различитих аскета, попут Филонових описа јеврејских аскета у *О животу у созерцању* (*De vita contemplativa*) (Van der Horst 1982, 62–63, 1987, 56; Clark 2000, 183sq).²¹⁹ Другачији поглед заступљен је у недавној монографији Марине Есколадо Поведа (Marina Escolado Poveda), посвећене слици египатских свештеника у грчко-римској, грчко-египатској и египатској демотичкој литератури. Есколадо Поведа тежи да докаже да се грчке слике о египатским свештеницима мало разликују од египатских, као и да не припадају фиктивним описима идеалних свештеника, већ су утемељене на египатским традицијама и реалијама (Escolado Poveda 2020).

Док будемо коментарисали одвојена питања овог одломка, нећемо га посматрати као идеализовани приказ егзотичног мудраца, не одбацујући могућност да је то истина, али не започињући анализу са очекивањем или намером да нађемо потврду да се ради о стереотипизованом опису. Када читамо какав етнографски или религијско-историјски опис спремни да га посматрамо као монолит стереотипа и идеализације, тада, не прочитавши ни слова, стереотипизујемо и упрошћавамо текст који, може бити, већ јесте под извесним утицајем стереотипа и испољава некакве одлике идеализације. На тај начин се историјска вредност текста увелико занемарује, и то тако што се његова веродостојност посматра у веома уским границама – на пример, доказе да су свештеници јели хлеб, иако Херемон тврди да нису (Porph. *Abst.* 4.6.9; Van der Horst 1982, 66 n41), не треба сматрати примарним интересом истраживача нити показатељем веродостојности текста.²²⁰ Пре свега, покушаји да се докаже нетачност таквих навода говоре о занемаривању разноликости египатске религије и необзирању на контекст саопштења – не треба заборавити да се ради о Порфиријевом сумарном препричавању Херемонових података, у којима се пре свега говори о специфичном култном контексту, односно о периоду очишћења постом и другим нарочитим активностима, а затим се, како изгледа, сумарно разматрају и табуи код различитих заједница у Египту. Код Порфирија се, сасвим разумљиво, забране не могу разврстати у односу на групе на које су се могле односити. У делу *О уздржању* Порфирије не дели египатске култове према номама и не говори о специфичностима њихових божанстава и култних пракси. Њему је важно искључиво да покаже како обичаји повезани са вегетаријанством и аскезом постоје код неке уважене заједнице. Постоје разлози који нам говоре да је Порфиријев извор имао у виду забране у оквиру више различитих заједница, али их је Порфирије пренео једним краћим пасусом.

²¹⁹ Ово поређење се односи на Филонов опис живота јеврејске заједнице, чији чланови се, по његовим речима, називају *θεραπευταί* (Philo *Cont.* 2). На одговарајућим местима говорићемо о сличностима Филоновог и Херемоновог текста. Након описа живота египатских свештеника, Порфирије говори о есенима, фарисејима и садукеејима (*Abst.* 4. 112–14), цитирајући Јосифа Флавија.

²²⁰ О сваком од релевантних примера говоримо у коментару на Херемонов цитат код Порфирија.

Можемо навести пример Порфиријевих речи из одломка *Abst.* 4.7.1, а нарочито тврдњу да свештеници нису јели ни парнопрсте нити непарнопрсте копитаре.²²¹ Да је сматрао да се радило о универзалном правилу, Порфирије је могао рећи да им је забрањено да једу копитаре. Уместо тога, ову тврдњу можемо посматрати као збир две забране, односно забране да се једу парнопрсти копитари у једном случају и забране да се једу непарнопрсти у другом.

Уколико приступимо овом извору унапред га сматрајући далеком сликом истине, ради се о неповерењу у извор о чијем обичају да преноси нетачне податке немамо претходних сазнања. То је заправо подозревање да аутор документарног текста намерно обмањује своје читаоце, или да његово дело уопште не припада историографији, већ је више налик античком роману или парадоксографским списима. Осим тога, тада се подразумева да аутори који га цитирају, попут Порфирија, нису у стању да препознају невероватност описаних обичаја, или да и они свесно и злонамерно преносе нетачне податке. Међутим, немогуће је занемарити сличности између описа аскетског живота код Херемона и Филона, као и извесне делове Порфиријевог препричавања који изгледају као идеализација свештеничких обичаја. Због тога ћемо се старати да тумачимо ове одломке идући средњим путем, односно прихватајући могућност да се ради о тексту оптерећеном извесним стереотипима, али и верујући да се Херемонов текст код Порфирија у значајној мери заснива на веродостојним подацима.

Пре него што се посветимо обимном одломку о египатским свештеницима, морамо напоменути које околности наводе истраживаче да пореде Херемонов текст са Филоновим описом *терапевута*. Уједно, можемо сагледати и могуће циљеве Херемоновог описа свештеника. Реч је о последицама догађаја из средине првог века у Александрији. Након грчких напада на јеврејско становништво тог града 38. године,²²² у Рим су упућени представници јеврејске и грчко-египатске заједнице. Као истакнути члан заједнице, Филон из Александрије био је један од чланова јеврејског посланства. Први дипломатски покушаји да се сукоби превазиђу нису наишли на разумевање у Риму – Гајева пажња била је усмерена на јеврејско одбијање да га поштују као божанство (Taylor 2021, 2).²²³ Због тога је образовано друго посланство, које је стигло у Рим у време Клаудија. Јеврејски представник поново је био Филон, а Херемон се налазио са грчко-египатске стране. Истраживачи који пореде Филонов опис *терапевута* и Херемонов извештај о свештеницима тиме наговештавају да се ради о подударности проистеклој из политичке кризе у којој су ови аутори имали веома сличне улоге. Због тога је тешко занемарити тематску блискост поменутих текстова, која би могла да указује на труд Херемона и Филона да представе најзорније чланове својих заједница.

Abst. 4.6.1 Τὰ γούν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους 1. Описујући египатске свештенике, Херемон *ἱερέας Χαϊρήμων ὁ Στωϊκὸς ἀφηγούμενος, οὗς* Стоик каже да се они код Египћана узимају за

²²¹ ἰχθύων τε ἀπέιχοντο πάντων καὶ τετραπόδων ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ ἢ μὴ κερασφόρα.

²²² Поводом ових догађаја, Филон из Александрије саставио је дело *In Flaccum*, у коме криви управника града Аула Авилија Флака за неадекватне реакције и погоршавање ситуације током инцидента, који су укључивали физичко насиље над Јеврејима, нападе на синагоге, отимање имовине и слично. О антијеврејском настројењу пре напада подробније у Atkinson 2006, 31–33.

²²³ Филон је описао ове догађаје у делу *Legatio ad Gaium*. Грчка тачка гледишта представљена је у *Acta Alexandrinorum*.

καὶ φιλοσόφους ὑπειλήφθαι φησὶ παρ' Αἴγυπτιοῖς, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά. 2. Πρὸς τε γὰρ τὴν ὄλην ὄρεξιν τῆς θεωρίας συγγενὲς ἦν παρὰ τοῖς ἐκείνων ἀφιδρύμασι διαιτάσθαι, παρείχεν τε αὐτοῖς ἀσφάλειαν μὲν ἐκ τοῦ θεοῦ σεβασμοῦ καθάπερ τινα ἱερά ζῶα πάντων τιμώντων τοὺς φιλοσόφους, ἡρεμαίοις δε εἶναι, ἅτε τῆς ἐπιμιξίας κατὰ τὰς πανηγύρεις καὶ τὰς ἐορτὰς συντελουμένης μόνον, τὸ δὲ λοιπὸν σχεδὸν ἄβατων ὄντων τοῖς ἄλλοις τῶν ἱερῶν ἀγνεύσαντας γὰρ ἔδει προσιέναι καὶ πολλῶν ἀποσχομένους. Καὶ τοῦτο ὥσπερ κοινὸς τῶν κατ' Αἴγυπτον ἱερῶν θεσμὸς ἐστίν.

φιλοзофе, и објашњава како су себи изабрали светилишта као место за упуштање у филозофска размишљања о светињама. 2. Боравак крај њихових храмова био је близак жељи за дубоким размишљањем. То им је давало сигурност проистеклу из поштовања богова, јер су сви поштовали филозофе као какве свете животиње; зато су живели у миру, а били су у додиру са другима само приликом скупова и прослава, јер остали углавном нису могли да улазе у светилишта – смело је да се улази само након очишћења и уздржавања од многих ствари. То је попут заједничког правила у египатским светилиштима.

Отпочињући излагање о египатским свештеницима, Порфирије се стара да издвоји терминологију којом се користи његов извор. Због тога одмах наглашава да се свештеници у Египту сматрају филозофима и да се њихова контемплативна активност, описана глаголом ἐμφιλοσοφῆω, усмерава на проматрање светиња. На основу тога можемо разумети да се на овом месту φιλοσοφεῖν приближава значењу глагола θεοσοφεῖν (Van der Horst 1982, 63 n26).²²⁴ Један од учесника разговора који чини *Књигу Тота* представља се као *љубитељ знања* или *онај ко воли мудрост*.²²⁵ Он је познавалац различитих питања у вези са устројством подземља, правилним понашањем према боговима и слично, а божански савети у сачуваним фрагментима воде га у савршавању тих знања. Текст је посвећен људима попут њега, као ризница корисног и применљивог теолошког и другог учењачког знања (Jasnow/Zauzich 2005, 1). Није тешко претпоставити да је *онај ко воли мудрост* на грчки преведен као филозоф. На основу тога можемо боље разумети Порфиријев или Херемонов избор термина за контемплативну активност египатских свештеника.

У остатку издвојеног одломка Порфирије објашњава везу између свештеничке посвећености размишљању о питањима божанстава и изолованог живота у храмовима. Есколано Поведа сматра да су извештаји о свештеничкој издвојености веродостојни, односно да одговарају правилима урезаним на остракон нађен у храму у Нармутису (Мединет Мади). Остракон се датира крајем другог или почетком трећег века. Ти прописи се односе на пост, приступ различитим деловима храма, припрему хране и ватре и томе слично (Escolano Poveda 2020, 108–109). Осим тога, у оквиру *Књиге храма* описује се и прикладно понашање у вези са различитим деловима светилишта, односно прописује се коме је дозвољено да им приступи. Порфирије такође наглашава да се у храм смело улазити само након одговарајућег очишћења, што није необично и може се сматрати веродостојним (Escolano Poveda 2020, 109–110).

²²⁴ У *Abst.* 4.16.1. Порфирије користи сличне термине да опише активност персијских мага, називајући их οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοί, док у *Abst.* 4.17.1. брахмане и щрамане назива θεοσοφοί.

²²⁵ Према издању Jasnow/Zauzich 2005.

Када говоримо о Порфиријевом сажетку Херемоновог исказа о овој теми, треба имати у виду да не можемо разлучити Порфиријево схватање разлога за издвојеност свештеника од онога што је Херемон навео у свом делу. Пре свега, примећујемо да Порфирије говори само о потреби за контемплацијом у самоћи и култној нечистоћи као разлозима за осамљеност свештеника, не помињући да су на изолованост морала утицати и њихова конкретна задужења – уколико је свештеник обављао свете радње у одајама забрањеним за његове садруге, то је сасвим сигурно доприносило његовом одвајању од других. Осим тога, правило о забрани приступа храму онима који претходно нису прошли период очишћења природно одваја свештенике од других људи (Sauneron 1960, 35). На овај начин не покушавамо да оспоримо да су свештеници о којима се овде говори проводили време у размишљању о божанском и да им је због тога била важна одвојеност од других, већ желимо да укажемо на то да Порфирије или његов извор усмеравају пажњу искључиво на такве разлоге за издвајање из заједнице. Није могуће поуздано рећи од кога потиче такво тумачење. Уколико сматрамо да је Херемонов текст требало да представља египатску паралелу Филоновом опису јеврејских аскета, онда можемо претпоставити да је тумачење потекло од њега и да се његова јеврејска паралела може тражити у Филоновој изјави да *терапеуте* живе изоловано, ван градских зидина (Philo Cont. 20). Читање параграфа 18–24 Филоновог дела помаже да уочимо разлику између описа *терапеута* и египатских свештеника – Филон се углавном посвећује организацији живота ван града и његовом повољном утицају на здравље, мање се осврћући на богослужења или контемплацију божанства. Ова разлика не значи да је тумачење потекло од Порфирија – однос између Херемоновог и Филоновог дела није у потпуности јасан, и не постоје разлози да верујемо да Херемон не би описао своје свештенике значајно другачије него Филон. Са друге стране, уколико желимо да заступамо идеју да су се Филон и Херемон угледали један на другог,²²⁶ треба да се сетимо да је Филонов спис о есенима изгубљен, а да је могао да буде познат Херемону. Порфирије у више наврата показује да високо цени изоловани живот аскета, описујући га на веома сличан начин. Очигледан пример су Порфиријеви описи брахмана и шрамана аскета, чијој осамљености, као и разлозима и учесталости њихових сусрета посвећује нарочиту пажњу (Abst. 4.17.4; Styg. 376F). На основу тога бисмо могли претпоставити да је Порфирије протумачио Херемонов извештај о томе да свештеници живе издвојено и посвећују се контемплацији као знак да живе издвојено да би се посветили контемплацији. Посвећеност теозофији описује се у следећем пасусу.

Abst. 4.6.3 Ἀπειπάμενοι δὲ πᾶσαν τὴν ἄλλην 3. Одрекавши се сваког другог посла и
 ἐργασίαν καὶ πόρους ἀνθρωπίνους, ἀπέδοσαν 4. човечијих начина, читав живот су посветили
 ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θεῶν θεωρίᾳ καὶ θεάσει, 5. разматрању и сагледавању божанског,
 διὰ μὲν ταύτης τό τε τίμιον καὶ ἀσφαλές καὶ 6. добијајући сагледавањем част и побожност, а
 εὐσεβὲς порιζόμενοι, διὰ δὲ τῆς θεωρίας τὴν 7. разматрањем знање. И једно и друго им дају
 ἐπιστήμην, δι' ἀμφοῖν δὲ ἀσκησιν ἡθῶν 8. некакву скривену и древну уздржаност у
 κερυμμένην τινὰ καὶ ἀρχαιοπρεπῆ. 4. Стално јединство са

²²⁶ Мада не можемо да одредимо ко би се угледао на кога.

ἀεὶ συνείναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ πάσης μὲν ἔξω τίθησιν πλεονεξίας, καταστέλλει δὲ τὰ πάθη, διεγείρει δὲ πρὸς σύνεσιν τὸν βίον. Διτότητα δὲ ἐπετήδευσαν καὶ καταστολὴν ἐγκράτειάν τε καὶ καρτερίαν τό τε ἐν παντὶ δίκαιον καὶ ἀπλεονέκτητον. 5. Σεμνοὺς δὲ αὐτοὺς παρεῖχεν καὶ τὸ δυσεπίμικτον, οἳ γὰρ παρὰ μὲν αὐτὸν τῶν λεγομένων ἀγνείων τὸν καιρὸν οὐδὲ τοῖς συγγενεστάτοις καὶ ὁμοφύλοις ἐπεμίγνυντο σχεδὸν οὐδὲ ἄλλων τῶ θεωρούμενοι, ὅτι μὴ πρὸς τὰς ἀναγκαίαις συναγνεύουσι χρείας, ἢ ἀγνευτήρια τοῖς μὴ καθαρεύουσι ἄδυστα καὶ πρὸς ἱερουργίας ἄγρια κατανεμόμενοι.

Ово поглавље представља врхунац онога што истраживачи Херемоновог дела сматрају идеализацијом египатских свештеника и њиховог живота. У овом случају заиста јесте тешко одупрети се таквом утиску. Када се овакав опис пореди са представама о египатским свештеницима у египатској литератури, примећује се да се и у том случају истиче њихова мудрост и образовање (Escolano Poveda 2020, 248–251). Међутим, у египатским наративима постоје веома различити свештеници. Неки од њих су антагонисти и приписују им се недела попут прељубе и силовања, док се у неким другим случајевима ради о свештеницима који нису зликовци, али чији поједини поступци нису у складу са сликом сачуваном код Порфирија (Escolano Poveda 2020, 247). Због тога можемо поновити да се Херемонов опис, барем у овом аспекту, може посматрати као идеализација свештеничког живота. Међутим, у таквом закључку треба бити опрезан – идеализација не мора да означава представљање узора или стереотипа о коме се говори, а у стварности му се не стреми. Поређење са египатском литературом би радије требало да укаже на Херемонов покушај да представи најбоље свештеничко понашање, занемаривши другачије примере. Другим речима, добро је сматрати Херемонов и Порфиријев извештај о свештеничком моралу идеализованим, али не и посматрати га као фикцију или жанровски опис аскетског живота. Боље је разумети га као приказ узорног понашања, у коме се не помињу они који га се нису придржавали.

Abst. 4.6.6 Τὸν δὲ ἄλλον χρόνον ἀπλούστερον μὲν τοῖς ὁμοίοις ἐπεμίγνυντο, τῶν δὲ ἔξωτικῶν τῆς θρησκείας οὐδενὶ συνεβίουν. Ἐφαίνοντο δὲ ἀεὶ θεῶν ἢ ἀγαλμάτων ἐγγύς, ἦτοι φέροντες ἢ προηγούμενοι καὶ τάττοντες μετὰ κόσμου τε καὶ σεμνότητος ὧν ἕκαστον οὐ τυφὸς ἦν, ἀλλὰ τίνος ἔνδειξις φυσικοῦ λόγου. 7. Τὸ δὲ σεμνὸν κάκ τοῦ καταστήματος ἐωράτο. Πορεία τε γὰρ ἦν εὐτακτος καὶ βλέμμα καθεστηκὸς ἐπετηδεύετο,

божанском мишљу и намером ослобађа сваке похлепе, отклања страсти, усмерава живот ка разборитости. Стремили су једноставности, умерености и самоконтроли, као и истрајности, правичности у свему и скромности. 5. Поштованим их је чинила и одвојеност од људи – они су се током такозваног светог времена клонили чак и најближих рођака и чланова свог рода, скоро никога нису виђали, осим у неопходним случајевима, и то само оне који су били изоловани као и они или оне који су живели у местима забрањеним за нечисте, и придржавали су се светих правила због свештеничке службе.

6. Остало време су се сретали са себи сличнима, али нису боравили ни са ким ко не служи божанству. Изгледало је да су увек крај богова или статуа, преносећи их, носећи на челу процесија и уређујући са редом и поштовањем – ништа од тога није била престава, већ израз некаквог природног логоса. 7. Узвишеност се примећивала и по њиховом понашању. Ход им је био ритмичан,

ὡς ὅτε βουλευθεῖεν μὴ σκαρδαμύττειν· γέλως δὲ σπάνιος· εἰ δέπου γένοιτο, μέχρι μειδιάσεως· αἰεὶ δὲ ἐντὸς τοῦ σχήματος <αἰ> χεῖρες. Καὶ σύμβολόν γε ἦν ἐκάστῳ τῆς τάξεως ἐμφαντικόν, ἦν ἔλαχεν ἐν τοῖς ἱεροῖς· πλείους γὰρ ἦσαν αἱ τάξεις. 8. Δίαιτα δὲ λιτὴ καὶ ἀφελής· οἴνου γὰρ οἱ μὲν οὐδ' ὄλως, οἱ δὲ ὀλίγιστα ἐγεῦοντο, νεύρων αἰτιώμενοι βλάβας καὶ πλήρωσιν κεφαλῆς ἐμπόδιον εἰς εὐρεσιν, ἀφροδισίων τε ἔφασαν αὐτὸν ὀρέξεις ἐπιφέρειν.

поглед, старали су се, усредсређен, тако да не трепћу ако то пожелe. Смех им се ретко виђао. Ако би се, пак, насмејали, то није било више од осмеха. Руке су им увек биле у одори. Сваки од њих је имао јасан знак чина, који је добио у свештеничким дужностима, јер је било више чинова. 8. Живели су једноставно и скромно. Неки уопште нису пили вино, а други су узимали веома мало, налазећи да штети живцима и спречава их да размишљају, јер им је од њега тешка глава. Тврдили су да им изазива пожуду.

Овај параграф почиње примедбама које се односе на свештеничке дужности и сусретање са другим свештеницима у оквиру богослужења. Као што смо раније поменули, на тај начин се може објаснити велики део свештеничке изолованости. Након тога, Порфиријев извор покушава да представи узвишеност и уздржаност египатских свештеника, описујући њихово држање и озбиљност, као и потпуну власт над телом, изражену на примеру контроле трептања, које је иначе рефлексна радња. Филон из Александрије такође скреће пажњу на строго држање и скривање руку *терапеута* (Philo Cont. 30–31). Дужности египатских свештеника и њихова хијерархија представљају важан елемент Херемоновог цитата, нарочито у поглављу 4. 8. 5, где се поименично наводе свештенички чиновни. На овом месту се поштовање и истицање статуса помиње као пример њиховог строгог и уређеног начина живота. То је начин да се особине описане у одломцима *Abst.* 4.6.3–5 повежу са изгледом и опхођењем египатских свештеника. Након кратког помињања њихових заједничких дужности, Порфирије отпочиње средишњу тему извештаја о египатским свештеницима. То је, у складу са темом дела *О уздржању*, подробен извештај о понашању ових аскета у вези са храном и пићем. Пре свега се говори о њиховом уздржавању од вина, што можемо посматрати као очекивану појаву у сличним околностима. Међутим, Херодот говори да им се даје вино (Hdt. 2.37.4), док Плутарх преноси да је свештеницима у Хелиопољу дозвољено да уносе мало вина, али не у периодима очишћења (Plut. *De Is. et Os.* 6). Осим тога, треба обратити пажњу на термин ἀγνεία, који се односи на период очишћења пре значајног празника или одређене врсте обреда (Van der Horst 1982, 65 n27; Escolano Poveda 2020, 110). Из Порфиријевог текста је јасно да је тај период подразумевао извесну врсту поста, с обзиром на забране које се повезују са очишћењем. Плутарх такође помиње период очишћења, напомињући да свештеници тада не једу со, зато што од ње жедне.

Abst. 4.6.9 Ταύτη δὲ καὶ τῶν ἄλλων εὐλαβῶς εἶχον, ἄρτοις μὲν οὐδὲ ὄλως ἐν ταῖς ἀγνεῖαις χρώμενοι· εἰ δὲ ποτὲ μὴ ἀγνεύοιεν, σὺν ὑσώπῳ κόπτοντες ἦσθιον· τὸ πολὺ γὰρ αὐτοῦ τῆς δυνάμεως καθαιρεῖν ἔφασαν τὸν ὑσώπον. Ἐλαίου δ' ἀπείχοντο <οἱ> μὲν ὡς τὸ πολὺ, οἱ

9. Били су тако уздржани и у другим стварима, па током очишћења нису уопште узимали хлеб. Ван периода чишћења, јели су хлеб са исецканим милодухом. Говорили су да милодух чисти већи део моћи хлеба. Неки су се уздржавали од уља што су више могли, а

πλείστοι δὲ καὶ παντελῶς· εἰ δέπου μετὰ λαχάνων χρῆσαιντο, παντελῶς ὀλίγω καὶ ὅσον παρηγορήσαι τὴν αἴσθησιν. 7,1. Τῶν μὲν οὖν ἔκτος Αἰγύπτου γιγνομένων βρωμάτων τε καὶ ποτῶν οὐ θέμις ἦν ἄπτεσθαι· πολὺς τις οὕτως τρυφῆς ἀπεκέκλειστο πόρος. 2. Τῶν δὲ κατ' αὐτὴν τὴν Αἴγυπτον ἰχθύων τε ἀπείχοντο πάντων καὶ τετραπόδων ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ ἢ μὴ κερασφόρα· πτηνῶν δὲ ὅσα σαρκοφάγα· πολλοὶ δὲ καθάπαξ τῶν ἐμψύχων καὶ ἔν γε ταῖς ἀγνείαις ἅπαντες, ὁπότε μῆδ' ὦδον προσίεντο. 3. Καὶ μέντοι καὶ τῶν ἄλλων οὐκ ἀσυκοφάντητον ἐποιοῦντο παραίτησιν, οἷον τῶν βοῶν τὰς θηλείας παρητοῦντο, τῶν δ' ἄρρένων ὅσα δίδυμα ἢ κατάσπιλα ἢ ἑτερόχροα ἢ παραλλάττοντα τῇ μορφῇ ἢ δεδαμασμένα, ὡς ἤδη καθωσιωμένα τοῖς πόνοις ἢ τιμωμένοις ἐμφερῆ, [ἦ] καθ' ὄντιν' οὖν οἷον ἀπεικασμὸν ἐξείη ἢ ἑτερόφθαλμα ἢ πρὸς ἀνθρωπίαν ἐμφέρειαν νεύοντα. 4. Μυρίαί δ' ἄλλοι παρατηρήσεις τῆς περὶ αὐτὰ τέχνης τῶν καλούμενων μοσχοσφραγιστῶν ἄχρι συντάξεων προάγουσαι βιβλιακῶν. Περιεργότερον δ' ἔτι περὶ τὰ πτηνά, οἷον τρυγόνα μὴ ἐσθίειν ἰέραξ γὰρ, ἔφασαν, πολλαχῆ τὸ ζῶον συλλαβῶν ἀφήσιν, μισθὸν ἀποδιδούς μίξεως σωτηρίαν, ὡς οὖν μὴ λάθοιεν τοιοῦτω περιπεσόντες, ἅπαν αὐτῶν περιίσταντο τὸ γένος.

Овај пасус представља дуг списак табуа прописаних египатским свештеницима. Приликом посматрања многобројних примера забрањене хране, треба имати на уму да Порфирије препричава наводе свог извора, који су могли пружати више информација о појединачним забранама или објашњавати на које периоде свештеничког живота или на које делове Египта се односе одређене забране. Порфиријев текст даје само преглед извесног броја забрана о којима се говорило у изворнику. То можемо претпоставити на основу већ поменути забране меса парнопрстих и непарнопрстих копитара, али и уколико погледамо Порфиријеве изјаве о птицама. У одломку 4.7.1. наводи се да је било забрањено јести птице месоједе. Недуго потом, у 4.7.4, Порфирије тврди да су правила у вези са исхраном птичијим месом нарочито сложена. Ова два податка морамо схватити као одвојене прописе, с обзиром на то да се правило о птицама месоједима не може сматрати посебно сложеним и значајно одудара од касније

највише их уопште није користило уље. Ако би га ипак користили уз поврће, онда врло мало, колико је довољно да улепша укус. 7.1. Нису смели да узимају храну насталу ван Египта, и на тај начин им је био забрањен велики пут посланица. Нису јели рибу из Египта, а од копитара, ни парнопрсте ни непарнопрсте, као ни оне којима не расту рогови. Од птица нису јели месоједе. Многи су се потпуно уздржавали од исхране месом. Током очишћења су сви то радили, и тад не би дотакли ни јаје. 3. И других ствари су се одрицали без изузетка, као што нису јели краве, а од мужјака нису јели близанце, животиње са тачкама или шарене, неке које се издвајају по изгледу, ни питоме животиње, јер су већ биле посвећене радом, па ни оне што личе на свете животиње, каква год сличност да је у питању, као ни животиње различитих очију или оне које су биле сличне људима. 4. Безбројна су правила вештине која се бави тиме, вештине такозваних бирача стоке, и о томе се пишу књиге. Још сложеније је правило о птицама, на пример, грлица се не једе, јер је соко, како су причали, често пусти након што је ухвати, и на тај начин јој подари спас као награду за то што су се спарили. Зато, ако случајно наиђу на грлицу, у потпуности заобилазе тај род.

описаног односа према грлицама. Неусклађеност ових правила можемо објаснити управо Порфиријевим настојањем да обухвати и преприча што више примера уздржања од исхране месом, не настојећи да прелика структуру или објашњења које је његов извор могао да нуди.

Можемо упоредити Порфиријев списак табуа са свештеничким прописима из Жумијак (Jumilhac) папируса. Само понеке забране из тог папируса се односе на исхрану и могу пружити једноставно објашњење великог броја животиња у Порфиријевом списку. Ради се о забрани исхране месом животиње бога којем свештеник служи, као и забрана исхране месом животиње попут оне која се приноси на жртву (Vandier 1981, 123–124). Жак Вандије (Jacques Vandier) сматра да су сличне забране постојале широм Египта (Vandier 1981, 180), односно да су свештеници прилагођавали своју исхрану божанству коме служе. У оквиру дела *О уздржању*, Порфирије не помиње регионалне разлике у верском животу Египта, већ сумарно износи податке значајне за тему овог списка, а нарочито за четврту књигу. Међутим, извесно је да су му те разлике биле познате, с обзиром на то да на њима темељи преглед египатске иконографије у фрагменту 360 трактата *О статуама*. Није јасно да ли су ти подаци потекли од Херемона или из другог извора (Von Lieven 2017, 283).

Други грчки аутори се такође посвећују питању египатске исхране, дајући податке понекад сличне Порфиријевим. У спису *О Изиди и Озирису*, Плутарх наводи да је морска риба била забрањена, наглашавајући да свештеницима није била дозвољена ниједна врста рибе, док је остало становништво морало да се одрекне одређених врста (Plut. *De Is. et Os.* 7).²²⁷ Гвин Џ. Грифитс (Gwyn J. Griffiths) наводи бројне примере сложеног и амбивалентног односа Египћана према рибљем месу, сматрајући да је такав однос према рибама могао настати најпре због снажног мириса (Griffiths 1970, 278–279). Херодот описује пажљиво прегледање жртвених животиња, бележећи да је једна влас црне боје довољна да се животиња сматра неадекватном за жртвовање (Hdt. 2.38). И Плутарх помиње египатска жртвоприношења, објашњавајући да се бикови са макар једном белом или црном длаком не могу жртвовати (Plut. *De Is. et Os.* 31). Порфирије помиње да се чиновници задужени за избор жртвене животиње зову *μοσχοσφραγισταί*. То је први од неколико назива египатских свештеника или особља храмова поменутих код Порфирија (Otto 1905, 84–85).

Пропис у вези са грлицом треба посматрати као део египатског поштовања сокола – на основу Порфиријевог објашњења може се разумети да је се Египћани клоне због њене повезаности са соколом, не због некакве особине грлица. Разлог посебног односа према грлици може бити то што јој је соко поштедео живот, или што се спарио са њом. У том случају би се могло схватити да Египћани избегавају да убију или поједу птиће сокола које би грлица могла излећи (Clark 2000, 183).

Податак о уношењу хлеба са милодухом проналази се и код Филона у опису исхране *терапеута*. Може бити да су користили ту биљку због лековитих својстава попут благог деловања на црева и варење, што им је могло бити потребно у време једноличне исхране. Ароматична својства милодуха су могла бити додатан мотив за његову употребу у скромној

²²⁷ Херодот такође говори да нису смели да једу рибу, али не даје никакве појединости (Hdt. 2.37.4).

исхрани (Taylor 2021, 212–213). Реченица о дејству хлеба може се тумачити помоћу одељка *Abst.* 4.2.4. На том месту Порфирије говори о људској исхрани у златно доба човечанства, под Кроновом влашћу. Он објашњава како су људи бирали храну која им није била сувише тешка за варење, говорећи да су избегавали ону која је била τῆς φύσεως ἰσχυρότερα. Служећи се овим изразом, можемо разумети да је хлеб могао бити тешко сварљив или да је једнолична исхрана са много хлеба могла да захтева и лековита својства милодуха.

Посматрајући Порфиријеву листу табуа можемо приметити да није увек јасно говори ли се о периоду очишћења или не – само на почетку се прави јасна граница између понашања у време очишћења и ван њега, али се ништа не помиње за касније наведене забране. У наредном пасусу се нешто прецизније говори о времену очишћења, али се описују и правила свештеничког живота неповезана са исхраном.

Abst. 4.7.5–8 Κοινὰ μὲν δὴ θρησκευταὶ τινες αὐταὶ, κατὰ γένη δὲ τῶν ἱερέων διάφοροι, καὶ οἰκεῖαι καθ' ἕκαστον θεὸν· αἱ δὲ ἀγνεῖαι πάντων ἐκαθάρευον. 6. Ὁ δὲ τρόπος οὗτος, ὅποτε συντελεῖν τι τῶν περὶ τὴν ἱεράν μέλλοιεν θρησκευτῶν, προλαμβάνοντες ἡμερῶν ἀριθμὸν, οἱ μὲν δυεῖν καὶ τετταράκοντα, οἱ δὲ τούτων πλείους, οἱ δὲ ἐλάττους, οὐδέποτε μέντοι τῶν ἐπτὰ λειπομένας, παντὸς μὲν ἐμψύχου ἀπέιχοντο, παντὸς δὲ λαχάνου τε καὶ ὄσπριου, πρὸ δὲ πάντων ἀφροδισίων ὁμιλίας γυναικείας· ἄρρενος μὲν γὰρ οὐδὲ τὸν ἄλλον χρόνον μετείχον. 7. Τρις δὲ τῆς ἡμέρας ἀπελούοντο ψυχρῶ, ἀπὸ τε κοίτης καὶ πρὸ ἀρίστου καὶ πρὸς ὕπνον. Εἰ δὲ ποτὲ συμβαίη καὶ ὄνειρώττειν, παραχρῆμα ἀπεκάθειρον λουτρῶ τὸ σῶμα. Ψυχρῶ μὲν οὖν καὶ κατὰ τὸν ἄλλον ἐχρῶντο βίον, οὐ μὴν οὕτωςι πλεονάζον<τι>. 8. Κοίτη δὲ αὐτοῖς ἐκ τῶν σπαδικῶν τοῦ φοίνικος, ἃς καλοῦσι βάις, ἐπέπλεκτο ξύλινον δὲ ἡμικυλίνδριον εὖ λελεασμένον ὑπόθημα τῆς κεφαλῆς· ἤσκουν δὲ δίψαν καὶ πείναν καὶ ὀλιγοσιτίαν παρὰ πάντα τὸν βίον. 8, 1. Μαρτυρία δ' αὐτῶν τῆς ἐγκρατείας, ὅτι μήτε περιπάτοις ἢ αἰώραις χρώμενοι διῆγον ἄνοσοι καὶ πρὸς μετρίαν ἰσχύον εὐτονοί. Πολλὰ γοῦν κατὰ τὰς ἱεροουργίας ἀνεδέχοντο βάρη καὶ ὑπηρετήματα τῆς κοινῆς ἰσχύος μείζω.

5. Неки обреди су им заједнички, а други се разликују међу свештеничким родовима, а својствени су сваком богу појединачно, док су их време очишћења су све чистили/ од свега. 6. То је изгледало овако: када би хтели да ураде нешто од онога што се тиче светог обреда, узимају одређен број дана, неки четрдесет два, други више, трећи мање од тога, али никада мање од седам, и уздржавају се од сваке животиње, поврћа и махунарки, а пре свега од односа са женама. Ни иначе немају такве контакте са другим мушкарцима. 7. Трипут дневно су се прали хладном водом, кад устану из кревета, пре ручка и пред спавање. Ако би се десило да у сну пролију семе, истог тренутка су чистили тело прањем. И иначе се перу хладном водом, али не толико често. 8. Лежај им је исплетен од грања палме, које називају баис, а добро углачани дрвени полуцилиндар им је подлога за главу. Читавог живота су подносили глад, жеђ и слабу исхрану. 4.8.1. Сведочанство о њиховој самоконтроли је што су живели у здрављу и били просечно снажни/енергични, у односу на средњу снагу, иако нису ишли у шетње и често се кретали. Јер, приликом свештених обреда преузимали су много напорних послова и служби које траже више од уобичајене снаге.

У одломку 4.7.5 Порфирије први пут наглашава да свештеничке навике зависе од правила у храмовима бога коме служе, мада многи обреди и правила важе за читав Египат. Надаље се описује живот свештеника током периода очишћења, а потом и ван њега. Јасно је да се у овом периоду, осим ограничења у исхрани, појављује и сексуални табу, који се не односи само на копулацију већ и на спонтану ејакулацију. Осим тога, треба приметити да египатским свештеницима није био прописан целибат (Sauneron 1960, 39–40; Escolano Poveda 2020, 111, 247), али се, како преносе наши извори, сексуална апстиненција наметала у периоду очишћења. Очишћење водом помиње се и код Херодота, мада он говори о два дневна и два ноћна прања (Hdt. 2.37.3).

Филон из Александрије описује услове за живот *терапеута* на сличан начин, говорећи да ноће на неудобном кревету,²²⁸ прекривеном простирком од папируса и да се на тај начин одупиру свакој врсти ужитка и луксуза (Philo Cont. 69). Осим тога, у поглављу 24 описује се скромно склониште *терапеута*, које не треба да служи удобности већ да их скрива од непогода. С обзиром на то да Херемонов извештај, чак и у препричаном и скраћеном облику, преноси много више појединости, попут постеље од палминог лишћа²²⁹ и дрвене подлоге за главу, видимо очигледан доказ да се ради о два различита извештаја са истом темом. Плутарх такође помиње уздржаност и ненавикнутост на раскош, сматрајући то особином Египћана потеклом из древних времена. Приписује је свима, не само египатским свештеницима (Plut. De Is. et Os. 8).

Abst. 4.8.2 Διήρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησιν οὐρανίων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀγιστεῖαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν, καθ' ἣν [ἢ] τρις [ἢ τετράκις], κατὰ τὴν ἕω [καὶ τὴν ἑσπέραν] μεσουρανοῦντά τε τὸν ἥλιον καὶ πρὸς δύσιν καταφερόμενον, τούτους ὑμνοῦντες· τὸν δὲ ἄλλον χρόνον πρὸς θεωρήμασιν ἦσαν ἀριθμητικοῖς τε καὶ γεωμετρικοῖς, ἐκπονοῦντες αἰεὶ τι καὶ προσεξευρίσκοντες, συνόλως τε περὶ τὴν ἐμπειρίαν καταγιγνόμενοι. 3. Τό δ' αὐτὸ καὶ ἐν ταῖς χειμερίοις ἐπετήδευον νυξί, φιλολογία προσαγρυπνοῦντες, ἅτε μήτε πορισμοῦ ποιοῦμενοι φροντίδα δεσπότου τε κακοῦ τῆς πολυτελείας ἐλευθεριάζοντες. Ὁ μὲν δὲ πόνος ὁ ἀτρυτός τε καὶ διηνεκῆς καρτερίαν ἀπομαρτυρεῖ τοῖς ἀνδράσι, τὸ δὲ ἀνεπιθύμητον ἐγκράτειαν. 4.

2. Ноћ су остављали посматрању неба, а понекад и ритуалима, а дан служењу боговима – током дана су певали химне три или четири пута, у зору и увече, сунцу на средини неба и када се спушта према заласку. Остатак времена су посвећивали аритметичким и геометријским разматрањима, увек се трудећи око нечега и проналазећи нове преокупације, потпуно се посвећујући науци. 3. Исто то су чинили и у зимским ноћима, бдијући над изучавањем језика, јер нису размишљали о добити, нити им је заповедала раскош, опака господарица. Труд који не посустаје и не слаби сведочи људима о њиховој истрајности, а лишеност жеља о самоконтроли. За њих је пловидба ван

²²⁸ Филон наглашава да се ради о неудобном лежају и скромној простирци, како би супротставио живот терапеута раскошном и удобном животу који приписује паганима. Критика таквог живота један је од средишњих мотива овог дела.

²²⁹ Види Crum 1939 s. v Ва, Ваε; Černý 1976 s. v. Ва.

Οἱ γὰρ ἐν τοῖς ἀσεβεστάτοις ἐτίθεντο πλεῖν ἀπ' Αἰγύπτου, διευλαβούμενοι ξενικὰς τρυφὰς καὶ ἐπιτηδεύματα· μόνοις γὰρ ὅσιον ἐδόκει τοῖς κατὰ τὰς βασιλικὰς χρείας ἀπηναγκασμένοις. Πολὺς δὲ καὶ τούτοις ἦν λόγος ἐμμεῖναι τοῖς πατρίοις· μικρὰ δ' εἰ καταγνωσθεῖεν παραβαίνοντες, ἀπηλεύνοντο.

Египта била нешто најсветогрдније, јер су се чували страних ђаконија и обичаја – то се чинило побожним само ако су одлазили због потреба владара. Чак и тад су имали строго правило да остану верни предачким обичајима. Ако би били ухваћени у макар најмањем преступу, чекало их је изгнанство.

Посвећеност свештеника-филозофа науци и истраживању, као и наглашавање њихове мудрости у складу је са египатским описима свештеника (Escolano-Poveda 2020, 248–251). С обзиром на то да су постојале библиотеке уз египатске храмове, можемо закључити да Порфирије преноси веродостојне податке. Осим тога, имена свештеничких чиновна (ιερογραμματεὺς, ὠρόλογος) из наредног поглавља указују на посебне категорије свештенства, усмерене на неку врсту научне активности.

Египатско зазирање од мора помиње се код Плутарха (Plut. *De Is. et Os.* 7). Он говори да су Египћани веровали како је море састављено у потпуности од ватре, сматрајући га погубним (διεφθορὸς καὶ νοσῶδες). Овакво веровање Плутарх делимично објашњава у поглављу 33 дела *О Изиди и Озирису*, када говори да мудрији египатски свештеници изједначавају Тифона, односно Сета, са морем. Уз то додаје да се Сет повезује и са свиме што је ватрено и топло – на тај начин Плутарх доводи у везу веровање у ватрену природу мора са страхом од Сета, који представља све што је топло и врело. Када говори о да је пловидба дозвољена само у случају државног посла, Порфирије употребљава термин ὅσιον, чиме се означава култно прихватљив поступак. На основу тога можемо закључити да је пловидба иначе ἀνόσιον, што се поново може довести у везу са асоцирањем Сета и мора.

Порфирије овде нарочито наглашава преданост египатских свештеника предачким обичајима. Разлог томе није само жеља да се покаже њихова древност и посвећеност традицији – то је такође начин да се, Порфиријевом терминологијом, укаже на њихову превасходну врлину. Током читавог дела *О уздржању* Порфирије говори о ономе што сматра истинским предачким обичајима (*Abst.* 2.20.2; 2.59.1). То су традиције настале још у златно доба људског рода и подразумевају, између осталог, искључиво биљну исхрану и одсуство крвних жртава (2.5–7; 2. 20). На почетку овог трактата, Порфирије оптужује пријатеља да се, почевши да једе месо, оглушио о вредности предака (1.2.3). Као што се може приметити, придржавање предачких обичаја се и у случају Египћана односи на смерност и уздржање.

Abst. 4.8.5. Καὶ τὸ μὲν κατ' ἀλήθειαν φιλοσοφοῦν ἔν τε τοῖς προφήταις ἦν καὶ ἱεροστολισταῖς καὶ ἱερογραμματεῦσιν, ἔτι δὲ ὠρολόγοις. Τὸ δὲ λοιπὸν τῶν ἱερέων τε καὶ παστοφόρων καὶ νεωκόρων πλῆθος καὶ ὑπουργῶν τοῖς θεοῖς καθαρεύει μὲν ὁμοίως, οὗτι γὰρ μὴν μετ' ἀκριβείας καὶ ἐγκρατείας τοσῆσδε. 9, 1. Τοιαῦτα μὲν τὰ κατ' Αἰγυπτίους ὑπ' ἀνδρὸς φιλαλήθους τε

5. Истинско стремљење мудрости је било на пророцима, хијеростолитама, хијерограматејима, а још и хоролозима. У другим приликама, мноштво свештеника, пастофора, неокора и богослужитеља чисти се на сличан начин, али уз мање строга и суздржања. 4.9.1. Такви су обичаји код Египћана, по сведочењу истинољубивог и

καὶ ἀκριβοῦς ἐν τε τοῖς Στωϊκοῖς
πραγματικώτατα φιλοσοφήσαντος
μεμαρτυρημένα. Ἀπὸ δὲ ταύτης ὀρμώμενοι τῆς
ἀσκήσεως καὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον οἰκειώσεως
ἔγνωσαν ὡς οὐ δι' ἀνθρώπου μόνου τὸ θεῖον
διῆλθεν, οὐδὲ ψυχὴ ἐν μόνῳ ἀνθρώπῳ ἐπὶ γῆς
κατεσκήνωσεν, ἀλλὰ σχεδὸν ἢ αὐτὴ διὰ πάντων
διῆλθεν τῶν ζώων. 2. Διὸ εἰς τὴν θεοποιίαν
παρέλαβον πᾶν ζῶον καὶ ὁμοίως που ἀνέμιζαν
θηρία καὶ ἀνθρώπους καὶ πάλιν ὀρνέων σώματα
καὶ ἀνθρώπων – εἴκασται γὰρ παρ' αὐτοῖς τις
μέχρι τραχήλου ἀνθρωποειδῆς, τό δε πρόσωπον
ὀρνέου ἢ λέοντος ἢ ἄλλου τίνος ζώου
κεκτημένους· καὶ πάλιν αὖ κεφαλὴ ἀνθρώπειος
καὶ ἄλλων τινῶν ζώων μέρη – πῆ μὲν
ὑποκείμενα, πῆ δὲ ἐπικείμενα. 3. Δι' ὧν
δηλοῦσιν ὅτι κατὰ γνώμην θεῶν καὶ ταῦτα
ἀλλήλοις κοινωνεῖ, καὶ σύντροφα ἡμῖν καὶ
τιθασά ἐστι τῶν θηρίων καὶ ἄγρια οὐκ ἄνευ τινὸς
θείας βουλήσεως. 4. Ὅθεν καὶ ὁ λέων ὡς θεὸς
θρησκεύεται, καὶ μέρος τι τῆς Αἰγύπτου, ὁ
καλοῦσι νομόν, ἐπώνυμον ἔχει Λεοντοπολίτην,
ἄλλο δὲ Βουσειρίτην, ἄλλο <δὲ Κυνοπολίτην καὶ
ἄλλο> Λυκοπολίτην. Τὴν γὰρ ἐπὶ πάντα δύναμιν
τοῦ θεοῦ διὰ τῶν σύννομων ζώων ἕκαστος τῶν
θεῶν παρέσχεν ἐθρήσκευσαν.

Порфирије наставља опис контемплативних активности египатских свештеника дајући кратак списак њихових титула или задужења. Термини забележени у овом одломку имају своје паралеле и у другим текстовима, а функције поменутих свештеника су делимично познате. Грчки термини којима се преводе египатски називи за свештеничке чиновне дозвољавају да се претпостави већи део задужења или умећа носилаца тих титула. Изгледа да Порфирије дели чиновне на две групе. У првој су они којима приписује истинско стремљење мудрости, односно пророци (προφήτης), хијеростолисте (ἱεροστολιστής), хијεροграматеји (ἱερογραμματεὺς) и хоролози (ὠρόλογος). Јасно је да их Порфирије види као вишу категорију свештеника (Otto 1905, 77–79). Προφήτης је титула која се често помиње у грчкој литератури о египатској религији. Ради се о устаљеном грчком преводу термина за високог свештеника, чије име значи *божији слуга* (Fascher 1927, 78; Sauneron 1960, 60; Van der Horst 1987, 61). Ἱεροστολισταὶ су, како изгледа, свештеници задужени за важан део бриге о божанству, односно припремање и чување одора или накита и других елемената божанске појаве. Са њима се повезује термин στολιστήριον. У грчкој литератури проналазе се још и називи ἀρχιστολιστής, ἱερόστολος и други (Otto 1905, 83–

прецизног човека, који се код софиста веома усрдно посветио филозофији. Полазећи од ове аскезе и приближавања божанству, схватили су да божанство није дошло једино до човека, као и да се на земљи душа није настанила само у човеку, већ да је готово иста душа допрла до свих животиња. 2. Стога су сваку животињу узели да представља божанство и на сличан начин су мешали животиње и људе, па опет тела птица и људи – некад је код њих неко до врата човеколик, али му је лик птичији, лављи, или неке друге животиње. Или опет, има људску главу, али удове неке друге животиње – некад доле, некад горе. 3. Помоћу њих објашњавају да по замисли богова и то делимо једни са другима, и да су нам сродне и домаће и дивље животиње, и то не без имало божанске воље. Зато се и лав поштује као бог, па и један део Египта, који називају номом, носи име Лавовиште, други Биковас, трећи Псограђе, четврти Вукоград. Они су, наиме, поштовали моћ божанства у сваком облику кроз животиње које је сваки бог створио као сродне.

84). Термин *ιερογραμματεῖς* се односи на свештенике који су посвећени раду са сакралним текстовима, док су *ὠρόλογοι* могли бити задужени за питања астрологије и одређивање прикладног часа за обављање обреда (Otto 1905, 89; Sauneron 1960, 66). Започињући други низ назива, Порфирије најпре помиње термин *ιερεύς*. Избор те речи треба разумети као Порфиријев начин да једним познатим термином обухвати све врсте служитеља у египатском храму, без обзира на њихов чин и статус, или на то у којој мери учествују у обредима и служењу статуе (Otto 1905, 79, 81). Називи следећих врста свештеника не говоре много о њиховим конкретним задужењима. Тако се може претпоставити да *παστόφοροι* носе свете предмете током служби, али није јасно имају ли друга задужења у вези са тим предметима. Реч *νεωκόρος* позната је као грчки термин за чувара или надзорника храма, док се за оног ко је *ὑπουργός* не може рећи ништа, осим да је у питању некакав служитељ или помоћник (Sauneron 1960, 66). Порфиријев списак свакако није свеобухватно побројавање свештеничких титула, већ преглед одабраних елемената египатске религије. Због тога се код њега не помињу други чиновници, познати из грчке литературе о египатском свештенству. То су титуле попут *ἀρχιερεύς*, *κορυφαῖος*, *πτεροφόρας* или *πτεροφόρος*, *χοαχύτης* и других (Otto 1905, 74–85). Порфирије не спомиње Кућу живота, али можемо претпоставити да су се неке од наведених свештеничких титула односиле на особље те институције – ако имамо у виду да су се тамо чували, преписивали и стварали трактати, расправе и сакрални текстови, можемо претпоставити да је Кућа живота била центар активности хијерограматеја (Sauneron 1960, 66). Осим тога, особљу ове институције било је поверено и одређивање прикладних жртвених животиња, о чему је Порфирије такође писао (Jasnów/Zauzich 2005, 34).

Након кратког прегледа свештеничких титула, Порфирије се обраћа читаоцу речима које изгледају као завршетак садржаја Херемоновог дела. Наредни текст би се могао тумачити као Порфиријево навођење разлога за териоморфност египатских божанстава. Он сматра да се животиње поштују због тога што су, као и људи, спознале блискост са божанством и поседују готово исту душу. У другој књизи трактата *О уздржању* Порфирије пише да би се, на основу египатског односа према животињама и њиховом животу, могло помислити да су сматрали приказе животиња сликама богова. На истом месту наглашава да су за Египћане животиње биле сродне боговима и људима (*Abst.* 2.26.).²³⁰ У трећој књизи овог дела, Порфирије пише су Египћани представљали своје богове са животињским главама, говорећи да не зна да ли је разлог то што су их заиста сматрали боговима или што су на тај начин изражавали њихову светост и забрањеност меса (*Abst.* 3.16).²³¹ Према појединим тумачењима, за Порфирија је веома важно да у делу *О статуама* покаже како животиње нису богови, већ симболи богова, што га

²³⁰ Μάθοι δ' ἄν τις ἐπιβλέψας τοὺς λογιωτάτους πάντων Αἰγυπτίους, οἱ τοσοῦτον ἀπεῖχον τοῦ φονεῦειν τι τῶν λοιπῶν ζώων ὥστε τὰς τούτων εἰκόνας μιμήματα τῶν θεῶν ἐποιοῦντο. Οὕτως οἰκεία καὶ συγγενῆ ταῦτα τοῖς θεοῖς ἐνόμιζον εἶναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις.

²³¹ Αἰγύπτιοι δὲ καὶ θεοὺς ἐνόμισαν, εἴτε ὄντως θεοὺς ἡγούμενοι, εἴτε ἐξεπίτηδες τὰ τῶν θεῶν εἶδη βοοπρόσωπα καὶ ὄρνιθοπρόσωπα καὶ τῶν ἄλλων ποιοῦντες, ὅπως [ἐξ] αὐτῶν ἐξ ἴσου καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέχοντο, εἴτε καὶ δι' ἄλλας αἰτίας μυστικωτέρας.

доводи и до погрешних закључака када пише о светим биковима Мневису и Апису (Van Lieven 2017, 281–282).²³²

Abst. 4.9.5 Ὑδωρ <δὲ> καὶ πῦρ σέβονται μάλιστα τῶν στοιχείων, ὡς ταῦτα αἰτιώτατα τῆς σωτηρίας ἡμῶν, καὶ ταῦτα δεικνύντες ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὡς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἢ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνωδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὀπηνίκα [ἀν]έστως ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. 6. Ταῦτ' οὖν σέβοντες [τά μέτοχα] καὶ μάλιστα [πλείονων] ἐσέφθησαν <τὰ> ὡς ἐπὶ πλέον τῶν ἱερῶν μετέχοντα· τοιαῦτα δὲ πάντα τὰ ζῶα, ἐπεὶ καὶ ἄνθρωπον σέβουσι κατὰ Ἄναβιν κώμην, ἐν ἧ καὶ τούτῳ θύεται καὶ ἐπὶ τῶν βωμῶν τὰ ἱερεῖα κάεται. Ὁ δὲ μετ' ὀλίγον φάγοι ἂν τὰ ἴδια αὐτῷ ὡς ἀνθρώπῳ παρεσκευασμένα. Ὡς οὖν ἀνθρώπου ἀφεκτέον, οὕτω καὶ τῶν ἄλλων.

5. Од елемената највише поштују воду и ватру, јер су оне најважније за наше спасење. У обредима то и исказују, јер још и сад приликом отварања Сарапидовог светилишта постоји служба ватром и водом. Када химнод излива воду и открива ватру, у том тренутку стане на праг и буди божанство предачким зовом Египћана. 6. Стога, поштујући те елементе, највише од већих су поштовали оне који у највећој мери имају удела у светом: такво је све што живи, јер у селу Анабис поштују и човека, а тамо се и њему на олтару спаљују жртве. Он би недуго затим појео своје дарове, који су спремљени њему као човеку. Стога, као што треба да се суздржавамо од човека, тако треба и од осталих живих бића.

Поштовање воде и ватре је један од елемената паганске побожности који се помиње у Филоновом делу о терапеутама. Међутим, Филон пре свега критикује грчку религију и називање природних сила или елемената божанствима, наводећи пример воде и Посејдона, ватре и Хефеста, ваздуха и Хере и томе слично (Philo *Cont.* 3). Због тога нам поређење са Филоновим делом не може помоћи да разумемо шта Порфирије има у виду. Помињање Сараписа не доприноси одређивању временских и просторних граница у којима треба тражити објашњење Порфиријевих навода – с обзиром на богат развој Сараписовог култа и његово поистовећивање са различитим божанствима (Stambaugh 1972, 36, 60), тешко је рећи да ли се поштовање воде и ватре заиста односи на египатске обичаје или на синкретистичко наслеђе овог сложеног култа. Уколико се не говори о египатским обичајима, помињање Египћана можемо објаснити култном терминологијом – као што смо говорили да се митраисти неретко називају Персијанцима, тако се и учесници у култу Сараписа могу називати Египћанима. У случају да се ипак ради о истинским египатским обичајима, објашњење Порфиријевих података можда треба тражити у култу Озириса-Аписа у Мемфису (Fowden 1986, 19–21).

Опис поштовања човека у граду Анабис појављује се и у *Simul.* 360F.²³³ У том делу Порфирија занимају иконографски аспекти обожавања човека, док у *О уздржању* више пажње посвећује покушајима да овај пример из египатског живота покаже као аргумент у прилог

²³² Плутарх, са друге стране, објашњава како Египћани поштују животиње као богове, за разлику од Грка, који их сматрају божанским симболима (Plut. *De Is. et Os.* 71).

²³³ Καὶ ἄνθρωπος δὲ παρ' Αἰγυπτίους ἐν τοῖς ἱεροῖς παρελιηπται. Ἄναβις γάρ ἐστι κώμη Αἰγύπτου, ἐν ἧ θεραπεύεται ἄνθρωπος, καὶ θύεται τούτῳ, καὶ ἐπὶ τῶν βωμῶν τὰ ἱερεῖα κάεται· ὁ δὲ μετ' ὀλίγον φάγοι ἂν τὰ ὡς ἀνθρώπῳ αὐτῷ παρεσκευασμένα.

његове вегетаријанске идеологије. Када се ради о изразима употребљеним да се опише ова појава, можемо приметити да Порфирије недвосмислено говори да се ради о човеку. То може да нас наведе на помисао да његов извор за ову информацију није египатски аутор попут Херемона – тешко је поверовати да би Египћанин за елемент свог култа отворено признао да је човек, а не бог. У том случају бисмо могли да закључимо да се не ради о египатском извору. Међутим, постоји још једна могућност, а то је да се ради о египатском извору, било непосредном или пренетом кроз тумачење другог аутора. Неегипатски аутор, попут Порфирија, могао је приметити да се у евентуалном опису култа не ради о териоморфном божанству и схватити га као поштовање обичног човека. Иако ово није у потпуности сигуран начин да се закључи нешто тако важно о природи описаног божанства, Порфирије или његов извор су, како изгледа, исправно пренели египатске обичаје. Постоји неколико врста култова на основу чијих описа је Порфирије могао исправно закључити да се ради о обожавању човека.

Култови Имхотепа и Аменхотепа пример су раширених култова деификованих људи (Wildung 1977, 32, 83). Њихови култови су веома древни и познати, а приписују им се бројне сложене функције.²³⁴ Због тога је мало вероватно да би их Порфирије представио као поштовање обичног човека у непознатом месту по имену Анабис – овакав опис би више приличио мање значајном и мање проширеном култу. Према речима Дитриха Вилдунга (Dietrich Wildung), у египатској религији су постојали локални култови људи. Радило се о појединцу око ког се развијала прича о узвишености и нарочитим знањима или моћима. Такве појаве су ретко постојале веома дуго и често се нису шириле ван локалних оквира (Wildung 1977, 31). Може бити да Порфирије говори о таквој појави. Томе у прилог говори чињеница да, упркос покушајима да се име Анабис повеже са појединим египатским топонимима, још увек није познато које место се крије иза тог имена. Поред овог предлога, можемо приметити да је могуће да Порфирије говори о некаквом локалном божанству које се није приказивало у териоморфном облику, што је нашег аутора навело на помисао да је у питању обичан човек (Van Lieven 2017, 280).²³⁵ Напослетку, треба приметити да су у неким храмовима постојали људи који су се сматрали манифестацијом божанства тог храма. Пример је Хонсуова манифестација у виду светог детета у Теби (Klotz 2009, 94–95). На основу изнетих података видимо да није могуће закључити о којој врсти култа Порфирије говори, али се може претпоставити да преноси веродостојне описе.

Abst. 4.9.7 Ἐτι δ' ἐκ περιττῆς σοφίας καὶ τῆς 7. А још због велике мудрости и блискости са περὶ τὸ θεῖον συντροφιᾶς κατέλαβόν τισι τῶν божанством, сматрали су да је неким θεῶν προσφιλῆ τῶν ζώων τινὰ μᾶλλον боговима каква животиња дража него људи,

²³⁴ Имхотеп је живео у време Цосера, чију пирамиду је пројектовао. Дуготрајним развојем култа постао је заштитник писара, даритељ и исцељитељ деце (Wildung 1977, 35–44). Аменхотепов култ је настао и развио се независно од Имхотеповог, али се у каснијој религији појављују као божанска браћа. Аменхотеп се такође сматрао даритељем деце, заштитником писара, а повезивао се и са пророцањем (Wildung 1977, 93–95).

²³⁵ Минуције Феликс такође помиње обожавање човека: Aegyptii sane hominem sibi quem colant eligunt, illum unum propitiant, illum de omnibus consulunt, illi victimas caedunt. At ille, qui ceteris deus, sibi certe homo est, velit nolit; nec enim conscientiam suam decipit, si fallit alienam (Min. Fel. Oct. 6. 4).

ἀνθρώπων, ὡς Ἡλίῳ Ἱερακα, σύμπασαν μὲν τὴν φύσιν ἐξ αἵματος ἔχοντα καὶ πνεύματος, οἰκτείροντα δὲ καὶ ἄνθρωπον καὶ κωκύοντα ἐπὶ νεκρῷ κειμένῳ γῆν τε ἐπαμώμενον εἰς τοὺς ὀφθαλμούς, ἐν οἷς τὸ ἡλιακὸν κατοικεῖν πεπιστεύκασι φῶς, καὶ ζῆν μὲν ἐπὶ πλείονα ἔτη κατελιφότες, μετὰ δὲ τὸν βίον ἰσχὺν ἔχειν μαντικὴν καὶ εἶναι λογικώτατον ἀπολυθέντα τοῦ σώματος καὶ προγνωστικώτατον, τελεῖν τε ἀγάλματα καὶ ναοὺς οἰκεῖν. 8. Κάνθαρον δὲ ἀμαθῆς μὲν βδελυχθεῖη ἂν ἀγνώμων ὑπάρχων τῶν θείων, Αἰγύπτιοι δὲ ἐσέφθησαν ὡς εἰκόνα ἡλίου ἔμψυχον. Κάνθαρος γὰρ πᾶς ἄρρην καὶ ἀφείς τὸν θορόν ἐν τέλματι καὶ ποιήσας σφαιροειδῆ τοῖς ὀπισθίοις ἀνταναφέρει ποσὶν ὡς ἡλιος οὐρανόν, καὶ περίοδον ἡμερῶν ἐκδέχεται εἰκοσιοκτῶ σεληνιακὴν. 9. Οὕτως δὲ καὶ περὶ κριοῦ τι φιλοσοφοῦσι καὶ ἄλλο τι περὶ κροκοδείλου περὶ τε γυπὸς καὶ ἴβευς καὶ ὄλως καθ' ἕκαστον τῶν ζώων, ὡς[περ] ἐκ φρονήσεως καὶ τῆς ἄγαν θεοσοφίας ἐπὶ τὸ σέβας ἔλθεῖν καὶ τῶν ζώων.

као соко Хелију, јер му је читава природа састављена од крви и пнеуме. Сажалив је према човеку и јадикује над телом мртваца, бацајући себи прашину у очи, у којима, како верују, станује сунчева светлост. Сматрали су да живи веома дуго, а да после живота има пророчку моћ и поседује изузетну мудрост када се ослободи тела, као и способност предвиђања, освештава статуе и насељава храмове. 8. Неупућен човек би се згадио над скарабејем, јер не познаје божанска питања, а Египћани су поштовали тог инсекта као живу слику сунца. Јер сваки скарабеј је мужјак и кад избаци семе у блато он направи лопту и гура је задњим ногама, као што сунце гура небо и узима период од двадесет и осам дана по циклусу месеца. 9. Тако отприлике мисле и о овну, још и о крокодилу, јастребу, ибису, и уопште о свакој животињи, тако да су од промишљања и огромног познавања божанства дошли и до поштовања животиња.

Порфирију је позната повезаност сокола са Хорусом као соларним божанством, ког грчки аутори поистовећују са Хелијем. У делу *О статуама* Порфирије, како изгледа, преноси део мита о борби Хоруса и Сета, сачуваног у Хорусовом храму у граду Едфу (Fairman 1935, 27; Griffiths 1958, 77). Када говори о скарабеју, Порфирије преноси древно египатско веровање у повезаност тог инсекта са сунцем. Реч је, у најдавнија времена, о скарабеју као манифестацији Атума, првог од деветоро богова такозване хелиопољске енеаде и покретача њиховог настанка (Klotz 2017, 133).²³⁶ Скарабеј је повезан са Атумом кроз слику излазећег сунца – као што се скарабеј сам рађа из земље, тако је и Атум сунце које се сваког дана рађа и плови по небеским водама. Када се има на уму Атумово поистовећивање са сунцем, тада је он Атум-Хепер, односно скарабеј. Лопта коју скарабеј ваља пореди се са сунчевим диском и његовим уздизањем на небу (Allen 1988, 10–12). Животиње које наводи у наставку такође су елементи египатског култа и сакралне иконографије. Када говори о овну, није јасно има ли Порфирије у виду Амуна или Хнума. Међутим, када читамо опис Хнума у делу *О статуама*, видимо да Порфирије схвата да се ради о божанству са овнујском главом, али његове рокове сматра јарећим.²³⁷ С обзиром на то да

²³⁶ Атум експекторацијом или мастурбацијом ствара Шу и Тефнут, прве божанске потомке и друго покољење енеаде богова (Allen 1988, 13–14, PT527, PT600), од којих настаје треће покољење и тако даље.

²³⁷ Подробније о разлозима за то у коментару на одговарајући део фрагмента *Simul.* 360F.

на почетку фрагмента *Simul.* 360F јасно говори да се Амуну посвећује овца,²³⁸ треба претпоставити да се и овде мисли на то божанство. Поштовање крокодила треба да се односи на Собеков култ (Van Lieven 2017, 271), птица грабљивица се повезује са богињом Нехбет, а ибис се односи на Тота, ког грчки аутори виде као Хермеса. Фрагмент 360 дела *О статуама* садржи описе иконографије свих овде поменутих божанстава, изузев Тота. Собеку се такође не посвећује одвојен пасус, али се може претпоставити да се говори о њему у опису сцене крокодила на чијим леђима је сунчева барка. Отсуство Тота из низа описа у фрагменту *О статуама* свакако не значи да се то божанство није помињало у остатку дела.

Abst. 4.10.1 Προσγέγονε δ' αὐτοῖς οὐχ ἤττον τῶν εἰρημένων κάκεινο εἰς πίστιν τοῦ σεβάσματος πρὸς τὰ ζῶα. τὴν γὰρ ψυχὴν ἀπολυθεῖσαν τοῦ σώματος κατέλαβον παντὸς ζῴου λογικὴν τε οὔσαν καὶ προγνωστικὴν τοῦ μέλλοντος καὶ χρηματιστικὴν δραστηκὴν τε πάντων ὧν καὶ ἄνθρωπος ἀπολυθεῖς. Διὸ εἰκότως ἐτίμησαν καὶ ὡς οἶόν τε ἐστὶν ἀπέσχοντο αὐτῶν. 2. Πολλοῦ δὲ ὄντος λόγου δι' ἣν αἰτίαν διὰ τῶν ζῴων οἱ Αἰγύπτιοι τοὺς θεοὺς ἐσέφθησαν καὶ μείζονος τῆς παρουσίας πραγματείας, ἀρκεῖ τὰ δεδηλωμένα περὶ αὐτῶν. 3. Ἐκεῖνο μέντοι οὐ παραπεμπτόν, ὅτι τοὺς ἀποθανόντας τῶν εὖ γεγονότων ὅταν ταριχεύωσιν, ἰδίᾳ τὴν κοιλίαν ἐξελόντες καὶ εἰς κιβωτὸν ἐνθέντες, μετὰ τῶν ἄλλων ὧν διαπράττονται ὑπὲρ τοῦ νεκροῦ, καὶ τὴν κιβωτὸν κρατοῦντες πρὸς τὸν ἥλιον μαρτύρονται, ἐνὸς τῶν ὑπὲρ τοῦ νεκροῦ ποιουμένου λόγον τῶν ταριχευτῶν. 4. Ἔστι δὲ [καὶ] ὁ λόγος, ὃν ἡρμήνευσεν Εὐφαντος ἐκ τῆς πατρῴου διαλέκτου, τοιοῦτος: «ὦ δέσποτα ἦλιε καὶ θεοὶ πάντες οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δόντες, προσδέξασθέ με καὶ παράδοτε τοῖς αἰδίοις θεοῖς σύνοικον. Ἐγὼ γὰρ τοὺς θεοὺς οὓς οἱ γονεῖς μοι παρέδειξαν, εὐσεβῶν διετέλουν ὅσον χρόνον ἐν τῷ ἐκείνων αἰῶνι τὸν βίον εἶχον, τοὺς τε τὸ σῶμά μου γεννήσαντας ἐτίμων ἀείτων τε ἄλλων ἀνθρώπων <οὐδένα> οὔτε ἀπέκτεινα, οὔτε παρακαταθήκην ἀπεστέρησα οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἀπ' ἀνήκεστον διεπραξάμην. 5.

10.1. Ништа мање важно од поменутог, код њих је у вези са поштовањем животиња постојало и ово. Сматрали су да је душа, након што се ослободи тела сваке животиње, разумна, да може да прориче и предвиђа будућност и да ради све оно што може и људска душа кад се ослободи тела. Због тога су их подједнако поштовали и уздржавали се од њих, колико је могуће. 2. Објаснити зашто су Египћани поштовали богове преко животиња је веома сложено и шире од садашње теме, тако да је доста говора о томе. 3. Ипак, ово не треба занемарити – кад балсамују умрле из добрих породица, извадивши им одвојено изнутрице и ставивши их у кутију, па заједно са осталим што се обавља у вези са мртвима узимају кутију и позивају сунце за сведока, а један од људи који припремају покојника изговара молитву уместо њега. 4. Постоји и та формула, коју је Еуфант превео са матерњег језика, и гласи овако: „Господару сунце и сви богови који сте подарили живот људима, прихватите ме и спојте са вечним боговима. Ја сам, поштујући исте богове које су ми родитељи пренели, и побожно обављао обреде, док год су они били живи, и увек сам поштовао створитеље мог тела. Ниједног другог човека нисам убио, уништио му имовину или нанео какво друго зло. 5. Ако сам шта погрешно у свом животу, било

²³⁸ Порфирије заправо препричава Тебанску космогонију и говори о Амун-Кематефу.

Εἰ δέ τι ἄρα κατὰ τὸν ἑμαυτοῦ βίον ἤμαρτον ἢ φαγὼν ἢ πιὼν ὧν μὴ θεμιτὸν ἦν, οὐ δι' ἑμαυτὸν ἤμαρτον, ἀλλὰ διὰ ταῦτα», δείξας τὴν κιβωτὸν, ἐν ἧ ἡ γαστήρ ἦν. Καὶ ταῦτα εἰπὼν εἰς τὸν ποταμὸν ἀφίησι, τὸ δὲ ἄλλο σῶμα ὡς καθαρὸν ταριχεύει. Οὕτως ἀπολογίας δεῖσθαι ὠήθησαν πρὸς τὸ θεῖον ὑπὲρ ὧν ἔφαγον καὶ ἔπιον καὶ διὰ ταῦτα ὑβρίσαι.

окусивши или попивши нешто што се није смело, нисам то учинио због себе, већ због овога“, каже показавши на кутију у којој је био стомак. И кад то изговори, пусте стомак низ реку, а остатак тела као чисто балсамују. Сматрали су пред богом морају да се оправдају за оно што су појели и попили, и због тога погрешили.

Порфирије поново говори о пророчким способностима животињске душе након напуштања тела, поредећи је са истим моћима људских душа. То је тематски наставак пасуса *Abst.* 4.9.1, у коме се говори о сродности божанства са душама људи и животиња, а уједно и продужетак извештаја о веровањима у вези са соколом (*Abst.* 4.9.7). У оквиру дела *О уздржању*, Порфирије критикује обичај прорицања према изнутрицама убијене животиње, противећи се идеји да се уздржавањем од убијања животиња губе бројне могућности за прорицање. Том приликом укратко помиње питање настанка пророчанства у таквом обреду. Колико можемо да закључимо из његовог кратког осврта на тај проблем, питање је било ради ли се о дајмону или каквом божанству које тада дарује пророчанство, или се ради о души убијене животиње, која после смрти стиче пророчку способност. На овом месту, Порфирије не даје одговор на то питање, али сличан интерес за порекло пророчких визија испољава се у *Писму Анебону* (*Aneb.* 33F-63F). Између осталог, у *Писму Анебону* Порфирије објашњава да је душа покретач фантастичке силе, која се налази у основи прорицања (*Aneb.* 51F). Веровање у нарочиту мудрост покојника је уобичајено за грчко-римске представе о загробној судбини душа, а представља и основу описа некромантије и катабазе.²³⁹ Цицерон објашњава да се пророчке способности могу добити не само смрћу, већ и њеним приближавањем (*Cic. Div.* 1. 63).²⁴⁰ У Платоновој *Одбрани*, Сократ говори да је трен када људи најчешће проричу управо пред смрт (*Pl. Ar.* 39c).²⁴¹

Завршни делови Порфиријевог извештаја о египатским свештеницима односе се на балсамовање и посмртну судбину човека. С обзиром на то да се нарочито посвећује правилима у вези са исхраном, Порфирије тумачи уклањање покојникове утробе пре балсамовања као одраз те врсте табуа (*Assmann* 2005, 83) – са његове тачке гледишта, природно је да се покојникова кривица за телесне грешке усмери на једну групу органа, те да се она уклони, како би се покојник чист упутио на посмртно путовање. За Порфирија је нарочито важно што се ради управо о утроби, као кривцу за кршење прописа у вези са храном. Нигде се не помиње да се и извађени органи чувају или да је њихово уклањање повезано са очувањем тела, већ се наглашава да се одбацују као нешто нечисто. Након тога, Порфирије преноси елементе

²³⁹ Познат пример су легенде о некромантији на местима великих битака (*Paus.* 1.32.3–4; *Stat. Theb.* 140–156). Мудрост покојника се често односи на њихову моћ да сагледају догађаје другачије него живи (*Hom. Od.* 11. 457–461) или да открију тајну коју су понели у гроб (*Hdt.* 5.92; *Apul. Met.* 9.30–31). То не треба сматрати правим прорицањем.

²⁴⁰ *Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Itaque adpropinquante morte multo est divinior.*

²⁴¹ *Καὶ γὰρ εἶμι ἤδη ἐνταῦθα ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησιμφοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι.*

египатског учења о суђењу покојнику, представљајући их у апологетској форми. Позната је египатска представа о суђењу покојнику и вагању његовог срца – у дворани богиње Маат, персонификације истине и поретка, покојник пред боговима пориче да је током земаљског живота починио дугачак списак престапа. Анубис истовремено вага покојниково срце насупрот перу, симболу богиње Маат. Уколико се покојник лажно одрекао престапа, срце је теже од пера и прождире га чудовиште Амит, које представља другу смрт (Brandon 1958, 111). *Књига мртвих* наводи и чин за случај да покојник говори неистину – у поглављу 30, срце покојног се позива да не сведочи против свог човека и не донесе му другу смрт. То је могло бити важно с обзиром на свеобухватност прекршаја о којима се говори – будући покојник се лако могао плашити да неће моћи искрено да порекне нека од уобичајених недела, попут лажи или оговарања (Merkelbach 1987, 9). Преступи којих се покојник одриче односе се многобројне прекршаје у погледу конкретних забрана,²⁴² општег морала²⁴³ и поштовања богова.²⁴⁴

Јан Асман (Jan Assmann) примећује да, на основу сазнања добијених из *Књиге мртвих* 125, прекршаји у вези са исхраном нису били сувише значајан део покојниковог искупљења, али оставља могућност да се то мењало у складу са правилима различитих нома и тамошњим табуима (Assmann 2005, 84). Суђење покојнику, које треба да представља суочавање покојника са сопственом кривицом и искупљење очишћењем, код Порфирија се пре свега преноси као начин да се тело ослободи од култне нечистоће, првенствено узроковане уношењем забрањене хране.

Отпочињући део посвећен покојниковој апологији, Порфирије говори да његови наводи представљају цитат Еуфантовог превода са отачког језика. Овај податак би нас могао навести да закључимо како је у питању египатски аутор. Код Атанаја и Диогена Лаертија говори се о Еуфанту Олинћанину, учитељу македонског краља Антигона Досонта. Како наводи Атанај, Еуфант Олинћанин је у четвртој књизи *Историја* писао о времену владавине Птолемеја Еуергета (Ath. 6. 59), као и.²⁴⁵ Према Диогену Лаертију (2.10), Еуфант је био учитељ македонског краља Антигона Досонта, коме је посветио говор *О владавини*, а писао је и трагедије.²⁴⁶ У историјама је, преноси Диоген, говорио о сукобима диадоха крајем четвртог века пре наше ере (2.17).²⁴⁷ *Terminus post quem* за настанак његових *Историја* могу бити четрдесете године трећег века пре

²⁴² Нисам ловио рибу мамцем од меса исте те рибе, гасио ватру кад треба да гори, прекидао ток воде, легао с другим мушкарцем, био превише говорљив и слично.

²⁴³ Нисам убио, наредио убиство, лагао, чинио криво место право, крао, варао на ваги, наносио бол, узроковао глад, узео детету млеко из уста, чинио прељубу, клеветао и томе слично.

²⁴⁴ Нисам хулио, расрдио ниједног бога, крао из храма, прекршио правила чистоте, чинио рукоблуд у храму, уводио стоку у просторе посвећене боговима и друго.

²⁴⁵ Εὐφαντος δ' ἐν τετάρτῃ ἱστοριῶν Πτολεμαίου φησὶ τοῦ τρίτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου κόλακα γενέσθαι Καλλικράτην, ὃς οὕτω δεινὸς ἦν, ὡς μὴ μόνον Ὀδυσσεὺς εἰκόνα ἐν τῇ σφραγίδι περιφέρειν, ἀλλὰ καὶ τοῖς τέκνοις ὀνόματα θέσθαι Τηλέγονον καὶ Ἀντίκλειαν.

²⁴⁶ ἱστορίας γεγραφώς τὰς κατὰ τοὺς χρόνους τοὺς ἑαυτοῦ. Ἐποίησε δὲ καὶ τραγωδίας πλείους, ἐν αἷς εὐδοκίμει κατὰ τοὺς ἀγῶνας. Γέγονε δὲ καὶ Ἀντιγόνου τοῦ βασιλέως διδάσκαλος, πρὸς ὃν καὶ λόγον γέγραφε Περὶ βασιλείας, σφόδρα εὐδοκιοῦντα.

²⁴⁷ Δοκεῖ δ' ἐμβριθέστατα πρὸς Δημήτριον ὑπὲρ τοῦ Ὄρωποῦ, ὡς καὶ Εὐφαντος ἐν Ἱστορίαις μνημονεύει.

наше ере, односно долазак Птолемеја Еуергета на власт (FGH 3, 19–20). Није јасно треба ли поистовећивати Порфиријевог Еуфанта са Олинћанином. Најпре, изгледа да Порфирије сматра Еуфанта Египћанином, док Атенајев и Лаертијев Еуфант то свакако није. Служба на двору македонског владара и писање о хеленистичким владарима попут Еуергета нису необични за интелектуалца из Олинта. Интересовање за египатске обичаје и познавање египатског језика, а нарочито Порфиријева примедба, могу указивати и на другог аутора са истим именом.

На крају Порфиријевог извештаја о египатским свештеницима у делу *О уздржању*, треба се вратити на питање с почетка овог поглавља, односно на расправу о односу Херемоновог описа египатских свештеника и Филоновог дела *De vita contemplativa*. Након што смо упоредили поједине подударности ових описа, можемо приметити да су сличности у највећој мери засноване на избору тема о којима се пише. Могло би се рећи да је сасвим очекивано да ћемо у два описа аскетског живота наићи на сличности које се и иначе могу очекивати од аскета, попут уздржавања од различитих врста задовољстава или луксуза. Због тога је сувише смело говорити о постојању заједничког праузора или жанра по чијим правилима се формирају оба описа, нарочито с обзиром на то да немамо трагове таквих предлогака (Taylor 2021, 17). Осим тога, у текстовима се могу приметити значајне разлике, али је немогуће сазнати да ли су оне резултат Порфиријевог скраћивања и препричавања Херемоновог дела или су постојале и у првобитном тексту. Ово се најпре односи на Филонове честе критике паганских веровања и обичаја, нарочито усмерених против Египћана и Грка (Philo Cont. 7–9; 41–43; 50–63). Такав приступ указује на мотивисаност трактата *De vita contemplativa* кризом у Александрији. Оно што је преостало од Херемоновог описа свештеника не садржи никакве трагове инвективе. Међутим, наша сазнања о Херемоновом опису су образована искључиво на основу онога што је Порфирије одлучио да укључи у своје дело – с обзиром на то да се у четвртој књизи дела *О уздржању* говори о узорним групама мудраца и аскета, Порфирије није имао разлог да пренесе евентуалну критику туђих обичаја у Херемоновом делу. Због тога заиста не можемо рећи да ли је и Херемон кудио Јевреје. У сведочанствима и каснијој литератури Порфирију се често приписује велика наклоњеност Јеврејима.²⁴⁸ Без обзира на вишеслојне импликације те тврдње и сложеност контекста у коме се појављује, истина је да Порфирије изражава поштовање према одређеним обичајима и веровањима јеврејског народа. Због тога се може претпоставити да не би укључио евентуалне критике на рачун Јевреја у свој сажетак Херемонових речи. Напоследку, можемо рећи да сачувани облик Херемоновог текста и Филонов опис имају сличности какве би се и могле очекивати од протагониста њихових дела, те да се због тога не мора говорити о непосредним утицајима или надметању између два аутора. Међутим, околности у којима су настала ова дела, чињеница да нам Херемонов оригинал није познат,²⁴⁹ као и Филонове критике против пагана, морају нас усмерити ка закључку да су два описа блиско повезани и вероватно настали са једнаким циљем – да се у најбољем светлу представе одабрани примери из њихових заједница.

²⁴⁸ Ово је неретко приказано као негативна особина и као друга страна његове наводне мржње према хришћанима. Некада се сасвим банално објашњава недоказивом тврдњом да је његова супруга Марцела била Јеврејка.

²⁴⁹ Такође је изгубљен Филонов опис есена, који би у овом разматрању могао да буде значајан.

4.2.2 Божанства: номенклатура и иконографија

Велики део Порфиријевог списка *О статуама* посвећен је опису египатске култне иконографије. У складу са темом и циљем овог дела, описи статуа и приказа представљени су као основа за Порфиријево тумачење космолошких, теолошких и других претпостављених значења различитих ликовних елемената. Када говоримо о изворима за египатску иконографију и њено тумачење, можемо поменути ауторе чија дела Порфирије цитира говорећи о Египту, али не можемо бити сигурни да су они његов извор и за наредне одломке дела *О статуама*. То су Херемон Стоик, Манетон и Еуфант. О Херемону и Еуфанту смо говорили приликом анализе навода о египатским свештеницима, као и у вези са преводом апологије покојника из Египатске књиге мртвих. У издању Херемонових фрагмената из 1987. године, одломак *Simul.* 360F означен је као *dubium* (Van der Horst 1987, 17D). Манетон је Порфиријев извор за егзекрационе ритуале са спаљивањем приказа непријатеља у Египту (*Abst.* 2.55.2), чему смо се посветили у поглављу о људским жртвама. Осим ових аутора, треба се сетити и Селеука Теолога, којег Порфирије цитира када говори о кипарским обичајима (*Abst.* 2.54.3). Уколико се иза овог имена заиста крије Селеук из Александрије, било би разумно претпоставити да су и његова дела могла бити Порфиријев извор сазнања о египатској религији. Поред ових имена, ваља споменути још једног аутора из Египта, којег Порфирије засигурно цитира. Ради се о личности коју Порфирије помиње у *Abst.* 2.47.1, када објашњава аргументацију против самоубиства, наводећи да душа насилно истргнута из тела не жели да напусти своје тело, већ се још више везује за њега. На том месту, Порфирије приписује то учење о самоубиству некаквом Египћанину, који му је то лично саопштио.²⁵⁰ С обзиром на то, сигурно се не ради о Манетону, Херемону или Селеуку, који су много старији од Порфирија. Може бити да је у питању Ориген Паганин, платоничар из Александрије (Edwards 1995, 127–128), који је Порфирију могао бити близак и по годинама живота и по интересовањима. Познато је Оригеново дело *О дајмонима*, одакле би могло потицати становиште попут исказаног у *Abst.* 2.47.1.

Simul. 360F Τὸν δημιουργόν, ὃν Κνήφ οἱ Αἰγύπτιοι Δεмијурга, ког Египћани зову Кнеф, проσαγορεύουσιν, ἀνθρωποειδῆ, τὴν δὲ χροιάν ἐκ (приказују као) човеколиког, кијан-тамне куανοῦ μέλανος ἔχοντα, κρατοῦντα ζώνην καὶ коже, са појасом и жезлом, а на глави му σκῆπτρον, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς πτερὸν βασιλείου лежи перо-круна, јер је тешко достићи περικείμενον, ὅτι λόγος δυσεὔρετος καὶ логос, скривен је и није очигледан, и јер је ἐγκεκρυμμένος καὶ οὐ φανός, καὶ ὅτι ζωποιοός, он творац живота, и краљ је и креће се καὶ ὅτι βασιλεύς, καὶ ὅτι νοερῶς κινεῖται· διὸ ἢ τοῦ умом. Због тога му на глави лежи природа πτεροῦ φύσις ἐν τῇ κεφαλῇ κεῖται. Τὸν δὲ θεὸν птице. За тог бога кажу да из уста испушта τοῦτον ἐκ τοῦ στόματος προῖεσθαι ὡς φασιν, ἐξ јаје, из ког се рађа бог, ког они називају οὗ γεννᾶσθαι θεὸν, ὃν αὐτοὶ проσαγορεύουσι Φθᾶ, Фтха, а Грци Хефест. Тумаче јаје као космос.

²⁵⁰ Ὅθεν ὀρθῶς οἱ θεολόγοι τῆς ἀποχῆς ἐπεμέλοντο, καὶ ὁ Αἰγύπτιος ταῦθ' ἡμῖν ἐμήνυσεν αἰτίαν ἀποδιδούς φυσικωτάτην, ἣν ἐκ τῆς πείρας ἐδοκίμασεν. Ἐπεὶ γὰρ ψυχὴ φαύλη καὶ ἄλογος, ἢ τὸ σῶμα ἀπέλειπε βίαν συληθεῖσα, προσμένει τούτῳ, ὅπου γὰρ καὶ τῶν ἀνθρώπων οἱ τῶν βίαν ἀποθανόντων κατέχονται πρὸς τῷ σώματι, ὃ καὶ τοῦ μὴ βίαν ἑαυτὸν ἐξάγειν ἦν κωλυτικόν.

οἱ δὲ Ἕλληνες Ἡφαιστον ἐρμηνεύουσιν δὲ τὸ ὠὸν τὸν κόσμον. Ἀφιέρωται δὲ τῷ θεῷ τούτῳ πρόβατον διὰ τὸ τοὺς παλαιοὺς γαλακτοποτεῖν. Αὐτοῦ δὲ τοῦ κόσμου τὸ δείκηνον τοιόνδε ἀνέπλασαν· ἀνθρωποειδὲς ἐστὶν ἄγαλμα, τοὺς μὲν πόδας συμβεβηκότας ἔχον, ἄνωθεν δὲ μέχρι ποδῶν ποικίλον ἰμάτιον περιβεβλημένον· ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς σφαῖραν ἔχει χρυσῆν, διὰ τὸ μὴ μεταβαίνειν, καὶ διὰ τὴν τῶν ἄστρον ποικίλην φύσιν, καὶ ὅτι σφαιροειδὴς ὁ κόσμος.

Том богу се посвећује овца, зато што су људи у старини пили њено млеко. Сачинили су овакав приказ самог космоса: приказ је човеколик, има спојене ноге, а одозго, све до ногу, огрнут је шареним химатионом. На глави му се налази златна сфера – све то зато што се не мења, потом због разнолике природе звезда, као и зато што је космос сферичан.

Почетак овог фрагмента посвећен је иконографији египатског божанства које грчки аутори неретко називају Кнефом.²⁵¹ У склопу овог помињања Порфирије пружа податке о детаљима иконографије, али и о космолошкој улози тог божанства, на почетку га називајући демијургом. Аутори недавних анализа овог фрагмента сматрају да Порфирије преноси елементе тебанске космогоније, како је забележена у Хонсуовом храму у Карнаку (Klotz 2017, 138; Von Lieven 2017, 269).

Када се Порфиријев извештај пореди са натписима из овог храма, мисли се на два велика култна натписа која на сложен начин излажу тебанску космогонију. Они се могу сматрати сведочанством о различитим фразема развоја Хонсуовог култа и приказују тебанску слику стварања света као спој локалних традиција са више елемената хелиопољске и мемфиске космогоније (Cruz-Uribe 1994, 195). С обзиром на то да је тешко реконструисати и протумачити наратив који преносе ови натписи, не треба настојати да се у Порфиријевом тексту уочи јединствен и заокружен мит који би одговарао сведочанствима из Карнака. Довољно је потражити и истаћи паралеле између текста из Хонсуовог храма и појединих слика у Порфиријевом извештају.²⁵² Пре свега, треба обратити пажњу на спомињање Кематефа, прве змије, родитеља јајета и творца свега што живи. Након што змија створи небо и земљу, из уста неба настане јаје налик сокољем. После тога се говори о рађању друге змије, коју истраживачи изједначавају са Иритом, једним од Кематефових божанских потомака (Parker/Lesko 1988, 169; Cruz-Uribe 1994, 177). Осим тога, Кематеф и Хонсу се повезују са Птахом, који се такође назива творцем јајета и оцем свега што постоји.²⁵³ Када поредимо генерације богова у Порфиријевом извештају и тебанској космогонији, примећујемо да се Птах налази на месту Ирите. То је блиско ономе што се описује на карнашким натписима, нарочито кад се имају у виду Птахова

²⁵¹ На другим местима се помиње као *Κμηφς*, *Καμηφς* и слично (Thissen 1996, 154).

²⁵² Према цитатима у новијој литератури, поређење овог одломка из О статуама и натписа из карнашког храма детаљно се излаже у монографији Mendel, Daniela. 2003. *Die Kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*. Bruxelles: Brepols. Овај наслов нам је недоступан.

²⁵³ На натписима се спомињу и друга божанства, али их изостављамо јер Порфирије не говори о њима.

демијуршка улога и значење Иритиног имена,²⁵⁴ као и сцена у којој Птах ствара земљу посред воде спојивши своје тело са очевим (Cruz-Uribe 1994, 177; Klotz 2017, 138).

Када говоримо о иконографским одликама поменутих у претходно наведеном пасусу, треба да напоменемо да су Кематеф и Ирита манифестација Амуна (Klotz 2012, 132). Иако се описују као змије,²⁵⁵ приказују се и са Амуновим одликама. То су управо иконографски елементи о којима Порфирије пише – човечије обличје, плава кожа, круна са перима (Klotz 2017, 135). Питер ван дер Хорст (Pieter van der Horst) сматра да је помињање појаса грешка, односно замена речи ζώνη и ζώη. Уколико би се ζώνην заменило са ζώην, могло би се разумети да се ради о приказу фигуре која у једној руци носи жезло, а у другој живот, односно анк. Ван дер Хорст примећује да сви рукописи дају ζώνην и да је, уколико се таква грешка догодила, до ње могло доћи још код Порфирија или Јевсевија (Van der Horst 1987, 65). Посвећивање овце том божанству у Порфиријевом извештају може се довести у везу са овном, Амуновом светом животињом (Von Lieven 2017, 269).

Следећа описана фигура се у Порфиријевом тумачењу види као космос, а представљена је као човек спојених ногу, са шареним огртачем и златном сфером на глави. Тешко је рећи који елемент Порфирије види као знак универзума. Анализирајући овај опис, Александра фон Ливен (Alexandra von Lieven) сматра да је иконографија недовољно специфична да би се са сигурношћу повезала са конкретним божанством. С обзиром на помињање спојених ногу, може се схватити да је у питању мумија, која може указивати на приказ Озириса. Разнобојни огртач се такође може видети као Озирисова одлика. Уколико се заиста ради о Озирису, необично је што се не помиње његово име – из каснијих делова текста је јасно да је Порфирије добро упознат са овим божанством. Свакако је могуће да се у Порфиријевом оригиналу налазило више детаља, али да је Јевсевије нешто изоставио (Von Lieven 2017, 270). На крају одломка помиње се златна сфера на глави овог непознатог божанства. У склопу тумачења према ком је фигура представљала Озириса, може се претпоставити да је у питању слика Озирисове повезаности са месецом. У иконографији се та повезаност може видети на примеру такозваних *Osiris-Lunus* статуа (Griffiths 1976, 153–155; Graefe 1979, 171–173). Оне приказују Озириса како седи држећи уобичајене атрибуте, док му се на глави налазе пун месец и месечев срп.²⁵⁶ Могуће је и другачије тумачење: с обзиром на то да знамо да Порфирије описује представе из Хонсуовог храма у Карнаку, не смемо занемарити повезаност Хонсуа са месецом и одговарајућу иконографију. Осим тога, за Хонсуа је такође карактеристично приказивање у положају мумије (Von Lieven 2017, 270).

Порфиријево тумачење египатске иконографије карактеристично је за његов приступ сакралној уметности, јасно изражен у поглављима дела *О статуама* посвећеним грчкој религији.²⁵⁷ Тако се шарени химатион представља као слика неба и разноврсности звезда на

²⁵⁴ Творац земље.

²⁵⁵ Некада им се приписују сокоље главе (Klotz 2012, 137).

²⁵⁶ О повезаности положаја тела мумије и месечевих мена в. Graefe 1979, 173.

²⁵⁷ Поглавље 3.1.2 овог рада.

своду, док се сфера на глави божанства објашњава непромењивошћу, зато што је круг исти у свим својим деловима.

Simul. 360F Ἡλιον δὲ σημαίνουσι ποτὲ μὲν δι' ἀνθρώπου ἐπιβεβηκότος πλοῖον, τοῦ πλοίου ἐπὶ κροκοδείλου κειμένου. Δηλοῖ δὲ τὸ μὲν πλοῖον τὴν ἐν ὑγρῷ κίνησιν· ὁ δὲ κροκοδείλος πότιμον ὕδωρ, ἐν ᾧ φέρεται ὁ ἥλιος. Ἐσημαίνετο τοίνυν ὁ ἥλιος δι' ἀέρος ὑγροῦ καὶ γλυκέος τὴν περιπόλησιν ποιεῖσθαι. Τῆς δὲ οὐρανιας γῆς καὶ τῆς χθονίας τὴν δύναμιν Ἰσιν προσεῖπον διὰ τὴν ἰσότητά, ἀφ' ἧς τὸ δίκαιον· οὐρανιαν δὲ τὴν σελήνην, χθονίαν δὲ τὴν καρποφόρον ἐν ἧ κατοικοῦμεν, λέγουσι. Τὸ δὲ αὐτὸ δύναται Δημήτηρ παρ' Ἑλλήσι καὶ Ἰσιν παρ' Αἰγυπτίοις· καὶ πάλιν Κόρη παρ' Ἑλλήσι καὶ Διόνυσος, καὶ Ἰσιν καὶ Ὅσιριν παρ' Αἰγυπτίοις. Αὕτη δὲ τρέφουσα καὶ αἴρουσα τὰ ἐπὶ γῆς· ὁ δὲ Ὅσιριν παρ' Αἰγυπτίοις τὴν κάρπιμον παρίστησι δύναμιν, ἣν θρήνοις ἀπομειλίσσονται εἰς γῆν ἀφανιζομένην ἐν τῷ σπόρῳ, καὶ ὑφ' ἡμῶν καταναλισκομένην εἰς τροφάς. Λαμβάνεται δὲ καὶ ἀντὶ τῆς ποταμίας τοῦ Νείλου δυνάμεως. Ἄλλ' ὅταν μὲν τὴν χθονίαν γῆν σημαίνωσιν, Ὅσιριν ἢ κάρπιμος λαμβάνεται δύναμις· ὅταν δὲ τὴν οὐρανιαν, Ὅσιριν ἐστὶν ὁ Νεῖλος, ὃν ἐξ οὐρανοῦ καταφέρεισθαι οἴονται. Πενθοῦσι δὲ καὶ τοῦτον, ἀπομειλισσόμενοι τὴν δύναμιν λήγουσαν καὶ ἀναλισκομένην. Ἡ δὲ ἐν τοῖς μύθοις μιγομένη τῷ Ὅσιριδι Ἰσιν ἢ Αἰγυπτία ἐστὶ γῆ· διόπερ ἰσοῦται καὶ κυεῖ καὶ ποιεῖ τοὺς καρπούς· διὸ ἀνὴρ τῆς Ἰσίδος Ὅσιριν καὶ ἀδελφὸς καὶ υἱὸς παραδέδοται.

Према тумачењима истраживача, опис сунца у барци на леђима крокодила изгледа као елемент египатске иконографије, али је тешко пронаћи одговарајућу паралелу. Крокодил се, пре свега, може повезати са Собеком, као света животиња тог бога. У Фајуму, где је крокодил био нарочито важан, Ре и Собек се неретко повезују – томе сведоче прикази попут бога Собек-Ре са главом крокодила. Он седи у сунчевој барци, али је не носи на леђима. Александра фон Ливен говори о постојању фигуре од фајанса, која представља крокодила са главом сокола и скарабејем на леђима (Von Lieven 2017, 271–272). То је сигурно приказ крокодила који на леђима носи симбол сунца. Уколико посматрамо фигуру крокодила као представу Собека, сокола глава

Сунце приказују како се у лику човека укрцало на чамац, а чамац се налази на крокодилу. Тај чамац означава кретање на влажном. Крокодил је пијаћа вода, која носи сунце. Сунце је, дакле, приказивано, како плови у круг кроз влажан и слadak ваздух. Силу небеског и земаљског тла су називали Изидом, због једнакости, јер од ње потиче правичност. Небеску силу називају месецом, земаљску плодоносицом на којој живимо. За једно исто су задужене код Грка Деметра, а код Египћана Изиде. А опет, код Грка су Кора и Дионис исто што код Египћана Изиде и Озирис. Изиде одгаја и подиже оно што расте на земљи. Код Египћана Озирис представља плодносну силу, коју умилостивљују жалопојкама када нестаје у семену, и кад је ми трошимо у храни. Узимају га и за речну моћ Нила. Али, када хоће да означи хтонску земљу, Озирис се схвата као плодносна сила. Кад говоре о небеској земљи, онда је Озирис Нил, за ког верују да се спушта са неба. Оплакују Озириса, умилостивљујући силу кад што нестаје и пропада. Египатска земља је Изиде, која се у причама сјединила са Озирисом. Због тога се изједначава са њим и рађа и ствара плодове. Зато се приповеда да је Озирис Изидин муж, брат и син.

се може објаснити повезивањем тог божанства са Хорусом. Навођење ових паралела није довољно да се Порфиријев опис са сигурношћу припише неком култу.²⁵⁸

Пловидба сунца кроз воду потиче од веровања да је свет попут опнасте сфере ваздуха и светла у непрегледној тамној води. На тај начин сунце и друга небеска тела која се крећу по небу заправо плове у непрегледној води (Allen 1988, 1–5; Von Lieven 2018, 31). На почетку говора о Изиди, Порфирије покушава да је представи као даритељку правде, доводећи у везу име Ἴσις са речју ἰσότης. На исти начин се говори о Изиди у каснијем делу одломка, када Порфирије наводи да се она изједначава (ἰσοῦται) са Озирисом. Помињање месеца као небеске земље не може се упоредити са другим изворима о египатској религији (Von Lieven 2017, 272). Кратак осврт на сличности египатских и грчких божанстава изгледа као уобичајена *interpretatio graeca*. Треба приметити да је такво тумачење других култова ретко у Порфиријевим текстовима. Улога Изиде у расту биљака као и Озирисова плодноност одговарају веровањима познатим из египатских извора (Von Lieven 2017, 272–273).

Порфирије говори да египатске тужбалице служе да умилостиве плоднону силу, када нестаје у семену. Као што ће Порфирије и навести недуго после ове примедбе, овде се мисли на тужбалице за Озирисом. Ови текстови представљају један део ритуалног корпуса повезаног са Изидом и Озирисом, а њихов садржај се може поредити са тужбалицама у приватним погребним обредима (Kucharek 2011, 28). У оквиру ових жалопојки предају се и митске подлоге оснивања Египта и основних тема египатске религије. Готово се не говори о судбини Озириса после смрти, већ се пажња посвећује земаљским питањима након његовог одласка. То су, пре свега, Хорусово наслеђивање очевог статуса на земљи, као и питање Озирисовог даљег присуства у својим светилиштима (Kucharek 2011, 29–32). У приватним тужбалицама као чест мотив видимо жалост супружника за изгубљеним партнером. Кад се ради о Озирису, као ожалошћене се појављују Изиди и Нефтис, његове удовице-сестре. Поистовећивање Озириса са Нилом је посведочено у египатским изворима, попут представа о пореклу Нила из раскомаданих делова Озирисовог тела. Порфирије не говори о таквом пореклу Нила, али помиње небеско порекло Нила. Небески настанак повезује се са небеском корњачом. Међу сложеним астролошким приказима са плафона храма у Есни, корњача се приказује окружена змијама (Sauneron 1969, 70–75), и повезује се са Гебом, Озирисовим оцем и персонификацијом земље (Von Lieven 2017, 274).

Називање Изиде Озирисовом сестром и супругом је уобичајено и детаљно се разматра, између осталог, у Плутарховом делу *О Изиди и Озирису*. Према хелиопољском устројству божанских генерација, Изиди, Озирис, Сет и Нефтис чине последње поколење богова енеаде, као потомство неба и земље, оличених у Гебу и Нут (Allen 1988, 9). Необично је што Порфирије наводи да је Озирис и Изидин син. Такође није јасно да ли он то говори на основу сопствених закључака у вези са значењем веза египатских божанстава, или преноси речи свог извора. Уколико се ради о примедби Порфиријевог извора, онда треба обратити пажњу на објашњење Александре фон Ливен. Фон Ливен сматра да је реч о изједначавању живог владара са Хорусом,

²⁵⁸ Крокодил се помиње и у Карнаку, где се повезује са Хонсуом, можда у оквиру идеје о израњању из првобитне воде (Cruz-Uribe 1994, 178–179).

а мрвог са Озирисом. Према томе би сваки Озирис претходно био Хорус, који је син Изиде и Озириса. Други предлог тумачења Александре фон Ливен односи се на идентификацију Озириса и Нила, као и Изиде и неба. У том случају би Озирис (Нил) потицао од Изиде (неба) (Von Lieven 2017, 275). Међутим, веома је вероватно да је Порфирије, у складу са својим повезивањем Изидиног имена са речима сличног почетка овде тумачи однос божанстава на основу претходно употребљених израза. Приметимо да редослед помињања веза између Изиде и Озириса у примедби ἡ δὲ ἐν τοῖς μύθοις μισγομένη¹ τῷ Ὀσίριδι Ἴσις ἢ Αἰγυπτία ἐστὶ γῆ· διόπερ ἰσοῦται² καὶ κρεῖ καὶ ποιεῖ³ τοὺς καρπούς у потпуности одговара следећој реченици, односно διὸ ἀνῆρ¹ τῆς Ἴσιδος Ὀσιρις καὶ ἀδελφὸς² καὶ υἱὸς³. На основу овога бисмо могли разумети да је Порфирије назвао Озириса Изидиним мужем јер се с њом спарује (као Нил и земља), братом јер су једнаки (можда има у виду претходну примедбу да је Озирис плодносна сила, а Изида земаљска сила), а сином јер ствара и рађа плодове, а раније је напоменуто да се Озирис оплакује када се троши у виду хране. Следећи решење из издања Јевсевијевог дела *Јеванђелска припрема* (Eus. Praep. Ev. 3.11.51b, Mras 1982, 144), ван дер Хорст другачије повезује ове две реченице. Он сматра да се називање супругом односи на креῖ, а именовање Озириса сином само на ποιεῖ (Van der Horst 1987, 66). Таквим решењем се занемарује претходно μισγομένη, које јасно указује на супружничке односе, као и, још важније, слаже се редослед именовања у наведеним реченицама. Осим тога, глаголи κρεῖ и ποιεῖ се у једнакој мери односе на мајчинску активност Изиде као земље. Стилски ефекат, као и израз прозиран и без додатних објашњења може се постићи само ако повежемо μισγομένη са ἀνῆρ, ἰσοῦται са ἀδελφός, а κρεῖ καὶ ποιεῖ са υἱός. Због пажње посвећене устројству последњег дела овог пасуса као и због извесне елиптичности израза, треба претпоставити да се не ради о речима извора, већ о Порфиријевим закључцима на основу онога што је сазнао и изложио о Изиди и Озирису.

Simul. 360F Κατὰ δὲ τὴν Ἐλεφαντίνην πόλιν τετίμηται ἄγαλμα, πεπλασμένον μὲν, ἀλλ' ἀνδρείκελον καὶ καθήμενον, κυανοῦν τε τὴν χροῖαν, κεφαλὴν δὲ κριοῦ κεκτημένον καὶ βασίλειον, κέρατα τράγεια ἔχον, οἷς ἔπεστι κύκλος δισκοειδῆς. Κάθηται δὲ παρακειμένου κεραμέου ἀγγείου, ἐφ' οὗ ἄνθρωπον ἀναπλάσσει. Δηλοῖ δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ κριοῦ πρόσωπον ἔχειν καὶ αἰγὸς κέρατα τὴν ἐν κριῶ σύνοδον ἡλίου καὶ σελήνης· τὸ δὲ ἐκ κυάνου χρώμα, ὅτι ὑδραγωγὸς ἐν συνόδῳ ἢ σελήνῃ. Τὸ δὲ δεύτερον φῶς τῆς σελήνης ἐν Ἀπόλλωνος πόλει καθιέρωται· ἔστι δὲ τούτου σύμβολον ἱερακοπρόσωπος ἄνθρωπος, ζιβύνη χειρούμενος Τυφῶνα ἱπποποτάμῳ εἰκασμένον. Λευκὸν δὲ τῇ χροῖα τὸ ἄγαλμα, τῆς μὲν λευκότητος τὸ φωτίζεσθαι τὴν σελήνην παραστησάσης, τοῦ δὲ

У граду Елефантини се поштује кип, рукотворен, човеколик и у седећем положају, тамне коже, са главом овна и круном, а на њој има јареће рогове, на којима се налази круг налик на диск. Седи уз керамички суд, на којем ваја човека. То што има лик овна и јареће рогове представља спајање сунца и месеца у знаку овна. Кијан-плава кожа значи да у том спајању месец доноси воду. Друга месечева светлост поштује се у Аполоновом граду. Симбол тога је човек са ликом сокола. Он копљем савлађује Тифона сличног нилском коњу. Тај кип је светле пут, а белина коже представља сијање месеца, а лик сокола представља сијање сунца и добијање ваздуха. Сматрају сокола светом птицом сунца, јер је за њих соко симбол светлости и ваздуха, зато

ιερακείου προσώπου τὸ ἀφ' ἡλίου φωτίζεσθαι καὶ πνεῦμα λαμβάνειν· τὸν γὰρ ἰέρακα ἡλίῳ ἀφιερῶσι, φωτὸς δὲ καὶ πνεύματος ἰέραξ αὐτοῖς σύμβολον διὰ τε τὴν ὄξυκινήσιαν καὶ τὸ πρὸς ὕψος ἀνατρέχειν, ἔνθα τὸ φῶς. Ὁ δὲ ἱπποπόταμος τὸν δυτικὸν δηλοῖ πόλον παρὰ τὸ καταπίνειν εἰς ἑαυτὸν τοὺς περιπολοῦντας. Θεὸς δὲ τιμᾶται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ὁ Ὡρος. Ἡ δὲ τῆς Εἰλειθυίας πόλις τὸ τρίτον φῶς θεραπεύει. Τὸ δὲ ξόανον τετύπεται εἰς γῦπα πετομένην, ἥς τὸ πτέρωμα ἐκ σπουδαίων συνέστηκε λίθων. Σημαίνει δὲ τὸ μὲν γυποειδὲς αὐτῆς τὴν γεννητικὴν πνευμάτων σελήνην. Ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος οἴονται συλλαμβάνειν τὸν γῦπα, θηλείας πάσας ἀποφαινόμενοι.

Након краћег излагања о Изиди и Озирису, Порфирије отпочиње преглед одабраних египатских култова и њихове иконографије. Средишта египатских нома помињу се као центри одговарајућих култова, а редослед којим их Порфирије наводи одговара положају нома. Он их набраја идући од југа на север – тако преглед почиње Елефантином, на југу Горњег Египта, а затим се набрајање наставља према северу. Нажалост, у Јевсевијевом делу су сачуване малобројне номе, али је и из тог скраћеног списка јасно да је Порфирије намеравао да опише главна божанства нома и да своју интерпретацију иконографије тих богова. Осим тога, Порфирије повезује сваки град са месечевом фазом, коју назива светлошћу. Низ градова и божанстава прекида се Порфиријевом примедбом о Елеусини и о поштовању човека у Анабису, које овде изостављамо. Након тог прекида, Порфирије се враћа опису египатске култне иконографије, описујући свете бикове Аписа и Мневиса. Њихово помињање се такође може посматрати у склопу прегледа нома – Апис је повезан са Мемфисом, градом прве номе Доњег Египта, а Мневис са Хелиопољем, у тринаестој номи Доњег Египта. На основу ових података, можемо створити следећу слику. Порфиријев преглед градова и божанстава почиње првом номом Горњег Египта (Елефантина), а наставља се другом и трећом номом Горњег Египта (Едфу и Нехен). Након дигресије, Порфирије продужује списак првом номом Доњег Египта (Мемфис), али уз њу одмах помиње и тринаесту ному, чиме се нарушава редослед. Међутим, разлог за такав поступак је потпуно јасан – бик Мневис се помиње уз Аписа због сличности њихових култова, не редоследа нома. Порфиријев низ се могао настављати другом и трећом номом Доњег Египта, али то не можемо засигурно знати, јер Јевсевије преноси само ове податке.

Опис божанства у Елефантини одговара култу Хнума у том граду. Хнум се приказује са главом овна и представља се као божански грнчар. Порфирију је, како изгледа, необичан контраст између овнујске главе и козијих рогова у приказу једног божанства. Рогови на Хнумовој глави нису савијени, као што би се очекивало код овна, већ прави и неравни. Та слика такође не одговара у потпуности козијим роговима, али им је много више налик него

што се брзо креће и лети у висине, а тамо је светлост. Нилски коњ означава запад, јер гута оне који плове око њега. Бог који се поштује у том граду је Хорус. У Ејлејтијином граду се указују почасте трећој светлости. Кип јој је начињен у облику грабљивице у лету, чије је перје састављено од скупцоценог камења. Лик грабљивице означава месец као родитељку ваздушног кретања. Јер они сматрају да се из ваздуха саставља птица грабљивица, објашњавајући да је свака грабљивица женка.

роговима овна. Због тога Порфирије сматра да се ради о јарећим роговима. Међутим, тај елемент Хнумове иконографије потиче из периода када су у Египту постојале овце са правим, али неравним роговима (Von Lieven 2017, 276). Порфирије или његов извор то нису могли знати, с обзиром на то да су такве овце изумрле пре састављања овог описа. Следећа тачка у Порфиријевом прегледу египатских нома и култова у њима је Аполонов град, односно Едфу. Овај град је био средиште култа Хоруса, а у њему је веома добро сачувана и посведочена идеја о борби тог божанства против Сета.²⁵⁹ У вези са тим може бити Порфиријев навод о борби са нилским коњем, неретко повезаним са Сетом, као и о гутању звезда на западу. Александра фон Ливен верује да разлог за помињање гутања звезда треба тражити у забуни између речи за свињу и за нилског коња. Фон Ливен примећује да се богиња Нут, мајка Сета и других богова, назива крмачом која гута своју прасад, када се о њој говори као небу са којег падају звезде и сматра да је та представа у основи Порфиријевог описа (Von Lieven 2017, 278). Са унутрашње стране источних и западних зидова храма у Едфу сачуван је комплекс митова о Хорусу. Међу њима се налази и прича о борби Хоруса и Сета. Једна од сцена у овом миту приказује Хоруса са свитом у барци, док их опкољавају непријатељи у облику крокодила и нилских коња. Помиње се да непријатељи из воде прете Хорусу и савезницима разјапљених уста. Представе о Хорусу као о крилатом диску који лети у небеса свакако се могу навести у вези са помињањем соколовог лета на овом месту (Fairman 1935, 28–29). Порфирије говори да је човек са главом сокола, односно Хорус, копљем савладао свог непријатеља. У вези са тим, говори се да је у Едфу поштовано и свето копље, које је било део бројних ритуала у овом храму (Reymond 1965, 144–148). Након култа Хоруса у Едфу, Порфирије спомиње Ејлејтијин град, односно Нехеб, где се поштовала богиња Нехбет. Она се представља као грабљивица, а Порфиријев опис се вероватно односи на њену раскошну статуу. Након ових описа, Порфирије спомиње обреде у оквиру Елеусинских мистерија и поново описује жртвоприношења човеку у месту Анабис. Тај део изостављамо, јер се мало разликује од истог описа у трактату *О уздржању* (4.9.6). О Елеусинским мистеријама писали смо у поглављу о Грцима.

Simul. 360F Ὅτι δὲ οὐδὲ τὰ ζῶα θεοὺς ἡγοῦνται, εἰκόνας δὲ ἐποιοῦντο καὶ σύμβολα ταῦτα θεῶν, δηλοῖ τὸ πολλαχοῦ βοῦς ἀναχθέντας θεοῖς ἐν ταῖς ἱερομηνίαις καὶ ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς θρησκευταῖς βουθυτεῖν. Ἡλίω μὲν γὰρ καὶ σελήνῃ βοῦς ἀνιέρωσαν. Ἄλλ' ὁ γὰρ ἡλίω ἀνακείμενος ἐν Ἡλίου πόλει καλούμενος Μνεῦις βοῶν ἐστὶ μέγιστος, σφόδρα μέλας, μάλιστα ὅτι καὶ ὁ ἥλιος ὁ πολὺς μελαίνει τὰ ἀνθρώπεια σώματα. Ἐχει δὲ τὴν οὐρὰν παρὰ τοὺς ἄλλους βοῦς καὶ τὸ πᾶν σῶμα ἀνάτριχον, καθάπερ ὁ ἥλιος τὸν ἐναντίον τῷ πῶλῳ ποιεῖται δρόμον· τοὺς τε ὄρχεις μεγίστους,

Често приношење бикова на жртву боговима о светим данима и божијим празницима значи да не сматрају животиње боговима, али су их сматрали божанским ликовима и симболима. Хелију и Селени су посветили бикове. Бик који је посвећен сунцу у Хелијевом граду зове се Мневис и веома је велик за бика, сасвим црн, пре свега јер дуго излагање сунцу тамни људска тела. Реп му је дужи него у других, а длака му је по целом телу накомтрешена, као што сунце путује наспрам пола. Има и огромне тестисе, с

²⁵⁹ Не морамо посебно подсећати на грчко тумачење Сета Тифоном.

ἐπειδὴ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἡμερος γίνεται ὑπὸ θερμότητος, ὃ τε ἥλιος σπερμαίνειν λέγεται τὴν φύσιν. Σελήνη δὲ ταῦρον ἀνέθεσαν, ὃν Ἄπιν ἐπονομάζουσι, μέλανα μὲν καὶ αὐτὸν ὑπὲρ τοὺς ἄλλους, φέροντα δὲ σημεῖα ἡλίου καὶ σελήνης, ὅτι καὶ τῆς σελήνης τὸ φῶς ἐξ ἡλίου· ἡλίου δὲ σημεῖον τὸ μέλαν τοῦ σώματος καὶ ὁ ὑπὸ τῆ γλώττη κάρθαρως, σελήνης δὲ σύμβολον τὸ τε διχότομον καὶ ἀμφίκυρτον.

На овом месту видимо да је Порфирију важно да нагласи како Египћани не сматрају животиње боговима, већ само њиховим симболима или представама. То поткрепљује примедбом да се иста врста животиње, у овом случају бик, може истовремено користити као жртва о празницима и гајити као света животиња неког бога. У том смислу Порфирије пише о Апису и Мневису, светим биковима Мемфиса и Хелиопоља, очигледно сматрајући да су они свете животиње својих божанстава. У том погледу Порфирије грешни, не разумевајући да се ради о одвојеним божанствима. Ова грешка се може објаснити Аписовом и Мневисовом повезаношћу са другим боговима, односно са Птахом и Ре-Атумом (Otto 1964, 25–26, 34–38). Опис спољашњости ових бикова одговара ономе што је познато из других извора, мада Порфирије наводи да се Апис повезује са сунцем, док то не би требало да је тако (Von Lieven 2017, 282). Објашњења симбола на њиховим телима су вероватно део Порфиријевог приступа тумачењу сакралне иконографије, не египатско тумачење изгледа Мневиса и Аписа. Међутим, његово виђење симболике у овом случају може бити веома блиско египатском поимању ових богова. Пример тога је повезивање бикова са плодношћу, што и јесте својствено њиховим култовима (Otto 1964, 24, 34).

Aneb. F81 Χαϊρήμων μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὀρωμένων κόσμων ἡγοῦνται, ἐν ἀρχῆς λόγῳ τιθέμενοι τοὺς Αἰγυπτίων, οὐδ' ἄλλους θεοὺς πλὴν τῶν πλανητῶν λεγομένων καὶ τῶν συμπληρούντων τὸν ζωδιακὸν καὶ ὅσοι τούτοις παρανατέλλουσιν, τὰς τε εἰς τοὺς δεκανοὺς τομὰς καὶ τοὺς ὠροσκόπους καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς ἡγεμόνας, ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐν τοῖς Ἀλμενιχιακοῖς φέρεται καὶ θεραπείαι παθῶν καὶ ἀνατολαὶ καὶ δύσεις καὶ μελλόντων σημειώσεις. Ἐώρα γὰρ τοὺς τὸν ἥλιον δημιουργὸν φαμένους καὶ τὰ περὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὴν Ἴσιν καὶ πάντας τοὺς ἱερατικούς μύθους ἢ εἰς τοὺς ἀστέρας καὶ τὰς τούτων φάνσεις καὶ κρύψεις καὶ ἐπιτολὰς ἐλιττομένους ἢ εἰς τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ μειώσεις ἢ εἰς

обзиром на то да се пожуда јавља због топлоте, а сунце, кажу, осемењује природу. И месецу су посветили бика, ког називају Апис. И он је био црн више него други, а носио је на себи знакове сунца и месеца, јер и месечева светлост потиче од сунца. Знак сунца је црнина његовог тела и чвор испод језика, а симбол месеца је месечев срп и полумесец.

Херемон и остали сматрају да нема ничег старијег од видљивих светова, држећи египатске богове за разлог почетка, а не верују ни у друге богове, осим оних који се називају планетама и испуњавају круг зодијака, као и све који се уздижу заједно са њима, поделе на декане, хороскопе и оне који се зову моћнијим вођама, чија имена су пописана у годишњим календарима, као и лековита својства, њихове највише и најниже тачке и знакови према којима показују будућност. Видео је оне који тврде да је сунце демијург и посвећују се свему што се тиче Изиде и Озириса и свих свештеничких митова, придружујући их било звездама и њиховим подизањима и појављивањима на

τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν ἢ τὸ γε νυκτερινὸν ἡμισφαίριον ἢ τὸ ἡμερινὸν ἢ τὸν γε ποταμόν, καὶ ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἄσωμάτων καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας. Ὡν οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνῆψαν κινήσεως, οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἦν εἰμαρμένην λέγουσιν, πάντα καταδήσαντες καὶ πάντα τούτοις ἀνάψαντες τοῖς θεοῖς, οὐς ὡς λυτῆρας τῆς εἰμαρμένης μόνους ἐν τε ἱεροῖς καὶ ξοάνοις καὶ τοῖς ἄλλοις θεραπεύουσιν.

небу, или месечевим менама, сунчевом путу, ноћном и дневном полулоптом, Реком, и уопште свиме што се тиче природе, али није чуо да су тумачили ишта о бестелесним и живим створењима. Највише њих је приписало оно што се односи на нашу судбину кретању звезда према (не знам како) нераскидивим ланцима нужности, коју још називају и судбином, све повезавши и приписавши тим боговима којима, као ослободиоцима из стега судбине, јединим и указују почастим светим радњама и статуама.

Овај фрагмент *Писма Анебону* садржи још један Херемонов фрагмент (5F van der Horst 1987), посвећен греко-египатској астрологији. Исти фрагмент сачуван је у *Jamb. Myst.* 8.4 и 8.6–7. Садржај овог одломка није сувише информативан када се ради о египатским веровањима и обичајима, али га треба прокоментарисати са становишта термина који се у њему користе. Порфиријево занимање за астрологију и њено познавање добро су посведочени и у другим делима, а нарочито у *О пећини нимфи*, где се, између осталог, подробно објашњава астролошка симболика митреја. У том трактату Порфирије показује познавање египатског календара, примећујући важност Сиријуса, односно звезде Сотис, за египатско рачунање времена.²⁶⁰ У овом фрагменту *Писма Анебону* говори се о Херемоновом виђењу устројства космоса, а након тога се спомиње Херемоново искуство са греко-египатском астрологијом. Помињање изворно египатских астролошких појмова, попут декана,²⁶¹ заједно са наслеђем других традиција, као што је круг зодијака,²⁶² показује да се говори о хеленистичкој астрологији (Beck 2007, 15–19; Parker 1974, 61). Загонетно помињање *моћнијих вођа* односи се, по свој прилици, на богове-небеска тела као господаре одређених декана у одговарајућим знаковима. Овакво тумачење могуће је не само на основу фрагмента *Писма Анебону*, већ се допуњује налазима на папирусима. Осим тога, постоје листе декана и божанстава која им одговарају, као и делова тела на које утичу и начина на који их треба носити попут амајлије. Такви подаци подсећају на *θεραπείαι παθῶν* о којима говори Порфирије. Тешко је говорити о термину *ἀλμενιχιακά*.²⁶³ Може бити да се ради о текстовима који су садржавали спискове декана и њихових карактеристика (*Pauly Supp* 5,

²⁶⁰ *De antr. nymph.* 24 Αἰγυπτίοις δὲ ἀρχὴ ἔτους οὐχ ὁ ὑδροχόος, ὡς Ῥωμαίοις, ἀλλὰ καρκίνος· πρὸς γὰρ τῷ καρκίνῳ ἢ Σῶθις, ἦν κυνὸς ἀστέρα Ἑλληνες φασί. νομηνία δ' αὐτοῖς ἢ Σῶθεως ἀνατολή, γενέσεως κατάρχουσα τῆς εἰς τὸν κόσμον.

²⁶¹ Декани су исечци небеског круга, од којих сваки има 10°. Посматрање успона и падова деканских звезда било је нарочито важно за египатско мерење времена (Parker 1974, 53–58; Beck 2007, 88).

²⁶² Пореклом из Вавилона (Parker 1974, 61).

²⁶³ Још и *σαλαμινιακά*, *σαλμεσχινιακά*.

s. v. *Salmeschiniaka*). Разумно је претпоставити да се радило о херметичким текстовима (Fowden 1986, 140), о чему говори и Јамблих, преносећи овај фрагмент *Писма Анебону* (Jamb. Myst. 8.4).²⁶⁴

4.2.3 Закључци

Записи о Египћанима у делима Порфирија Тирског односе се у највећој мери на живот египатских свештеника, а потом и на сакралну иконографију. У својим наводима Порфирије се најпре ослања на египатског аутора Херемона и представља један од основних извора за изучавање Херемоновог дела. Живот египатских аскета се код Порфирија приказује у складу са циљевима дела *О уздржању од исхране месом*, односно као живот у умерености, смерности и одрицању. Одељци о свештеницима, осим овога, укључују и податке о њиховим научним интересима и свештеничкој терминологији, а потом и о веровањима Египћана у вези са смрћу и чистотом душе и тела.

Други тематски део Порфиријевих записа о Египту односи се на египатску сакралну иконографију. На том месту Порфирије најпре настоји да алегорички протумачи приказе главних божанстава египатских дема, вероватно распоредивши грађу према географској подели Египта. Може се претпоставити да је приступ овим приказима био веома сличан Порфиријевим разматрањима иконографије грчких божанстава.

²⁶⁴ Τά τε ἐν τοῖς Σαλμεσχινιακοῖς μέρος τι βραχύτατον περιέχει τῶν ἐρμαικῶν διατάξεων.

4.3 Персијанци и митраисти

Значајан број пасажа одабраних за ово истраживање односи се на Порфиријева разматрања персијских обичаја и митраизма. Како ћемо касније настојати да покажемо, вероватно је да у случају Порфирија и његових извора не постоји уочљива термилошка разлика између Персијанаца и митраиста. Због тога у овом поглављу обједињујемо те две групе. Наводи које ћемо разматрати у овом поглављу потичу из дела *О уздржању од исхране месом* и *О пећини нимфи* и пре свега се односе на митраизам, појединачне митраистичке обреде и иконографију.

4.3.1 Маги и метемпсихоза

Први део овог потпоглавља посветићемо Порфиријевим наводима у вези са животом персијских мага. Наредни пасажи налазе се у оквиру четврте књиге трактата *О уздржању* и представљају још један пример егзотичних мудраца чији живот треба да говори у прилог Порфиријевом виђењу исправног односа према исхрани и вези људи и животиња.

Abst. 4.16.1 Παρὰ γε μὴν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ μάγος· οὕτω δὲ μέγα καὶ σεβάσμιον γένος τοῦτο παρὰ Πέρσαις νενόμισται, ὥστε καὶ Δαρεῖον τὸν Ἰστάσπου ἐπιγράψαι τῷ μνήματι πρὸς τοῖς ἄλλοις ὅτι καὶ μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος.

Код Персијанаца се магима називају они који познају све што се тиче божанства и служе му. То и значи реч маг на тамошњем језику. Маги се код Персијанаца сматрају тако великим и узвишеним родом, да је чак и Дарије Хистаспов син на гробу уклесао да је, између осталог, био учитељ знања мага.

Порфирије помиње маге искључиво као персијске свештенике, иако у грчким и римским текстовима није ретко погрдно значење тог термина, како би се означио шарлатан, мађионичар, врач или варалица (West 2015, 440). Осим тог значења, у грчким и римским изворима служење божанству и познавање питања теологије често се помиње као главно задужење мага (De Jong 1997, 213). Порфирије говори о томе и у *Животу Путагоре* (Pyth. 6). Алберт де Јонг (Albert De Jong) сматра да се такав однос према магима у делима Порфирија, Диона Хризостома (Dio Chrys. Or. 36.41) и у Хесихијевом лексикону (s. v. μαγεύειν) може сматрати утицајем Теофрастовог дела *О побожности*. На натписима Дарија Великог не помиње се да је био учитељ знања мага, тако да Пјер Лекок (Pierre Lecoq) овај податак сматра измишљеним (Lecoq 1997, 123). Натпис на гробници Дарија Великог не даје никакве податке о његовој вези са знањем мага, мада описује Даријеве моралне назоре и физичке способности (Lecoq 1997, DNa, DNb).²⁶⁵

Abst. 4.16.2 Διήρηντο δὲ οὗτοι εἰς γένη τρία, ὡς φησὶν Εὐβουλος ὁ τὴν περὶ τοῦ Μίθρα ἱστορίαν

Маги су подељени у три рода, како каже Еубул, који је написао дело о Митри у много

²⁶⁵ Реч маг се помиње на натпису из Бехистуна, када се говори о делима лажног Смердиса (Lecoq 1997, DB 11–16).

ἐν πολλοῖς βιβλίοις ἀναγράφας, ὧν οἱ πρῶτοι καὶ λογιώτατοι οὐτ' ἐσθίουσιν ἔμψυχον οὔτε φονεύουσιν, ἐμμένουσι δὲ τῇ παλαιᾷ τῶν ζώων ἀποχῇ· οἱ δὲ δεύτεροι χρώνται μὲν, οὐ μέντοι τῶν ἡμέρων ζώων τι κτείνουσιν οὐδ' οἱ τρίτοι ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐφάπτονται πάντων καὶ γὰρ δόγμα πάντων ἐστί τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ ἐμφαίνειν εἰκόασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις.

књига. Прву групу чине најмудрији маги. Они се не хране месом и не убијају животиње, већ су верни древном уздржавању од животиња. Други узимају месо, али не убијају ниједну питому животињу, а трећи, слично осталима, не једу све животиње. Код свих постоји учење, међу најважнијим, да постоји сеоба душа, и изгледа да то откривају у Митриним мистеријама.

Еубул и Палант су главни извори Порфиријевих података о митраизму. Извештај о подели мага у три групе, како изгледа, потиче из Еубуловог дела и једини је пример такве поделе код грчко-римских аутора. Вегетаријанство није непознато у зороастријском свету, али се не преноси да је било обавезно некој групи (De Jong 1997, 395). Поштовање животиња и уздржавање од њиховог убијања у овом извештају може се сматрати веродостојним, с обзиром на строге ритуалне казне предвиђене за убиство одређених животиња, попут бодљикаве прасади, лисица, јежева, паса и видри (Vd. 13. 12–16). Нешто слично спомиње и Плутарх, као увод у излагање о зороастријској космогонији и подели времена на циклусе (Plut. *De Is. et Os.* 46).²⁶⁶ Понекад се сматра да су у овом одломку магима приписане особине питагорејаца (De Jong 1997, 395). Тешко је рећи да ли је заиста тако и у којој мери, односно на ком ступњу предаје информација је дошло до евентуалног тумачења обичаја мага и митраиста у питагорејској или платоничкој перспективи. Када се говори о томе, треба бити опрезан и не називати олако описе питагорејском, односно платоничком интерпретацијом. С обзиром на то да читамо Порфирија, неоплатоничког филозофа нарочито посвећеног филозофској педагогији и промишљању сотериологије, морамо имати на уму две могућности. Најпре, платоничка терминологија је неизоставан део Порфиријевих радова, с обзиром на то да представља стручни језик читавог његовог опуса. Због тога је очекивано да ће различити појмови бити преведени у платонички жаргон, али то не значи да је у питању искључиво *interpretatio platonica*, која би могла прекрити првобитни смисао неког податка. Могли бисмо предложити да превод информација на језик платонизма може да значи губљење неких првобитних елемената, али да се овде не ради о њиховом потпуном прилагођавању платонизму. На пример, Порфирије назива Митру демијургом, али истовремено даје и податке који указују на његову истинску демијуршку функцију (*De antr. nymph.* 6, 24). То не значи да идеју о Митри као творцу подређује платоничком појму демијурга.

Друга важна примедба односи се на Порфиријеву педагошку сотериологију. С обзиром на то да се Порфиријева дела, како тврди Мајкл Симонс, могу посматрати и као инструменти назидања читалаца, са циљем да их упуте ка очишћењу душе и ослобађању од круга рађања, и овде треба тражити трагове тог сотериолошког система. Порфиријева дела, према Симонсу,

²⁶⁶ καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι καὶ τῶν ζώων ὡσπερ κύνας καὶ ὄρνιθας καὶ χερσαίους ἐχίνους τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ δὲ φαύλου τοὺς ἐνύδρους μῦς εἶναι.

указују на постојање трију група људи у потрази за спасењем душе – људи који се не баве филозофијом, филозофа-почетника попут Порфиријеве супруге Марцеле и искусних филозофа попут Порфирија (Simmons 2009, 136–153). Због тога неочекивана подела мага у три категорије можда треба да се посматра кроз Порфиријево лично виђење исправног живота, умерености и аскетизма, као троделне хијерархије. То би значило да су Еубулови подаци у Порфиријевом делу прихваћени у складу са ауторовом мишљу о уздржању и самодисциплини на путу ка идеалном филозофу.

Како изгледа, Еубул је повезао обичаје персијских мага са митраизмом. Порфирије поново цитира Еубула у *De antr. nymph.* 6, где детаљније преноси његово повезивање митраизма са Персијанцима, нарочито Заратуштром. То није неуобичајена појава, и морамо је размотрити са два становиштва. Приписивање порекла мистерија древном и егзотичном мудрацу сигурно је доносило престиж и репутацију древности култу Митре. Због тога не би било неочекивано да су и сами митраисти радо повезивали свој култ са Персијанцима и Заратуштром, што би се могло одразити у делима аутора заинтересованих за митраизам, попут Еубула (Alvar 2008, 100 p239). Сличне представе о пореклу митраизма срећемо код Фирмика Матерна (*Firm. Mat. Err. prof. rel.* 5). Он јасно повезује персијске обичаје са култом Митре и приписује персијском пророку једну од веродостојних митраистичких формула: Μύστα βοοκλοπίης συνδέζει πατρός ἀγαυοῦ. Када помиње митраистичког пророка, Матерно вероватно има у виду Заратуштру. Осим Фирмика, можемо поменути Јеронима Стридонског и његово дело *Против Јовинијана*. Јероним преноси информације готово идентичне подацима из одломка *Porph. Abst.* 4.16.2.²⁶⁷ Због тога бисмо се могли запитати да ли Јероним цитира Порфирија или Еубула. Очигледно је да се два текста разликују у извесној мери, попут фразе *excepta farina et olere*, што би могло да наведе на помисао да Порфирије није Јеронимов извор. Са друге стране, почетак одломка *Eubulus quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicuit* потпуно је идентичан Порфиријевим речима. На основу овога бисмо могли да претпоставимо да су Јероним и Порфирије имали заједнички извор, који није био Еубул, пошто оваква фраза свакако није могла да се нађе у Еубуловом делу. Друго објашњење би било да је фраза *excepta farina et olere* била Јеронимов додаток тексту преузетом од Порфирија. У прилог овоме говори још неколико примера из дела *Против Јовинијана*, која представљају верне цитате одломака дела *О уздржању*.²⁶⁸ У спису *Против Јовинијана*, Јероним спомиње примере аскетизма у древности, због чега му је Порфиријево дело о вегетаријанству могло бити важан извор.

Повезивање митраизма са персијским магима можемо посматрати са још једног становишта. Термин митраизам није постојао у антици, већ је неологизам научне терминологије. Многи антички аутори митраисте и митраизам једноставно називају персијанцима, персијским мистеријама и сличним терминима (Beck 2017, 129).²⁶⁹ С обзиром на

²⁶⁷ Eubulus quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicuit, narrat apud Persas tria genera magorum, quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere, nihil amplius in cibo sumere (Hier. *Adv. Jov.* 2.14).

²⁶⁸ На пример, у *Adv. Jov.* 2.7 Јероним преводи *Abst.* 4.21, у *Adv. Jov.* 2.13. преводи *Abst.* 4.2, а у *Adv. Jov.* 2.14. преводи *Abst.* 4.17.

²⁶⁹ Поред споменутих аутора, то чини и Ориген (*C. Cels.* 6.22–24).

то да таква терминологија није указивала на разлике у пореклу и развоју ових појмова, можемо претпоставити да је многим било природно да повезују митраизам са магима, Заратуштром и зороастризмом. Другим речима, један део текстова који изводе мистеријски култ Митре непосредно из персијских старина не чини то због престижа и егзотичности, већ зато што, посматрајући споља, не виде никакве разлоге за другачије разумевање тог култа. Међутим, постоји и другачија традиција. Јустин Филозоф и Тертулијан, први ранохришћански аутори који критикују култ Митре, не повезују експлицитно ове мистерије са Персијанцима. Јустин их назива τὰ τοῦ Μίθρου μυστήρια (*Dial.* 70.1; 78.6; *Apol.* 1.66.3–4), док Тертулијан најчешће говори о појединачним мистеријским чиновима, наглашавајући њихову припадност Митри. Тако се код њега могу наћи *Mithrae miles* (*De corona* 15.3–4; *De praescr. haeret.* 15. 1–5) и *leones Mithrae* (*Adv. Marc.* 1.13.5). Треба напоменути да Јустин и Тертулијан следе²⁷⁰ исту традицију тумачења паганских култова, познату као *imitatio diabolica*. Иако се њихово разумевање те теорије разликује, обојица је пре свега развијају полазећи од конкретних примера ритуалне праксе или митолошких прича (уп. Толић 2022, 176–184). Може бити да због тога не повезују митраизам ни са једном већом религијом и традицијом, наводећи појединачне примере у корист своје тврдње.

4.3.2 Митраизам

Порфиријеви наводи о митраизму представљају значајан део литерарних извора о том култу. Иако мистерије Митре никада нису у првом плану Порфиријевих излагања, његова дела дају податке значајне за тумачење материјалних и других литерарних извора, али и за познавање митраизма уопште. Осврти на митраизам у пасажима одабраним за ово истраживање пружају увид у неке тешко доступне елементе тог култа, као што су митраистичка етика, космо- и антропогонија. Осим тога, дају се подаци значајни за тумачење добро посведочених елемената култа Митре, попут митраистичке иконографије и устројства светилишта. У наредним поглављима настојаћемо да посматрамо извештаје о митраизму у склопу целине којој припадају, не као податке истргнуте из првобитног контекста.

4.3.2.1 Номенклатура и терминологија

Abst. 4.16.3–4 Τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῶα αἰνιπτόμενοι διὰ τῶν ζῶων ἡμᾶς μηνύειν εἰώθασιν ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ὀργίων μύστας λέοντας καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας ὑαίνας, τοὺς δὲ ὑπηρετοῦντας κόρακας. Ἐπὶ τε τῶν πατέρων <***> ἀετοὶ γὰρ καὶ ἰέρακες οὗτοι προσαγορεύονται. ὃ τε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῶων μορφάς. 4. Ὡν τὴν αἰτίαν ἀποδιδούς Πάλλας ἐν

3. Говорећи загонетно о нашем заједништву са животињама, имају обичај да нас називају животињама, тако да мисте који учествују у њиховим обредима називају лавовима, жене хијенама, а служитеље гаврановима. О очевима *** они се називају орловима и соколовима. Онај ко прихвата чин лава узима свакаква животињска обличја. 4. У делу о Митри, Палант каже да сматра како је

²⁷⁰ Заправо се налазе на њеном зачетку.

τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινὴν φησὶ φορὰν οἴεσθαι, ὡς πρὸς τὴν τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου <***> ἀποτείνειν· τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἅς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι·

Порфирије посвећује наредни део овог одломка свом тумачењу Еубулових података о односу према души и њеној сеоби у култу Митре. Из овог објашњења, као и из претходног пасуса, можемо закључити да се у Еубуловом делу митраистима приписивало веровање у метемпсихозу, а у складу са тим и у духовно заједништво људи и животиња. Ово веровање се, према Порфиријевом тексту, огледа у томе што за одређене групе људи постоје устаљени животињски називи. У сачуваном одломку видимо четири примера, од којих се три (гавранови, лавови и очеви), јасно распознају као називи чинова у мистеријама Митре. Примећује се да Порфирије раздваја мисте на ступњу лава од оних на ступњу гаврана, означавајући их различитим терминима (μετέχοντες и ὑπηρετοῦντες). То би могло да указује на различите улоге миста са овим чиновима у митраистичким ритуалима. Порфиријево помињање гавранова као служитеља у митраистичким обредима поткрепљују налази у митреју Фелицисимус (*Felicissimus*) у Остији и у митреју у Коњицу. Мозаички приказ симбола митраистичких чинова на поду митреја Фелицисимус дозвољава да се гаврану припишу симболи чаше и кадуцеја (*CIMRM* 299). На познатом рељефу гозбе из Коњица (*CIMRM* 1896) види се митраистички гавран²⁷¹ како гозбеном столу приноси мањи предмет, налик чаши.²⁷² Партицип μετέχων, којим се означава митраистички лав, може да наговештава активнију улогу ових миста у обредима него што је то случај са гаврановима. Међутим, претпоставка да су митраистички лавови први степен активних учесника у обредима (Dorandi et al. 2019, 205) не може да буде заснована на овом Порфиријевом исказу. Таква мисао није далеко од добро образложене претпоставке Манфреда Клауса (Manfred Clauss) да је чин лава могао представљати прелаз из нижих у више чинове (Clauss 1990, 186), али је ипак не треба повезивати са Порфиријевим описом лавова. Када читамо овај пасус, не смемо изгубити из вида да Порфиријева намера ни у ком случају није била да подучи читаоце детаљима култа Митре, митраистичкој хијерархији и другим митраистичким реалијама. Он наводи искључиво примере који, по његовом мишљењу, потврђују митраистичко веровање у јединство људи и животиња. Према томе, Порфирије говори о лавовима и гаврановима само зато што се називају животињским именима. Другим

²⁷¹ Јасно је да се ради о гаврану, јер има главу птице.

²⁷² Рељефни прикази тауроктоније и митраистичке гозбе уклесани су са супротних страна плоче из Коњица. Може бити да се на тај начин указивало на след догађаја у миту о Митри, или да се плоча користила у обредима, тако што су је учесници окретали на страну која им треба (Beck 2000, 146). Данас се чува у Земаљском музеју Сарајева. Због препознатљивог стила ових рељефа, а нарочито због приказа миста са култним маскама, ова плоча се често спомиње у савременој литератури о митраизму. Због преузимања форме генитива јединине (рељеф из Коњица), као и услед хиперкорекције (Konjic – Konjić), у англојезичној литератури се митреј из Коњица некад спомиње као *Konjica* или *Konjić mithraeum*.

речима, за њега није значајно шта раде у оквиру мистерија, већ како се називају. Из истог разлога не говори о другим мистеријским чиновима – Персијанац или војник нису важни, јер не носе животињска имена (Gordon 2001, 251). Због тога не можемо закључити да неки од чинова између гаврана и лава није *μετέχων*, само зато што га Порфирије не спомиње. Ознаке *μετέχοντες* и *ὑπηρετοῦντες* такође нису део онога што је Порфирије хтео да пренесе читаоцима – за његову мисао није важно који чин *служи*, а који *учествује* у обреду. С обзиром на то да су ови подаци преузети из Еубуловог обимног дела о митраизму, треба претпоставити да је Еубул давао више информација о сваком од ступњева иницијације и њиховим задужењима. Тако би се могло објаснити и помињање улога лава и гаврана у *Abst.* 4.16, где се та информација појављује ван свог првобитног контекста. Другим речима, било би сасвим очигледно зашто Порфирије чиновима приписује функције, уколико би желео да опише митраистички *cursus honorum*, али то није случај. Због тога треба претпоставити да су *μετέχοντες* и *ὑπηρετοῦντες* Еубулове речи, које код Порфирија додатно одређују речи *λέων* и *κόραξ*, служећи му готово као синоним за *μύστης*.²⁷³ Када говоримо о дужностима гаврана и лава на основу партиципа посведочених код Порфирија, ми заправо анализирамо изоловане одреднице функција ова два митраистичка ступња у Еубуловом делу.

Порфиријево спомињање лавова завршава се тврдњом да мисти који добијају чин лава преузимају обличја различитих животиња. Ово сведочанство може се тумачити као део обреда иницијације. *Τὰ λεοντικά* је појам који се тумачи као технички термин за мистерије лава, односно обреде иницијације у чин лава, једнак посведоченом изразу (*tradere*) *leontica* са натписа из митреја Пјаца Сан Силвестро (*Piazza S. Silvestro*) (*CIMRM* 399). Преузимање животињског обличја, односно облачење или понашање налик животињама се спомиње код Псеудо-Амброзија, тј. Амброзијастера. Он исмева митраисте, говорећи како ричу као лавови, гракћу и клепећу крилима попут гавранова.²⁷⁴ Не треба заборавити ни поменути рељеф из Коњица, на којем су лав и гавран приказани са животињским главама или маскама.

Називи свих седам чинова сачувани су у Јеронимовој *Посланици Лети* (*Hier. Ep.* 107), у којем даје смернице за васпитавање деце у хришћанству. Дело је посвећено Лети, коју брине недостатак примера и искуства у подизању хришћанске деце, с обзиром на то да њени родитељи нису хришћани. Јероним подсећа Лету како је њен рођак уништио Митрино светилиште и тако учинио хришћански подвиг, иако носи име Граха.²⁷⁵ Низ чинова из Јеронимовог писма (*corax, nymphus, miles, leo, Perses, heliodromus, pater*) треба сматрати митраистичком хијерархијом, а не случајним распоредом назива. Његове речи потврђују

²⁷³ Налик преузимању речи извора код Јеронима, о чему ћемо говорити касније.

²⁷⁴ [Ambros.] *Quaest.* 114.11. Illud autem quale est quod in spelaeo velatis oculis inluduntur? Ne enim horreant turpiter dehonestari se, oculi illis velantur. alii autem sicut ales alas percutiunt vocem coracis imitantes; alteri vero leonum more fremunt...

²⁷⁵ *Hier. Ep.* 107.2 Et, ut omittam vetera, ne apud incredulos nimis fabulosa videantur, ante paucos annos propinquus vester Graccus nobilitatem patriciam nomine sonans, cum praefecturam gereret urbanam, nonne specu Mithrae et omnia portentuosissima simulacra, quibus corax, nymphus, miles, leo, Perses, heliodromus, pater initiantur, subvertit, fregit, excussit et his quasi obsidibus ante praemissis inpetravit baptismum Christi?

налази из митреја Фелицисимус у Остији и Санта Приска (*Santa Prisca*) у Риму.²⁷⁶ Под митреја Фелицисимус украшен је мозаиком на коме су приказана поља са симболима митраистичких чинова, чији редослед одговара Јеронимовим подацима. Анализа ових приказа допушта да се ступњеви иницијације доведу у везу не само са конкретним култним предметима, већ и са одређеним планетама заштитницама. Поменути симболи чаше и кадуцеја у пољу гаврана (*corax*) указују на везу тог чина са Меркуром (Claus 2001, 133). У невесниковом (*nymphus*) пољу приказани су светиљка и круна, која указује на његову везу са Венером (Claus 2001, 134). Светиљка се може схватити као невесников предмет и из вероватно оригиналне митраистичке формуле (Mastrocinque 2017, 125), сачуване код Фирмика Матерна (*Err. prof. rel.* 19): Ἴδὲ νύμφε, χαῖρε νύμφε, χαῖρε νέον φῶς!²⁷⁷ У недостатку одговарајућег превода овде употребљавамо реч *невесник* – често се сматра да се термини *nymphus* и *νύμφος* не односе на младожењу, већ на мушки еквивалент невесте (Chalupa 2008, 185).²⁷⁸ Трећи чин, војник (*miles*), означен је шлемом, копљем и симболом који се тумачи као торба или као биков бут (Claus 2001, 135; уп. Chalupa/Glomb 2013). Војниковим заштитником сматра се Марс. Митраистичког лава (*leo*) симболизују лопата за ложење, чегртаљка и муња, која га повезује са Јупитером. Следећи чин, Персијанац (*Perses*), представљен је српом, ножем, полумесецом и звездом. То указује на његову повезаност са Месецом. Сунчев тркач или хелиодром (*heliodromus*)²⁷⁹ означава се седмозраком круном, бичем и бакљом. Природно, његовим заштитником се сматра Сунце. Напоследку, митраистичког оца симболизују фригијска капа, фијала, чаша и срп, а ставља се под заштиту Сатурна (*CIMRM* 299: 1–5; Claus 2001, 135–137). У митреју Санта Приска налазе се натписи са поздравима упућеним сваком митраистичком чину, а уз називе ступњева се помињу и одговарајуће планете заштитнице. Ови натписи се разликују од налаза из Остије у једном детаљу – Месец је заштитник гаврана, а Меркур Персијанца (*CIMRM* 480.3–7).

Порфирије, како изгледа, наводи да се митраистички очеви називају орловима и соколовима. Ово није необично са тачке гледишта мистеријске номенклатуре – митраистички свет познаје многе варијације када се говори о називима ступњева. Тако се, поред очекиваних седам чинова из Јеронимовог писма и поменутих италијанских митреја, на натписима налазе многе друге титуле, од којих можемо поменути *pater patrum*, *pater patratus*, *pater leonum*, *μελολέων*, *ἀντιπάτρης*, *σοφιστής*, *στερεώτης* и слично (*CIMRM* 402, 706, 688, 63). Тешко је разумети нијансе митраистичке номенклатуре, нарочито када се тумачење заснива искључиво на значењу слабо посведочене титуле. Међутим, ипак можемо претпоставити да неки од ових назива, попут *pater leonum* или *pater patrum* означавају миста на истом иницијацијском ступњу, али са различитим задужењима или статусом. Тако би, на пример, *pater patrum* или *pater patratus* могли бити први

²⁷⁶ Исправно навођење хијерархије од почетка до краја, иако за тим нема никакве потребе, могло би да указује да Јероним дословно цитира речи свог извора. Осим тога, треба приметити да се Јеронимови подаци у потпуности слажу искључиво са налазима из митреја у Италији.

²⁷⁷ У трактату *De errore profanarum religionum*, Фирмик Матерно даје још две митраистичке формуле. То су *Μύστα βοοκλοπίης συνδέξιε πατρός αγαυοῦ* (*Err. prof. rel.* 5) и *Θεός ἐκ πέτρας* (*Err. prof. rel.* 20).

²⁷⁸ Реч *νύμφος* се, према томе, види као мушки облик речи *νύμφη*.

²⁷⁹ Реч *heliodromus* означава и митску птицу, која прати кретање сунца по небу (Chalupa 2008, 187).

међу очевима у оквиру једне митраистичке заједнице, док бисмо могли да се запитамо да ли је *pater leonum* отац задужен за мисте са чином лава или првак међу лавовима у једној заједници (Clauss 2001, 138). Може се претпоставити да је термин *μελολέων* употребљаван за некога ко се припрема да ступи на дужност лава, док би *ἀντιπάτηρ* могао да се разуме као заменик оца. Речи попут *σοφιστής* или *στερεώτης* би могле да буду називи за неке ступњеве познате под другим именом, или ознаке за мисте са одређеним статусом (Alvar 2008, 268). Ови налази јасно показују да се номенклатура могла разликовати на нивоу појединачних митраистичких заједница, што допушта претпоставку да су се у одређеним заједницама за адепта на ступњу оца могли користити и термини *ἀετός* или *ἰέραξ*. Нема разлога да сумњамо да су у већим групама митраиста могле да постоје додатне класификације у оквиру чинова (Gordon 2017, 122).²⁸⁰ Роџер Бек (Roger Beck) предлаже да се звање *ἀετός* користило за оца зато што једино он може да разуме потпуни смисао митраистичког учења (Beck 2006, 215). Ово тумачење се заснива на причи сачуваној код Елијана (Ael. NA 2.26), у којој се описује како орлови избацују из гнезда младе који не могу да гледају у сунце. Према Беку, отац би се називао орлом зато што може да гледа у сунце, односно да разуме Митру. Међутим, немогуће је доказати да су мисти које спомиње Порфирије имали на уму ову традицију.

Овај одломак дела *О уздржању* може се посматрати као основ расправу о још два аспекта учешћа у Митриним мистеријама. Најпре можемо обратити пажњу на Порфиријево помињање жена у митраистичком контексту. Разлика између читања *ὑαίνας* и старијег *λεαίνας* (Nauck 1860) представља много више од разлике у номенклатури. Уколико прихватимо да се жене називају лавицама, оне се обележавају као еквиваленти митраистичким лавовима. Хијене представљају сасвим супротан пример – на другим местима у митраистичким натписима или изворима о митраизму не видимо трагове хијена, а можемо претпоставити да се радило о животињама на које становници средоземља у старини, па ни митраисти, не гледају благонаклоно (Griffith 2006, 67). Почетком двадесет првог века, Џонатан Дејвид (Jonathan David) покушао је да оправда читање *λεαίνας* и докаже да се учешће жена у култу Митре традиционално безразложно одбацује (David 2000). Аргументација се заснивала на слободној интерпретацији појединих археолошких налаза и непрецизном тумачењу једног Тертулијановог исказа.²⁸¹ Дејвидов рад су успешно оповргли Алеш Чалупа (Aleš Chalupa, Chalupa 2005) и Алисон Грифит (Allison Griffith, Griffith 2006), наводећи бројне аргументе против Дејвидовог тумачења извора. У овом раду нећемо се посветити појединостима поменутих истраживања, већ ћемо нагласити важност повратка Порфиријевом тексту.²⁸² Као што смо већ истакли, Порфирије наводи примере који, према његовом разумевању, потврђују постојање митраистичког веровања у јединство људи и

²⁸⁰ С обзиром на распрострањеност култа Митре, баланс између разноликости и униформности митраистичких налаза и на могућности комуникације између удаљених заједница у првим вековима нове ере, разлике у номенклатури и иконографији морају бити у потпуности очекиване. О томе детаљно Gordon 2016. и 2017.

²⁸¹ Тертулијаново *habet et virgines, habet et continentes* се без сваке сумње не односи на Митру, већ на ђавола, који је субјекат пасуса *De praescr. haer.* 15.1–5.

²⁸² Принцип *Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν*, којим се Порфирије неретко води, треба примењивати и на самог Порфирија.

животиња. Због тога бира гавранове, лавове и очеве, односно орлове и соколове. Међу овим примерима се заиста налазе и жене, али је на основу Порфиријевог текста јасно да се о њима не говори као о иницираним адептима култа Митре, већ као о групи људи која дели име са животињом. То се види према начину на који се Порфирије на њих позива – док гавранове, очеве и лавове назива према чину, додајући и функције преузете од Еубула, жене спомиње на основу пола. Уколико би Порфирије рекао да се мушкарци називају гаврановима, лавовима и очевима, а жене хијенама, могли бисмо да прихватимо могућност да се ради искључиво о учесницима у култу. С обзиром на то да није тако, можемо закључити да је из текста јасно да се жене не сматрају адептима култа Митре. Поред тога, код Порфирија видимо само један термин за жене у митраизму. Ако бисмо сматрали да је то ознака њиховог чина, онда бисмо морали да признамо да жене не могу да напредују у митраистичкој хијерархији или да за њих не постоји ниједан други животињски термин, док за мушкарце постоје три. Ово се посебно односи на слабости читања *λαίνας* – ако бисмо имали женске адепте само на ступњу лава, било би тешко објаснити зашто не постоје женски еквиваленти гавранова, орлова или соколова.

Ваља се осврнути и на расправу о врсти хијерархије у овом култу. Када се говори о титулама миста у култу Митре, тешко је рећи да ли се ради о свештеничким чиновима или о иницијацијској лествици. У првом случају, сви митраисти би пролазили неку врсту заједничке иницијације, а потом би могли да постану свештеници, носећи један од седам чинова. У другом случају, сви митраисти би носили барем чин гаврана. Манфред Клаус је анализирао натписе са антропонимима, који се несумњиво могу довести у везу са митраизмом (Clauss 1990, 185). Приметио је да се у веома малом броју случајева наводи чин поменуте особе (170 чинова за 962 антропонима), као и да се најчешће наводе чиновци оца и лава (Clauss 1990, 186). Лако је претпоставити због чега су митраисти на највишем степену иницијације најрадије остављали траг о свом чину – задовољство због успеха, важност положаја у заједници као и чињеница да се ради о рангу који се не превазилази и не застаревала могу бити нека од објашњења ове статистике. Клаус је на сличан начин објаснио и често помињање лава. Предложио је да је чин лава представљао прелаз из нижег у више чинове, што је могло мотивисати митраисте да оставе траг о свом успеху (Clauss 1990, 186). Могли бисмо помислити да велики број митраиста не спомиње свој чин из два разлога. Једни то не чине зато што њихов чин није трајан, за разлику од чина оца, док други уопште немају чинове. Овакав закључак може да постоји само уз претпоставку да се митраистичка хијерархија односила само на свештенство. Другачија аргументација заступљена је у недавним радовима Алеша Чалупе (Chalupa 2008). Чалупа сматра да су митраисти изостављали своје чинове зато што нису били трајни, иако су сви адепти култа имали титулу. Порфиријево помињање речи *μῦστα* уместо *ἱερεῖς* у овом одломку за Чалупу представља важан аргумент у прилог тумачењу да хијерархија није била свештеничка. Оваква дистинкција у тексту извора би заиста могла бити кључни део аргумента, када бисмо говорили о аутору са намером другачијом од Порфиријеве. Порфиријев интерес за митраизам у потпуности је подређен циљевима његових дела, а подаци потичу од јасно наведених извора. Он нема намеру да пружи свеобухватан и детаљан преглед персијске религије или култа Митре, зато што покушава да упозна читаоце са што више разнородних примера култне праксе или

филозофских становишта која би могла да се протумаче као потпора његовим идејама о вегетаријанству и јединству људи и животиња. Сасвим је могуће да Порфирије није био детаљно упућен у појединости митраистичке хијерархије – јасно је да је познавао дела Еубула и Паланта, али нема основа да сматрамо како су се његови интереси за митраизам протезали даље од читања дела потребних за развој сопствене аргументације. Исто тако, може се претпоставити да Порфирије није знао да ли је митраистичка хијерархија свештеничка, или да тај податак није био релевантан за његове радове. Због тога треба узети у обзир могућност да Порфирије назива митраисте неутралним термином $\mu\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$ само зато што говори о мистеријском култу. Осим тога, сви $\text{\textit{\iota}\epsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma}$ једног мистеријског култа и јесу његови $\mu\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$, чак и када није обрнуто – Порфиријево сведочанство се због тога не може сматрати доказом у расправи о карактеру хијерархије.

Овој расправи може допринети осврт на налазе из митреја у граду Тинен у Белгији. Велики део тих налаза односи се на митраистичку гозбу одржану у јуну око 270. године (Gordon 2016, 229).²⁸³ Заједничка гозба је важан догађај у митраистичкој пракси. О томе, између осталог, сведоче чести налази животињских остатака и прибора за јело у митрејима или сцене култне гозбе попут рељефа из Коњица.²⁸⁴ Анализе налаза из читавог митраистичког света могу довести до закључка да је митраистичка гозба један од универзалних стубова култа Митре, заједно са сценом тауроуктоније и биклинијумом (Gordon 2016, 217). Гозба у Тинену нарочито је занимљива зато што је после ње остало оквирно четрнаест хиљада животињских костију, међу којима су и делови више од 265 скелета петлова (Lentacker/Ervynck/Van Neer 2004, 61). Анализа грнчарије нађене у депозиту уза зид митреја показује да се може говорити о гозби за барем сто особа. У оквиру тих налаза се могу издвојити комплети прибора за јело, што би могло да сугерише да су гости доносили своје тањире, а можда и своје животиње (Maartens 2004, 41–45). Иако број учесника у овом догађају не може да буде кључни аргумент када се говори о карактеру хијерархије, може да наведе на помисао да је стотину људи сувише много за број свештеника у једном митреју. Због тога бисмо могли да претпоставимо да су неки од њих били адепти без чина.

Пре него што закључимо да још увек не постоји адекватно објашњење поменутих разлика у епиграфској заступљености чинова, које би такође могло донети и разрешење питања о карактеру хијерархије, треба поменути да је култ Митре пре свега био култ малих заједница (Gordon 2016, 218), што може значити да је на многим местима хијерархија била истовремено и свештеничка и иницијацијска. Другим речима, у случају малих група митраиста, сви адепти су заиста могли имати и чин, без обзира на то да ли се пре добијања титуле гаврана захтевала општа иницијација.

Позивајући се на Паланта, Порфирије спомиње круг зодијака као део система митраистичког веровања у јединство људских и животињских душа. Није сасвим јасно на који начин Порфирије разуме Палантов навод, али се може претпоставити да има везе са другим

²⁸³ Вероватно је да се ради о гозби у време летње дугодневице.

²⁸⁴ Јустин Филозоф такође спомиње митраистичку гозбу. Он је тумачи као опонашање тајне вечере, у складу са својим учењем о ђаволој имитацији (Justin *Apol.* 1.66. 4).

Порфиријевим спомињањима о функцији и грађи митреја у делу *О пећини нимфи* (*De antr. nymph.* б). У наставку овог пасуса, Порфиријев извор спомиње наводну митраистичку мисао да душе постоје у свим телима. Не може се утврдити да ли Палант сматра ово учење персијским, односно да ли и он поистовећује Персијанце и митраисте. Осим тога, треба размотрити могућност да је овај навод из Палантовог дела другачија интерпретација онога што Порфирије, следећи Еубула, схвата као метемпсихозу (Gordon 2017, 212n19). За Ричарда Гордона (Richard Gordon) то представља знак извесне слободе у тумачењу елемената митраизма – оба аутора су, сасвим сигурно, писали своја дела ослањајући се на оно што су сматрали веродостојним изворима, блиским митраизму, а можда и на основу личних искустава. Ако се заиста ради о тумачењу истог учења, разлике су могле потећи од Еубулових и Палантових извора, односно од њиховог разумевања оног елемента митраизма с којим су дошли у контакт. Учење о постојању душа у животињским телима Порфирију је морало бити нарочито значајно као потпора његовим тврдњама да и животиње поседују λόγος, што је још један од разлога за заступање вегетаријанске исхране. Иако не видимо да ли се ова Палантова тврдња односи само на митраисте или се повезује са учењем такозваних или можда правих Персијанаца, треба напоменути да се извештај о животињским душама слаже са зороастријским изворима. Тако се, на пример, у *Јасни Хаптанхапти* спомиње разлика између душа дивљих и домаћих животиња (*Yasna* 39.1–2). Описујући персијске обичаје, Страбон такође помиње душе жртвених животиња (15.3.13).²⁸⁵

4.3.2.2 Структура митреја

De antr. nymph. 6 οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον τὸν τόπον· πρώτου μὲν, ὡς ἔφη Εὐβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυῆς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δ' ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις, δι' ἀντρῶν καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποίητων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.

Тако и Персијанци припремају миста објашњавајући му спуштање и поновно уздизање душа, назвавши то место пећином. Пошто је Заратуштра, како каже Еубул, први посветио природну пећину у оближњим персијским планинама, цветну и са извором, у част Митре, творца и оца свега, јер је сама пећина садржавала слику космоса, који је начинио Митра. Све што је било унутар пећине, на сразмерној удаљености, представљало је космичке елементе и области. После Заратуштре, тај обичај је постао значајан и код осталих, преносили су обреде у пећинама и шпиљама, било природним, било рукотвореним.

²⁸⁵ θύουσι δ' ἐν καθαρῷ τόπῳ κατευξάμενοι παραστησάμενοι τὸ ἱερεῖον ἐστεμμένον: μελίσαντος δὲ τοῦ Μάγου τὰ κρέα τοῦ ὑψηλοῦμένου τὴν ἱερουργίαν ἀπίασι διελόμενοι, τοῖς θεοῖς οὐδὲν ἀπονείμαντες μέρος: τῆς γὰρ ψυχῆς φασι τοῦ ἱερείου δεῖσθαι τὸν θεόν, ἄλλου δὲ οὐδενός: ὁμῶς δὲ τοῦ ἐπίπλου τι μικρὸν τιθέασιν, ὡς λέγουσί τινες, ἐπὶ τὸ πῦρ.

Значајан део списка *О пећини нимфи* посвећује се тумачењу наизглед противречних придева којима Хомер описује пећину на Итаци. Песник назива пећину *ἄντρον ἐπήρατον ἡεροειδές* (*Od.* 13.103),²⁸⁶ због чега Порфирије покушава да расветли како пећина у исто време може бити тамна и лепа. Ток тог разматрања га доводи до поређења пећине са космосом у различитим традицијама (*De antr. nymph.* 5). Како Порфирије објашњава, Хомеров опис одговара таквом виђењу пећине. Сматрати пећину космосом је, према Порфирију, прикладно због тога што оне адекватно представљају однос космоса и материје. Као и космос, пећине су састављене од земље и камена (Alt 1998, 471). Осим тога, космос је таман јер га чини материја, због чега се може поредити са пећином. Космос је леп због тога што у његовом устројству, поред материје учествује и ред (*διακόσμησις*). Порфирије затим говори да се пећина (космос) може назвати лепом и мрачном, зависно од тога да ли се посматра споља или изнутра (*De antr. nymph.* 5–6). Након овога, Порфирије се посвећује виђењу пећине код Персијанаца. Извор му је поново Еубул, у чијем делу се, како изгледа, порекло митраизма на више места повезивало са Заратуштром и Персијанцима.²⁸⁷ Податак о Заратуштрином посвећивању прве пећине сачувао се само на овом месту. Поједини истраживачи га тумаче као део античке традиције у оквиру које се живот персијских мудраца, попут Заратуштре и Остана, приказује кроз елементе својствене хришћанском житију. У том смислу, ова епизода би могла да буде елемент предања о Заратуштриној аскези, што је важан део овакве традиције (Желтова 2011, 61).

Порфирије преноси да митраисти упућују мисте у своје учење, говорећи им о силаску и поновном успону душа. С обзиром на то да се Порфирије фокусира на митраистичко изједначавање пећине и космоса, не даје више информација о томе како је изгледало преношење учења о душама. Порфирије наглашава да распоред елемената пећине одговара деловима космоса, што треба да покаже да је оваква архитектура митреја последица његове улоге у иницијацији, односно потребе да то светилиште буде позадина учења о силаску и успону душа. Према теорији о когнитивном и ритуалном искуству као деловима митраистичке иницијације, когнитивни аспект представљало би поимање митреја и свих његових делова као аутентичне слике космоса, док би се ритуално искуство састојало из проживљавања силаска и успона душа у оквиру микрокосмоса пећине (Beck 2017, 147–148). Као што Порфирије спомиње, митреји су заиста могли бити у природним пећинама, али и у просторијама и грађевинама уређеним да опонашају пећине (Campbell 1968, 7–8; Clauss 2001, 42–44).²⁸⁸ Због тога не треба веровати да је сваки митреј био савршено опремљен и конструисан тако да представља идеалну слику космоса (Beck 2017, 130–131). Осим тога, треба имати у виду да су се заједнице митраиста окупљале у веома различитим условима и околностима, због чега се могу очекивати извесне неподударности у њиховим култним праксама и представама. Порфиријеви наводи о

²⁸⁶ У преводу Милоша Н. Ђурића *пећина с пријатним мраком*.

²⁸⁷ У коментару уз *Abst.* 4. 16 говорили смо о терминологији која се односи на митраизам и митраисте, као и о њиховом повезивању са Заратуштром.

²⁸⁸ Јустин Филозоф верује да се митреји налазе искључиво у прилагођеним грађевинама (*Justin Dial.* 70.1–3; 78.6). Због тога сматра да је називање светилишта нетачним именом важан доказ испразности и ђавољег порекла митраизма (Tolić 2020, 165–166).

идентификацији пећина и космоса у митраизму могу се потврдити налазима у митрејима, иако знаци попут индикација космичких области или пропорција у пећинама нису увек очигледни. Због тога се подударност између Порфиријевих описа и елемената митреја често објашњава на примерима светилишта из Остије, нарочито митреја Сете Сфере (*Sette Sfere*) (Gordon 1976; Beck 2006, 103; 2017, 134). Подробну расправу о космичким елементима митреја и астролошком тумачењу митраизма треба оставити за коментар поглавља *De antr. nymph.* 24, где Порфирије описује положај митраистичких симбола у оквиру пећине. Због тога за сада изостављамо објашњење космичких елемената и области поменутих у овом поглављу.

De antr. nymph. 24 Τῷ μὲν οὖν Μίθρα οἰκείαν Код равнодневица су смештали седиште καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ прикладно за Митру. Зато он носи мач овна, κριοῦ μὲν φέρει Ἀρηίου ζωδίου τὴν μάχαιραν, Арејевог знака, јаше бика, а бик припада ἔποχεῖται δὲ ταύρω, Ἀφροδίτης δὲ καὶ ὁ ταῦρος. Афродити. Пошто је Митра творац и δημιουργὸς δὲ ὢν ὁ Μίθρας καὶ γενέσεως господар рађања, у кругу равнодневице са δεσπότης κατὰ τὸν ἰσημερινὸν τέτακται κύκλον, десне стране има северне, а са леве јужне ἐν δεξιᾷ μὲν <έχων> τὰ βόρεια, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ знакове. Јужним је придружен Каут, због νότια, τεταγμένου αὐτοῖς κατὰ μὲν τὸν νότον τοῦ топлоте, а на северу је Каутопат, због Καύτου διὰ τὸ εἶναι θερμόν, κατὰ δὲ τὸν βορρᾶν хладноће северног ветра. τοῦ <Καυτοπάτου> διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ ἀνέμου.

Заједно са *De antr. nymph.* 6, овај пасус представља опис унутрашњости митреја. Према астролошком тумачењу митраизма, елементима и симболима нађеним унутар митраистичких светилишта, од којих се неки спомињу код Порфирија, придружују се појмови античке астрологије и устројства космоса. На тај начин се доказује изједначавање пећине са космосом, што на основу архитектуре и садржаја митреја може бити мање или више очигледно. У Порфиријевим речима можемо наћи поједине елементе заједничке свим митрејима. Велики број налаза потврђује, а ниједан не оповргава Порфиријеве наводе (Beck 2006, 85). Појмове које Порфирије спомиње ваља схватити као делове митраистичке симболике, односно симболичке називи делова митреја или култних предмета и иконографских елемената. Елемент који се назива Митриним прикладним седиштем у овом пасусу највероватније је иконографски фокус сваког митреја, односно сцена тауроктоније. Она се налази на зиду после биклинијума, супротно од улаза у митреј, односно његову централну одају, уколико митреј има више просторија. Према Порфиријевом опису, то место се сматра равнодневицама. С обзиром на то да није могуће да једно место представља и пролећну и јесењу равнодневицу, Бек претпоставља да се седиште Митре налази на месту пролећне равнодневице (Beck 2006, 107–108). Ово тумачење није произвољно, већ произилази из Порфиријевог описа – када Порфирије каже да Митра са десне стране има северне, а са леве јужне знакове, видимо да Митрино седиште мора бити пролећна равнодневица. Пролећна равнодневица налази се на пресеку небеског екватора и еклиптике, у знаку овна. Насупрот њој, такође на пресеку екватора и еклиптике, налази се јесења равнодневица, што је на физичком плану улаз у пећину или централну просторију митреја. Знакови зодијака простиру се по еклиптици у четири квадранта. Два су у северном, а

два у јужном делу еклиптике, у односу на положај према небеском екватору. Северни знакови су ован, бик, близанци, рак, лав, девица, а јужни вага, шкорпија, стрелац, јарац, водолија, риба. Првих шест знакова зодијака налазе се изнад, односно северно од екватора, ближе северном небеском полу, док се других шест налази испод екватора, ближе јужном небеском полу. Северни знакови могу бити десно од Митре једино уколико је његово седиште пролећна равнодневица, а он је окренут ка јесењој равнодневици (Beck 2006, 108; 2017, 141). Распоред северних и јужних знакова у односу на тауроктонију иконографски је потврђен – они се понекад приказују поред или око сцене тауроктоније (CIMRM 390),²⁸⁹ или на клупама биклинијума (CIMRM 242), онако како је пренео Порфирије.

С обзиром на то да митреј треба да представља космос, ваља га замислити као сферу, иако би, због природе простора, у најбољем случају могао бити налик полулопти. Због тога се неки елементи космоса нису могли савршено представити. На пример, кружница која би требало да буде основа митреја (без обзира на то да ли је у питању четвороугаона просторија) може да се схвати и као еклиптика и као небески екватор, или као оба. Замишљени лук који повезује улаз и тауроктонију би у том случају био екваторијална колура – пролази кроз обе равнодневице и повезује небески северни и јужни пол. Замишљени лук који повезује бочне стране митреја је солстицијална колура, зато што пролази кроз дуго- и краткодневицу, односно рака и јарца, спајајући небески северни и јужни пол. Као што смо поменули, ово се најчешће показује на примеру митреја Сете Сфере у Остији. На клупама биклинијума овог митреја налазе се северни и јужни знакови зодијака. У средини ових клупа постоје мале нише, на месту где би требало да буду јарац и рак – то су места где се солстицијална колура сече са еклиптиком (Beck 2006, 111).

У вези са Порфиријевим помињањем космичких појасева, можемо подсетити да је под митреја Сете сфере, односно пролаз између клупа, украшен приказом седам лукова (CIMRM 239).²⁹⁰ Они се тумаче небеским сферама, које се у митраистичком контексту помињу у Оригеновом делу *Против Целза*. Ориген цитира филозофа Целза, који преноси, како тврди, митраистички распоред планетарних сфера кроз које се успињу душе (Origen, *C. Cels.* 6.22).²⁹¹ Према Целзовом извештају, редослед сфера одговара данима у недељи, али не у поретку субота-недеља и тако до петка, већ обрнуто – субота-петак и тако до недеље (Сатурн, Венера, Јупитер, Меркур, Марс, Месец, Сунце). Редослед дана у недељи се добија од Птолемејевог система, према ком се планетарне сфере посматрају у односу на удаљеност од земље (Месец, Меркур, Венера, Сунце, Марс, Јупитер, Сатурн). Дани у недељи се нижу према планетама-хронократорима – сваки дан почиње трећом планетом од оне којом је почињао претходни дан, уколико свакој доделимо по један сат и рачунамо од Сатурна ка Месецу. Тако први час суботе

²⁸⁹ И уз сцену петрогенезе, на пример на рељефу из Британије (CIMRM 860).

²⁹⁰ На поду митреја Сете порте се налази приказ седам лучних пролаза, који се тумаче на исти начин (CIMRM 287).

²⁹¹ Расправа о могућим тумачењима Целзових и Оригенових речи и временском или просторном разумевању лествице је веома сложена и не одговара циљу овог истраживања. Код Целза се, како изгледа, радило о повезивању космичке хијерархије са музичком хармонијом, а митраизам је послужио као пример егзотичне и древне мудрости која то потврђује (Gordon 2016, 210).

почиње Сатурном, други Јупитером и тако даље. Двадесет и пети сат од првог сата суботе почињаће Сунцем, које је хронократор недеље. Тако се сваком дану додели једна планета, завршно са Венером (Colson 1926, 43–44).²⁹² Међутим, не можемо тврдити да редослед сфера у митрејима Сете сфере или Сете порте (*Sette Porte*) одговара распореду о ком говори Целз. Није јасно зашто би редослед морао да одговара обрнутом распореду дана у недељи. Било би природно очекивати да распоред планетарних сфера одговара редоследу митраистичких чинова и њиховим планетама-заштитницама (Gordon 1976, 143).²⁹³

Мач и бодеж су чести елементи митраистичке иконографије, у Митриним рукама или самостално. На пример, у митреју Сете Сфере постоји приказ ножа, окренутог дршком према тауроктонији (Gordon 1976, 124–125; *CIMRM* 240). Мач се спомиње код Тертулијана као део иницијације у чин војника и као такав је вероватно приказан на фрескама митреја Санта Марија Капуа Ветере (Vermaseren 1971, 25; *pl.* XXII; *CIMRM* 182sq; Gordon 2016, 209). Осим тога, мач се некад може наћи у митрејима. Митра носи бодеж на сцени тауроктоније, као оружје којим убија бика. Осим тога, Митра се на приказима петрогенезе рађа из камена држећи бакљу и нож (*CIMRM* 428, 904).²⁹⁴ То су, може бити, симболи његових каснијих дела – тауроктоније и даровања светлости, када се идентификује са Сунцем.

Каут и Каутопат су бакљоноше и Митрини пратиоци, који се могу приказивати и са њим и без њега. На сценама тауроктоније заузимају положај који је Порфирије описао – Каут је са Митрине леве, а Каутопат са десне стране. Ове две фигуре се визуелно разликују по положају бакље, јер је Каутова бакља подигнута, а Каутопатова спуштена. Осим тауроктоније, чести су на приказима петрогенезе (*CIMRM* 390.3, 590), што може значити да постоје пре Митре (Alvar 2008, 85). Бакљоноше се могу приказивати и на клупама биклинијума, у истом положају као и на тауроктонији – Каут десно од улаза, а Каутопат лево (Gordon 1976, 126). Каута и Каутопата треба посматрати као један од вишезначних елемената митраистичке симболике. Тако се могу тумачити као знак заласка и изласка сунца, или јутра и вечери (Alvar 2008, 85–86). Каутопат би, поред тога, могао да означава силазак душе, док би Каут био њен поновни успон (Gordon 1976, 126–127). У вези са тим, Каутопат може бити још и жетва и смрт вегетације у јесен, а Каут њено бујање у пролеће (Beck 2006, 213–214), а свакако их треба повезати са северним, односно јужним знаковима зодијака, у односу на страну тауроктоније на којој се налазе (Gordon 1976, 129).

Напослетку, треба споменути тумачење сцене тауроктоније и њених елемената.²⁹⁵ Према виђењу Роцера Бека, делови тауроктоније означавају конкретне делове неба, док читава сцена

²⁹² Касије Дион објашњава поредак дана у недељи и долази до истог резултата на сложенији начин (Dio Cass. 38.8). Он каже да се дани рачунају од седме, Сатурнове сфере. Онда се пропуштају два, па се следећи дан назива по сфери Сунца. Затим се пропуштају два и долази се до Месеца. После тога се броји обрнутим редом, али се не зауставља на Сунцу, јер је њему већ додељен дан, него на Марсу, и тако док се не искористе сви дани. Добија се овакав низ, где експонент представља редни број дана у недељи – Луна³ Меркур⁵ Венера⁷ Сунце² Марс⁴ Јупитер⁶ Сатурн¹.

²⁹³ Низу гавран, невесник, војник, лав, Персијанац, сунчев тркач, отац одговара редослед Меркур, Венера, Марс, Јупитер, Месец, Сунце, Сатурн.

²⁹⁴ На сцени Сунчевог поклоњења, Митра такође може да држи нож (*CIMRM* 350, 1)

²⁹⁵ Анализом величине централних приказа у митрејима доказано је да је површина највеће тауроктоније 6.73 m², док тауроктонија у просеку покрива површину од 0.4 до 1.5 m² (Gordon 2004, 260).

представља исечак неба, од Бика на западу до Шкорпије на истоку. Према овој теорији, пас представља сазвежђе Великог и Малог пса, змија Хидру, бик Бика и Месец, а Каут и Каутопат Близанце. Међутим, они означавају и Бика и Шкорпију, с обзиром на свој крајњи западни, односно крајњи источни положај на тауроктонији (Beck 2006, 193–196). Гавран означава Гаврана, а клас са врха биковог репа је звезда Спика у сазвежђу Девике, а кратер је Кратер или врч Водолије. Сунце и Месец понекад фигурирају на сценама тауроктоније, и тада представљају Сунце и Месец. Многи истраживачи се барем делимично слажу са овим, али велики проблем представља питање које сазвежђе треба придружити Митри. Према Беку, и Митра је Сунце. Неки од других предлога су Орион, Кочијаш и Персеј (Beck 2006, 198; Alvar 2008, 95–97).

4.3.2.3 Мед и пчеле у митраизму

De antr. nymph. 15–16 κέχρηται δὴ τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συννεσθάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστὶ δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς· τῷ γὰρ μέλιτι <πολλὰ> ἄσηπτα μένει καὶ τὰ χρόνια τραύματα ἐκκαθαίρεται μέλιτι. ἔστι δὲ γλυκὴ τῇ γεύσει καὶ συναγόμενον ἐξ ἀνθῶν ὑπὸ μελισσῶν, ἃς βουγενεῖς εἶναι συμβέβηκεν. ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικὰ μνουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγγέωσι, καθαρὰς ἔχει τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσσοῦ, καὶ ὡς μύστη {καθαρτικοῦ ὄντος} τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ πυρί. καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἀμαρτωλοῦ, ὅταν δὲ τῷ Πέρση προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται.

Они који се разумеју у божанско користе мед у много различитих симболичних сврха зато што он има много корисних особина, пошто има и моћ очишћења, као и моћ очувања. У меду много тога остаје нектарливо, а медом се чисте чак и ране које споро зацељују. Слатког је укуса и пчеле га сакупљају са цвећа, а пчеле су по природи бикорођене. Кад онима који примају чин лава уместо воде на руке изливају мед да се очисте, подстичу их да им руке буду чисте од свега што доноси бол, штету или нечистоћу, и као посвећенику ватре {јер и она има моћ да очисти} лаву дају одговарајуће средство очишћења, одбацивши тако воду као непријатеља ватре. Медом такође чисте језик од свега штетног. Када Персијанцу као чувару плодова доносе мед, они наглашавају његову способност чувања.

Порфирије пише да су пчеле бикорођене, чиме се позива на старо веровање у бугонију – порекло пчела из тела мртвих бикова.²⁹⁶ Помињући да су пчеле βουγενεῖς, Порфирије их на веома елегантан начин повезује са митраизмом, не дотичући непријатне описе бугоније. Прочитавши ту реч, читаоци треба да се сете Митрине стваралачке снаге и значаја мотива тауроктоније. То је начин да Порфирије објасни због чега се у одређеним митраистичким обредима употребљава управо мед – материја коју стварају инсекти рођени из бика, користи се

²⁹⁶ У *Књизи о судијама*, Самсон налази пчеле и мед у телу лава ког је претходно убио (14.7–18).

у култу бога који убија бика. Осим тога, Порфирије припрема читаоце за спомињање душа и пчела у *De antr. nymph.* 18.

Крај четврте књиге *Георгика* посвећен је миту о добијању новог роја из тела жртвованог бика (Verg. G. 4.295sqq). Варон спомиње да се из тела мртвог бика могу родити медоносне пчеле, које Грци називају βουγενεῖς (*Rust.* 2.5.5). На другом месту, Варон преноси фрагменте епиграма Архелаја Египћанина, у којима аутор назива пчеле крављим родом и спомиње да се пчела рађа из бика, а оса из коња (*Rust.* 3.16.4).²⁹⁷ Колумела сматра да нема потребе за сложеним добијањем пчела из бика, с обзиром на то да смртност пчела никада није толико велика да се морају изводити испочетка. Он спомиње да су о бугонији писали Демокрит (D 401 LM) и Магон, картагински аутор дела о агрономији (Columella, *Rust.* 9.14.6). Теоокрит алудира на бугонију у *Сиринги*, називајући пчелу ταυροπάτωρ (Theoc. *Syr.* 3). У *Геопоницима*, обимном зборнику агрономских савета, Флорентин подробно описује добијање пчела (*Georop.* 10.2). Он саветује да се крупан бик од две и по године затвори у невелику грађевину једнаких страница, са по једним прозором на сваком зиду и са једним улазом. Затим, треба довести снажне људе који ће насмрт претући бика. Када бик издахне, треба му затворити све ране и све телесне отворе, старајући се да тело не буде окрвављено. Потом треба запечатити врата и замазати прозоре глином, тако да не улазе ни светлост ни ваздух. Током треће недеље од тога, отварају се прозори и врата, али тако да у просторију не уђе јак ветар. Након неколико дана, грађевина се поново затвара и не отвара се до једанаестог дана од првог отварања. Једанаестог дана се у грађевини могу наћи новорођене пчеле.²⁹⁸ Флорентин напомиње да се матица, коју он назива краљем, рађа од мозга или кичмене мождине бика.

Следећи део одломка односи се на иницијацију митраистичког лава. Ово сведочанство је веома важно са неколико становишта. Најпре, Порфирије нам даје до знања да је у митраизму и мед могао бити средство култног очишћења, поред уобичајене воде. Важно је спомињање онога чега се мист у чину лава одриче – свега што је λυπηρόν, βλαπτικόν и μυσαρόν. Овај низ може да наведе на помисао да се ради о три врсте прекршаја у митраизму, или барем о нечему што није било дозвољено митраистичком лаву. Значења речи указују на оно што доноси бол, нешто што штети и оно што је нечисто у култном смислу. Тешко је рећи више од тога, али је важно имати на уму да овај низ од три прекршаја вероватно представља редак увид у митраистичку етику. Када, мало касније, Порфирије каже да се медом чисти језик, може се претпоставити да се ради о чишћењу језика од онога што језик може да учини нечистим, а то је, може бити, лаж. На основу те претпоставке, можемо предложити да се мисту руке чисте од свега што доноси бол, штетно је и нечисто и да се он на тај начин одриче таквих поступака.

Забрана лажи би могла да одговара ономе што знамо о митраизму. С обзиром на то да су митраистичке заједнице често биле мале, а неретко су представљале заједнице војника-сабораца, међу таквим члановима осуда лажи би била сасвим разумљива (Alvar 2008, 115). Други трагови митраистичке етике малобројни су и загонетни. Јустин Филозоф оптужује митраисте да, подстакнути ђаволом, опонашају речи пророка Исаије, наводећи пророкове речи о

²⁹⁷ βοός φθιμένης πεπλανημένα τέκνα и ἵππων μὲν σφήκες γενεά, μόσχων δὲ μέλισσαι.

²⁹⁸ Уп. *Liber vaccae* 4а.

правичности и непоткупљивости Христа и приписујући Христове особине Митри (Исаија 33.13.sqj).²⁹⁹ Када се говори о Јустиновој интерпретацији митраизма, важно је увидети са којим елементима хришћанства он повезује одређене појаве у култу Митре, као и због чега би могао да их тумачи као ђавољу имитацију. У овом случају, Јустин наглашава да митраисти опонашају све речи пророка Исаије, што би требало да укључује и излагање о Христовој праведности. Због тога можемо помислити да је у одређеним елементима митраизма видео нешто што му је изгледало као опонашање ових Исаијиних речи. Напоследку, споменимо траг етичког кодекса митраиста у Тертулијановом трактату *О војничком венцу*. Када описује иницијацију митраистичког војника, Тертулијан преноси да мист са тим чином увек одбија да се овенча, јер је Митра његова круна. Такође сматра да је то начин да се препознају војници Митре. Зато што овај чин изгледа племенито и часно, Тертулијан сматра да је то одличан пример ђавоље лукавштине и покушаја да под маском части и врлине заведе и уништи хришћане (Толић 2022, 178–181).³⁰⁰

Из даљег текста следи да се лаву приноси мед уместо воде, с обзиром на то да је лав ватрени митраистички чин, а ватра је непријатељ воде. Тертулијанове речи о митраистичком лаву доприносе оваквом разумевању. Он говори да се лавови Митре тумаче као симбол суве и вреле природе.³⁰¹ Лопата за ватру, нађена као један од симбола лава у митреју Фелицисимус, говори у прилог оваквом тумачењу извора. Понекад се ови Порфиријеви наводи тумаче тако да се мед види као ватрена супстанца (Акџау 2019, 71), што није сасвим исправно – мед је прикладан за лава зато што није вода, не зато што је ватрен као и лав. Примедба о Персијанцу такође се може односити на иницијацију. Ако је тако, онда нам Порфирије говори да се мед приноси лаву и Персијанцу из различитих разлога. Најпре, зато што је погодан за очишћење онда када се не може користити вода, тј. у случају лава, а потом, зато што је добар конзерванс и тако одговара Персијанцу, чувару плодова. Повезаност Персијанца и плодова може се потражити у симболу српа са пода митреја Фелицисимус.

²⁹⁹ Τίς ἀναγγελεῖ ὑμῖν τὸν τόπον τὸν αἰώνιον; Πορευόμενος ἐν δικαιοσύνη, λαλῶν εὐθείαν ὁδόν, μισῶν ἀνομίαν καὶ ἀδικίαν, καὶ τὰς χεῖρας ἀφωσιωμένος ἀπὸ δώρων, βαρθύνων ὅτα ἵνα μὴ ἀκούσῃ κρίσιν ἀδικῶν αἵματος, καμμύνων τοὺς ὀφθαλμοὺς ἵνα μὴ ἴδῃ ἀδικίαν· οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαιῷ πέτρας ἰσχυρᾶς. Ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν (Justin *Dial.* 70.3).

³⁰⁰ Atque exinde numquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de diuinis affectantis ut nos de suorum fide confundat et iudicet (Tert. *De corona* 15).

³⁰¹ Aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur (Tert. *Adv. Marc.* 1.13.5). Апстрактно тумачење речи natura би било ближе Порфиријевим наводима – тада бисмо могли да разумемо да се ради о симболу врелине и сувоће, или вреле и суве материје.

De antr. nymph. 17 συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ, διὸ καὶ ἐν τοῖς κρατῆρσι καὶ ἀμφιφορεῦσι τιθαιβώσσουσι μέλισσαι, τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατῆρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται, τῶν δ' ἀμφιφορέων (τῶν) ἐν οἷς τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀρυόμεθα.

И вода учествује у рађању, зато пчеле и одлажу мед у кратере и амфоре, пошто кратери носе симбол извора, као што уз Митру кратер служи уместо извора, а амфоре су те у које скупљамо то што истиче из извора.

Порфирије покушава да нађе паралелу између симболике кратера у митраизму и амфора у хомерској пећини нимфи. Спомињање кратера на овом месту односи се, веома вероватно, на митраистичку иконографију, једну од тема којима се Порфирије веома често враћа. Када каже παρὰ τῷ Μίθρα...τέτακται, Порфирије може мислити на улогу кратера у једном од митраистичких обреда, али је подједнако вероватно да се ово односи на приказ кратера уз Митру на рељефу или фресци. Кратери су чест мотив у митраизму, а на појединим приказима из њих тече вода као из извора (CIMRM 694, 921, 1127). Сцене митраистичке гозбе некада садрже кратер и то се може објаснити на два начина. Пре свега, место кратера на гозби је сасвим разумљиво, тако да се кратер могао користити на исти начин као и на другим гозбама. Осим тога, вероватно је имао и нарочиту симболику (Gordon 1976, 124). У складу са астролошким тумачењем митраистичке иконографије, ако се елементи тауроктоније сматрају знаковима конкретних делова неба, мотиву кратера на сценама тауроктоније се приписују два значења. Према Беку, зависно од иконографског контекста, кратер може да означава сазвежђе Кратер³⁰² или да буде симбол суда водолије (Beck 2006, 196). Осим тога, кратери су чест налаз у митрејима, а нарочито је познат суд из Мајнца, на ком су приказане сцене такозване *Поворке хелиодрома* и *Очевог гађања* (Beck 2000, 147).³⁰³ Треба поменути да се извори у митраизму вероватно повезују са сценом у којој Митра ствара извор воде одапевши стрелу у стену. Та сцена се често назива *Чудо воде*. Поред Митре, на њој се могу приказивати и бакљоноше Каут и Каутопат, Митрини пратиоци (CIMRM 42.8, 390.4).

De antr. nymph. 18 Σελήνην τε οὔσαν γενέσεως προστάτιδα Μέλισσαν ἐκάλουν, ἄλλως τε ἐπεὶ ταῦρος μὲν Σελήνη καὶ ὕψωμα Σελήνης ὁ ταῦρος, βουγενεῖς δ' αἱ μέλισσαι, καὶ ψυχαὶ δ' εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως †ἀκούων†.

Пошто је Селена покровитељица рађања, звали су је пчелом, а осим тога и зато што је бик Селена и највиша тачка Селене је бик, а пчеле су бикорођене. Бикорођене су и душе када иду ка рођењу, а бог крадљивац стоке је тај ко потајно †слуша† рађање.

Порфирије посвећује велики део осамнаестог пасуса значају пчела у Елеусинским мистеријама, од чега готово неприметно прелази ка митраизму, преко астралне везе бика и месеца. Осим тога, Порфирије понавља да су пчеле бикорођене, што треба да потврди повезаност пчела и бика, а помоћу бика везу пчела и месеца. Оно што треба посебно размотрити је Порфиријева загонетна и елиптична примедба да су душе бикорођене, када иду

³⁰² На српском некад Врч или Пехар.

³⁰³ Очево гађање је највероватније приказ иницијације, а некада се назива и *Испит храбрости*.

према рођењу. Она се до сада оправдано тумачила као један од примера поистовећивања пчела и душа, односно схватања да су пчеле симболи душе, што је доминантан мотив и у делу *О пећини нимфи* (Maurette 2005, 71). У недавним тумачењима, овој реченици се често приступало на следећи начин: ако су пчеле душе, а пчеле су бикорођене, то значи да су и душе бикорођене, односно пчеле (тј. душе) су бикорођене (Beck 2006, 198n6, Alvar 2008, 104; Gordon 2017, 105). Ово објашњење је веома једноставно и логично, али то не значи да је у потпуности исправно – може бити да је добијени одговор исправан, али да се до њега дошло на неисправан начин. Треба додати и примедбу да се пчеле рађају из тела бика, што се може схватити као аналогија ослобађању душа из тела покојника, што није необично за Порфиријеву сотериологију (Maurette 2005, 71; Simonini 2010, 178; Dorandi et al. 2019, 208). Уколико бисмо прихватили ово објашњење, генеза душа би представљала крај тела, баш као што генеза пчела представља крај бика.

На овом месту предложићемо другачије објашњење, које је нешто сложеније и захтева да пођемо од тумачења спорне реченице.³⁰⁴ Посматрајмо структуру текста онако како га је Порфирије уредио, занемаривши унапред познату повезаност пчела и душа. Видимо следеће: пчеле су бикорођене, душе су бикорођене (када иду ка рађању). Јасно је зашто су пчеле бикорођене, али треба објаснити зашто су душе бикорођене, пошто овај пут истраживања не дозвољава да тражимо решење у њиховој идентификацији са пчелама. Порфирије нам пружа одговор у наставку реченице, када каже да је бог крадљивац стоке тај који †слуша† рађање. Термин *βουκλόπος θεός* се без икакве сумње односи на Митру. То нам потврђује Фирмик Матерно, када назива Митру крадљивцем говеда, као и када преноси митраистички поздрав у ком се адепти називају мистима крађе бика.³⁰⁵ С обзиром на то да одмах после називања душа које иду ка рађању бикорођенима Порфирије говори о Митриној крађи бика и његовој улози у рађању, није тешко претпоставити да је аутор желео да истакне повезаност бугоније душа и Митрине крађе. Да би душе биле рођене бугонијом, треба да постоји тело бика из ког би се родиле. Захваљујући помињању Митре у наставку, можемо претпоставити да Порфирије наговештава да је то Митрин бик, жртва тауроктоније. То би значило да Митра убија бика, а генеративни потенцијал жртве, који се јасно види у израстању класа пшенице из биковог репа, не даје живот само биљкама, већ и душама, а према томе и свету.³⁰⁶ Можемо се присетити дела Порфиријеве примедбе о душама – оне су *βουγενεῖς* када су *εἰς γένεσιν ἰούσαι*. У склопу тумачења предлажемо да се ово не односи на ослобађање душе од тела, већ њен долазак у тело – душе су *εἰς γένεσιν ἰούσαι* када се спремају да се роде, односно на почетку, не на крају телесне егзистенције. У прилог овом тумачењу говори и објашњење из *De antr. nymph.* 19, где Порфирије напомиње да се пчелама називају само оне душе које ће по ступању у генезу живети праведним

³⁰⁴ Карин Алт (Karin Alt) на исти начин разуме ову реченицу, али не пише о њеном тумачењу (Alt 1998, 477n56). Уп. Simonini 2010, 179.

³⁰⁵ Virum vero abactorem bovum colentes sacra eius ad ignis transferunt potestatem sicut propheta eius tradidit nobis, dicens Μύστα βουκλόπιης συνδέξειε πατρός ἀγαυοῦ (Err. prof. rel. 5).

³⁰⁶ Овде се треба сетити да Порфирије назива Митру демијургом – иако је термин платонички, он нам преноси мисао да је Митра творац света, што Порфирије и говори у *De antr. nymph.* 6.

животом и вратити се учинивши дела драга боговима.³⁰⁷ Ово становиште има смисла и када се упореди са пчелама. Пчеле излазе из бика на крају његовог живота, не на крају свог. Наравно, претходно тумачење подразумева да су пчеле ослобођене захваљујући смрти бика, као што су душе ослобођене захваљујући смрти тела. Међутим, тиме се подразумева да је силазак душе у тело лош, што не можемо закључити на основу сазнања о митраизму. Уколико постоји учење о успону и силаску душа, као што преноси Еубул код Порфирија, то и даље не значи да се ради о два процеса различите вредности. Они могу да се тумаче као потпуно једнаки, природни процеси кроз које пролази сваки човек, а тајно учење мистерија могло је да учи људе да се врате на жељено место, не као нешто што их позива да прижељују тренутак тог повратка. Супротно тумачење би могло да се посматра као накнадна и прекомерна платонизација већ платонизованог извора. Порфирије помиње пчеле и душе одвојено, како би на још један начин доказао да су пчеле прикладан симбол душа – другим речима, душе нису бикорођене јер су пчеле бикорођене, већ су и душе и пчеле бикорођене, што потврђује њихову симболичку повезаност. Порфиријево указивање на појединости Митрине демијуршке активности треба да буде још један аргумент против читања Порфиријевих навода кроз сувише густ вео неоплатонизма. Порфиријево помињање Митре као демијурга не заснива се само на томе што он зна да је Митра творац, па коришћењем термина *демијург* прекрива све потенцијалне детаље у вези са тим стварањем, дајући Митри само демијуршка својства – то би била истинска *interpretatio platonica*.

У складу са предложеним тумачењем, можемо рећи да Митра у Порфиријевом схватању постоји пре света, а тауроктонија представља жртву којом он отпочиње стварање. Стварање подразумева и спуштање душа у тела, односно стварање људи (Tugan 1975, 86). Уколико је тако, не треба сматрати да нема доказа (уп. Beck 2017, 149) да тауроктонија омогућава кретање душа ка свету или из њега – из датог објашњења можемо претпоставити да Порфирије користи лепу и живописну метафору барем зато што он тако разуме митраистичко учење о рађању душа. Ако прихватимо ово решење, видећемо да је Порфирије готово савршено заокружио овај одломак из *De antr. nymph.* 18, најпре користећи се познатом симболиком, а потом и загонетнијим поређењима. На тај начин је повезао све елементе свог тумачења:

- Месец и бика – месец је највиши у бику, симбол месеца је бик.
- Пчеле и бика – пчеле су бикорођене јер се рађају из тела мртвог бика.
- Месец и пчеле – пчеле су бикорођене, а симбол месеца је бик. Зато се месец назива пчелом.
- Душа и пчела – пчеле и душе су бикорођене.
- Душе и бика – душе су бикорођене јер силазе у свет после убиства бика.

Овакво тумачење Порфиријевог текста је важно за налажење паралела између митраизма и иранске, односно маздејске и зороастријске космогоније.³⁰⁸ Филип Крејенбрук (Philip Kreuyenbroek) је писао о покушајима реконструкције иранске и индоиранске космогоније

³⁰⁷ τὰς μελλούσας μετὰ δικαιοσύνης βιοτεύειν καὶ πάλιν ἀνατρέφειν εἰργασμένας τὰ θεοῖς φίλα.

³⁰⁸ Једноставно излагање зороастријског космолошког учења може се наћи у раду Panaino 2015.

на основу ведског материјала, Јашта³⁰⁹ и података о зороастријској космогонији сачуваних у текстовима попут *Бундахишна* (Kreuenbroek 1994, 175). Према његовом тумачењу, жртва јединоствореног бика и првог човека Гајомарта у предзороастријском миту може да се припише Митри, уместо злом духу Ангри Мајнјуу. На тај начин се стварање света и његово покретање може приписати индоиранском пару Митра-Варуна – у зороастријском миту Варуна (као Ахура Мазда) задржава своју функцију творца, док се Митрина улога у покретању света суштински демонизује (Kreuenbroek 1993, 98; 1994, 176–180).

Порфирије и Фирмик, као што смо поменули, преносе да Митра долази до бика помоћу крађе. Крађа стоке је ИЕ елемент представе о асоцијалном или девијантном понашању младића у оквиру ратничке дружине или мушког савеза (*Männerbund*).³¹⁰ Овакво тумачење у античким изворима додатни је аргумент у прилог разумевању култа Митре као ратничке дружине.

Постоје различити покушаји емендације речи †ἀχοῦων†, од којих можемо споменути ἐχθύων, κωλύων, ἀπάγων, ἀκέων (Turcan 1975, 75) и ἀυάινων (Dorandi et al. 2019, 210). Иако се не зна тачан смисао краја ове реченице, може се разумети да се говори о Митрином активном учешћу у генези.

4.3.4 Закључци

Порфиријеви наводи о Персијанцима и митраистима почивају на претпоставци да су митраисти непосредни наследници зороастријских традиција, односно да је могуће изједначити прве учеснике мистерија Митре са представницима зороастризма, попут персијских мага. Због тога се у делима *О уздржању од исхране месом* и *О пећини нимфи* готово неприметно прелази са говора о Персијанцима на митраисте и обратно. Већина материјала, међутим, заиста говори о мистеријама Митре, односно римском митраизму. Наводи сачувани код Порфирија пружају, може се рећи без икакве сумње, најдетаљније податке о митраизму. Захваљујући њима, могуће је створити слику о неким од митраистичких обреда иницијације, улогама миста на одређеним ступњевима и расправљати о елементима митраистичке етике. Описи пећине-митреја у Порфиријевим делима у потпуности одговарају археолошким налазима. Осим тога, крађе примедбе из списка *О пећини нимфи*, где се асоцирају бугонија и тауроктонија, повод су за расправу о вези митраистичког и предзороастријског Митре.

³⁰⁹ Посебно је писао о тринаестом Јашту.

³¹⁰ Као пример можемо навести крађу стоке код Германа (Caes. *Bgall* 6. 23), у традицији острвских Келта (Bremmer 1982, 142) и ратничке дружине древних Иранаца (Windergren 1969, 15). О овој појави смо говорили када смо анализирали Порфиријев извештај о ефебима на Кипру у оквиру поглавља о људским жртвама.

4.4 Скити, народи Понта и Каспијског мора

Обичаји и веровања Скита, а затим и ређе помињаних народа Понта и Каспијског мора, заузимају мали део Порфиријевих етнографских записа. Ти осврти се у великој мери ослањају на дугу традицију о животу тих народа, нарочито када се говори о канибализму и ритуалном сенициду. Од таквих записа се, међутим, веома разликује кратко пренета легенда о величанственом дару за Александра Македонског.

4.4.1 Једнорог и Александар Македонски

Porph. Styg. 375F Ἐπειδὴ περὶ τοῦ Στυγὸς ὕδατος ὁ λόγος ἐστί, δηλώσαι σοι βούλομαι καὶ ἐτέραν ἱστορίαν περὶ τοῦ αὐτοῦ. Φίλων γάρ ὁ Ἡρακλεώτης ἐν τῷ Πρὸς Νύμφιν περὶ θαυμασίων ἐν Σκυθίαις φησὶν ὄνους γίνεσθαι κέρατα ἔχοντας, ταῦτα δὲ τὰ κέρατα δύνασθαι τοῦτο τὸ ὕδωρ διαφέρειν· καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι ἐνεχθῆναι ὑπὸ Σωπάτρου κέρας τοιοῦτο, ὁ καὶ ἀνατεθῆναι ἐν Δελφοῖς, ἐφ' οὗ καὶ ἐπιγεγράφθαι· σοι τόδ' Ἀλέξανδρος Μακεδὼν κέρας ἄνθετο, Παιάν, κἀνθωνος Σκυθικοῦ, χρῆμά τι δαιμόνιον· Στυγὸς ἀχράντῳ Λουσηίδος οὐκ ἔδαμάσθη ρεύματι, βᾶσταξεν δ' ὕδατος ἡγορέην.

Пошто је реч о води Стиге, хоћу да ти предочим још једну причу о њој. Филон из Хераклеје у делу *Нимфиду о чудесима* пише да код Скита постоје магарци са роговима, а да ти рогови могу да разносе ову воду. Каже и да је Сопатер донео овакав рог Александру Македонском, да га је овај у Делфима принео на дар, а да је на рогу урезано:

»Рог ти подари Александар Македонац, скитског магарца, Пеане, надљудски дар;³¹¹ Он издржа силину воде, не покори га неукаљани ток Лусидке Стиге.«³¹²

Овај одломак из Порфиријевог дела *О Стиги* састоји се од преплета енигматичних елемената, посебно занимљивих за истраживања попут нашег. Поред овога, фрагмент *Styg. 375F* представља близанца Елијановог навода из дела *Природа животиња*, који дајемо у продужетку. Овај пасус из *Природе животиња* наводимо у целини и са преводом, зато што појашњава теже разумљиве делове Порфиријевог описа и преноси више појединости од њега.

Ael. NA 10.40 ἐν τῇ Σκυθίᾳ γῆ γίνονται ὄνοι κερασφόροι, καὶ στέγει τὰ κέρατα ἐκεῖνα τὸ ὕδωρ τὸ Ἀρκαδικὸν τὸ καλούμενον τῆς Στυγός· τὰ δὲ ἄλλα ἀγγεῖα διακόπτει πάντα, κἂν ἢ σιδήρου πεποιημένα. τούτων τοι τῶν κεράτων ἐν ὑπὸ Σωπάτρου κομισθῆναι φασὶν Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι, καὶ ἐκεῖνον πυνθάνομαι θαυμάσαντα

У Скитији постоје рогоносни магарци. Њихови рогови задржавају аркадску воду, такозвану воду Стиге. Она изједе све остале судове, чак и кад су начињени од гвожђа. Сопатер је подарио Александру Македонском један од тих рогова. Како сазнајем, Александар се задивио и принео тај рог на дар

³¹¹ Оригинал *δαιμόνιον* превели смо као надљудски уместо дајмонски, како би одмах било јасно да се ради о позитивној особини дара и да он превазилази могућности човека.

³¹² Мисли се на град Луси (*Λουσοί, Λοῦσοι, Λουσσοί*) у Аркадији.

ἐς Δελφοὺς ἀνάθημα ἀναθεῖναι τῷ Πυθίῳ τὸ
 κέρασ, καὶ ὑπογράψαι ταῦτα·
 σοὶ τόδ' Ἀλέξανδρος Μακεδῶν κέρασ ἄνθετο,
 Παῖάν,
 κἀνθωνος Σκυθικοῦ, χρῆμά τι δαιμόνιον·
 Στυγὸς ἀχράντῳ Λουσηίδος οὐκ ἔδαμάσθη
 ρεύματι, βᾶσταξεν δ' ὕδατος ἡνορέην.

у Делфима Аполону Питијском, уз овај натпис:
 »Рог ти подари Александар Македонац,
 скитског магарца, Пеане, надљудски дар;
 Он издржа силину воде,
 не покори га неукаљани ток Лусидке Стиге.«

Када упоредимо Порфиријев и Елијанов опис овог чудесног догађаја, примећујемо да Порфирије наводи Филона из Хераклеје као свој извор за ову причу, док Елијан не помиње своје изворе, али јасно говори у чему је била изузетна моћ магарећих рогова. За разлику од њега, Порфирије говори да рогови могу тоῦτο τὸ ὕδωρ διαφέρειν, што није сасвим прецизно и може се разумети на више начина.³¹³ Захваљујући спајању два описа, слика је потпуна – Скити имају некакве магарце са чудесним роговима. Једино тим роговима се може захватити вода Стиге. Александар је добио такав рог од Сопатра, а затим га посветио Аполону у Делфима. О томе пише Филон из Хераклеје, у делу о чудесима упућеном Нимфиду.

Након што смо означили наративни костур ове легенде, можемо приступити расправи о њеним елементима. Најпре се треба посветити изворима за причу о рогатим магарцима и Александру. Као што често чини, Порфирије и овде наводи свој извор. Говори о Филону из Хераклеје, познатом и као Филон Парадоксограф (Runia 1994, 1), аутору из трећег века пре наше ере. Елијан не помиње Филона у *NA* 10. 40, али га у поглављу 12.34 истог дела наводи као извор за причу о петлу који је волео пехарника краља Никомеда.³¹⁴ Захваљујући томе можемо закључити да је и Елијан познавао Филонова дела и да обе верзије приче о скитским магарцима веома вероватно потичу из Филоновог дела о чудесима. Адресат тог дела је Нимфид из Хераклеје, историчар четвртог века до наше ере. С обзиром на то да је био аутор дела посвећеног Александру, диадосима и епигонима (*Suda*, s. v. Νύμφις), можемо претпоставити да се цитирани Филонов спис односио управо на тај део Нимфидовог опуса.

Помињању магараца можемо приступити обративши пажњу на следеће тачке њиховог описа. Пре свега, примећујемо да се наглашава да поменути скитски магарци имају рогове, што иначе није особина магараца. Поред тога, видимо да се у овим одломцима говори о магарцима и роговима у множини или о рогу у једнини, уколико се говори о конкретном рогу који је поседовао Александар Македонски. На основу тога не можемо да закључимо колико рогова има један магарац, зато што ће више магараца свакако имати више рогова. Исходећи искључиво из употребе граматичког броја у случају магараца и рогова можемо рећи да је подједнако вероватно да сваки магарац има по један рог, као и да их има два или више. Чудесна моћ тих рогова да задрже воду Стиге нам наизглед не помаже да закључимо колико је рогова имао сваки магарац. Магарцима није својствена рогатост и стога је разумљиво зашто се та

³¹³ На пример, носити, разносити, разликовати, раздвајати и слично.

³¹⁴ *Ael. NA* 12.37. οἰνοχόου βασιλικοῦ 'καὶ ἦν ὁ βασιλεὺς Νικομήδης ὁ Βιθυνῶν' ἀλεκτροῦν ἠράσθη Κένταυρος ὄνομα, καὶ λέγει Φίλων τοῦτο.

особина наглашава. Осим тога, уколико животиња има нарочит и нетипичан део тела, може се очекивати да ће му се у предању приписати некаква чаробна својства. Како бисмо се подробније сагледали мотив рогатих магараца, поновимо три аспекта ових прича којима се наглашава чаробност магарећих рогова, не узимајући у обзир њихову неочекиваност са зоолошког становишта:

1) Такав рог је једини суд којим може да се захвати вода Стиге.

2) Александар Македонски је добио такав рог на дар, што значи да се сматрао изузетно вредним поклоном.

3) Александар није задржао рог, већ га је посветио Аполону Делфијском. То значи да међу својим богатством није нашао прикладнији дар за бога у Делфима.

Легенде о изузетним својствима рога су карактеристичне за приче о једнорозима.³¹⁵ Те приче се најпре могу посматрати у оквиру два веома заступљена правца традиције о једнорогу (Panaino 2001, 154). Први правац се односи на комплекс легенди о заведеном једнорогу, односно о једнорогу и девојци. Та тема се често појављује у хиндуистичкој, ђаинистичкој и будистичкој литератури (Tagliatesta 2007, 177), а може се наћи и у хришћанском *Физиологу* (*Phys.* 36). У индијским верзијама (*Mbh.* 3. 110sq; R. 1. 8–10), као и у тохарској будистичкој варијанти (Pinault 2015, 197–200) видимо причу о младом аскети са рогом на челу. Некада је он син антилопе или сличне животиње која је случајно прогутала семе аскете и родила рогатог дечака. Дете расте са оцем у дивљини док оближњи град или краљевство не задеси велика несрећа. То може бити суша или друга пошаст, неретко као последица проклетства или Индрине казне (Panaino 2001, 151). Како би се краљевство ослободило несреће, из града се пошаље девојка да заведе аскету. Некада је то краљева кћи која се на крају легенде уда за рогатог младића. Упркос очевим упозорењима, аскета не одоли девојци и киша поново почне да пада. Није тешко разумети у каквој су вези активности младог аскете и суша у краљевству. Изгарање (skt. *tapas*-) може довести отшелника до моћи налик божијој, због чега му богови могу послати апсару (skt. *apsaras*-). Уколико апсара успе да заведе аскету, он изгуби део своје моћи и не представља претњу боговима (Puhvel 1987, 72–74). Када се ради о нашем аскети, Индра може задржати кишу да би условио грађане да пошаљу девојку једнорогу. Исто тако можемо видети да је задатак заводнице да моћ аскетиног тапаса, који се посматра и као симбол суше, претвори у кишу или симбол жеље и плодности, односно каму (skt. *kāma*-). Не треба занемарити ни фаличко значење аскетиног рога (Panaino 2001, 153; Tagliatesta 2007, 177). Једнорог из *Физиолога* је животиња коју је врло тешко ухватити. То може да учини само најчеститија девица, којој ће лећи у крило и допустити да га одведе са собом. У овом случају, легенда се тумачи као прича о Христу и девици Марији (*Phys.* 36) и представља основу каснијих европских представа о девојци и једнорогу (Tagliatesta 2007, 179), попут *La Dame à la licorne* таписерија из музеја Клуни.

³¹⁵ Код античких аутора постоји више извештаја о једнорогим животињама, односно о више врста једнорога. То су најпре магарац или коњ, рогата антилопа или носорог. Предања о овим животињама се често преплићу, због чега је некада тешко разумети о којој од њих се говори (Stetkuevych 2002, 80; Ettinghausen 1950, 91; Panaino 2001, 159). Ми ћемо навести само примере који се односе на магарце, коње и сличне животиње са чудесним способностима.

Други део традиције о једнорогу односи се на чудесна својства рога. У фрагментима Ктесије из Книда подробно се излажу особине индијског једнорога, укључујући и моћи његовог рога (Ctes. *Ind.* 45F). Ктесија преноси причу о индијском магарцу, чији се рог може користити као суд за течност. Онај ко из њега пије имун је на епилепсију и не може се отровати, уколико одатле попије отрован напитак. Ова прича се преноси и код познијих аутора, попут Елијана (Ael. *NA* 3. 41).³¹⁶ У *Животу Апологија из Тијане* сазнајемо да рог индијског магарца штити човека који из њега пије од болести и бола у току једног дана, због чега се суд од таквог рога даје краљевима (Philostr. *VA* 3. 2). Физиолог помиње да рог једнорога може да неутралише змијски отров из воде (*Phys.* 36). У *Атхарваведи* се помиње рогата газела, чији рог има лековита својства и може да уништи болест (*AV* 3.7).³¹⁷

Након овог кратког прегледа најзаступљенијих традиција, можемо приметити да је прича о скитским магарцима са почетка овог поглавља највише налик легенди о чаробним својствима рога и његовом утицају на течност коју садржи. Како бисмо размотрили постоји ли разлог да верујемо да се и код Филона из Хераклеје заправо говори о једнорогом магарцу, важно је да сазнамо две ствари – постоји ли слична легенда у иранској традицији и повезује ли се једнорог још негде са Александром Македонским. У иранској традицији нема легенде о заведеном једнорогу, али је мотив лековитог рога веома важан (Panaïno 2001, 157). Ктесијини извештаји о индијском магарцу су важни и за иранске легенде о једнорогу, нарочито због средине у којој је Ктесија боравио док је састављао дело о Индији, као и због путника од којих је могао добијати информације. Ако знамо да је Ктесија, боравећи на двору Артаксеркса II Мнемона био у прилици да сретне персијске путнике и званичнике који су одлазили у индијске земље, можемо претпоставити да је од њих добијао извештаје обликоване под утицајем иранске традиције (Panaïno 2001, 157). У 24. поглављу Бундахишна налази се опис треног рогатог магарца,³¹⁸ којег Антонио Панаино сматра прасликом иранског једнорога.³¹⁹ Магарац стоји у средини космичког мора Ворукаша и има један рог, три ноге, девет тестиса и три пара очију (*Bdh* 24. 10–21). Описују се различите последице његових покрета, од којих можемо поменути неколико. Када њаче, све добре водене животиње забремене, а зле изгубе плод. Када уринира у Ворукашу, вода се очисти загађења која спремају силе Ангре Маинјуа. Овакво биће помиње се и у *Јасни Хаптангхаити*, где се говори да је у питању магарац који се поштује и стоји у језеру (*Yasna* 42. 4).

Можемо пронаћи заједничке елементе традиција о магарцу у индоиранском културном слоју. Примећујемо да у Атхарваведи и Бундахишну постоји општа мисао о једнорогу који може да очисти воду. Затим, слика треног магарца са девет тестиса и једним рогом несумњиво указује на наглашену вириљност (Panaïno 2001, 173), што је кључна особина и у

³¹⁶ Елијан и Страбон пишу и о деловима тела једнорога и његовом природном станишту (Ael. *NA* 16.20; Strab. 15.1.56), ослањајући се на Мегастенове извештаје са пута у Паталипутру.

³¹⁷ *hariṇasya raghuṣyado 'dhi śīrṣaṇi bheṣajam|sa kṣetriyaṃ viṣāṇayā viṣūcinam anīnaśat*

³¹⁸ Треноги магарац се спомиње још у 13. 36 и 21С.7, али се опис налази само у поглављу 24.

³¹⁹ У раду из 2001. године, Антонио Панаино доказује да прича о завођењу Енкидуа има заједничке елементе са легендом о једнорогу и девојци.

причи о заведеном једнорогу-аскети. Осим фаличке симболике, једнорог се повезује са плодношћу и кроз своју асоцијацију са водом, било да је у питању космичко море или киша ради које рогати младић изгуби свој тапас. У овом светлу можемо да тумачимо и Филонову, односно Порфиријеву и Елијанову причу о скитским магарцима. Иако нисмо у прилици да видимо друге особине тих магараца, они јасно поседују рогове способне да пониште кобне особине Стигиних вода. Осим тога, прича изгледа као једна од многих легенди о Александру, али у њеном центру није Александар, већ рог. Александрово име и поступак у овом случају само наглашавају колико је тај рог изузетан. Уколико је у овој легенди пренет фрагмент неког скитског веровања, можемо га заиста приписати индоиранској традицији о једнорогу.

На овом месту треба поменути традиције сачуване код других грчких аутора, несумњиво повезане са Филоновом причом о Александру и магарцу. У изворима се налази прича о водама аркадске Стиге, над којима се заклинју Грци (Hdt. 6.74), отровној за људе и животиње (Paus. 8.18.4sqq). Осим тога, она изједа све судове, а може се захватити само копитом. Према различитим верзијама, такво копито потиче од коња, магарца, или муле, односно мазге. Ређе се помиње и крављи папак. (Arr. *Anab.* 7.27.1; Curt. 10.10.16; Ps. Call. 3. 31). Како би отровао Александра, неко од његових генерала је сипао отров или отровну воду Стиге у то копито и послао му га као дар (Paus. 8.18.6; Plut. *Alex.* 77).³²⁰ Порфирије такође спомиње опасности које доноси Стига, цитирајући Херодота и Калимаха (*Styg.* 374F).

Можемо предложити следећу скицу спајања и трансформације елемената неколико различитих представа у легенду о Александру и рогу. У Херодотовом спомињању вода Стиге не налазимо информацију о њиховој погубности нити о специфичностима преношења те воде. Још из *Теогоније* знамо да се водом Стиге заклинју богови (Hes. *Theog.* 361sq), а према Херодоту и људи. Иако то није наглашено код Херодота, можемо претпоставити да су сматрали да се кривоклетници кажњавају посебно строго када погазе заклетву над Стигом.³²¹ Након Херодота, Ктесијино дело о Индији доноси слику једнорога у грчки свет, представљајући његов рог као суд који може да спречи дејство отрова и подари имунитет на епилепсију онеме ко из њега пије (*Ctes. Ind.* 45F).³²² У *Животу Аполонија из Тијане* постоји сличан извештај, али се наглашава да из таквог рога пију краљеви (*Philostr.* VA 3.2).³²³ Прича Филона из Хераклеје обухвата сваку од ових традиција. Код њега се говори о (једнорогим) магарцима, чији рог може да неутралише моћ кобне воде, али Аријан и Порфирије не преносе да је вода Стиге отровна, већ да уништава сваку врсту посуде. Није јасно зашто је у овом случају Стига у стању да истопи гвожђе, али није речено да је отровна – може бити да се ради о једном елементу легенде о Стиги који не помињу

³²⁰ Као атентатори се помињу Касандар и Антипатар, а наводи се чак и да је Аристотел спремио отров за Александра (Arr. *Anab.* 7.27.1).

³²¹ Хесиод ово тврди за богове Hes. *Theog.* 793–806.

³²² κέρας δὲ ἔχουσιν ἐν τῷ μετώπῳ... τοῦ γὰρ τοιοῦτου κέρατος τὸ ῥίνισμα δίδεται ἐν ποτῶ· καὶ ἔστι φυλακτῆριον θανασίμων φαρμάκων... ἐκ τούτων οἱ πιόντες (κατασκευάζουσι γὰρ ἐκπώματα) σπασμῶ, φασί, οὐ λαμβάνονται, οὔτε τῇ ἱερᾷ νόσῳ.

³²³ τοὺς ὄνους δὲ τοὺς ἀγρίους ἐν τοῖς ἔλεσι τούτοις ἀλίσκεσθαί φασιν, εἶναι δὲ τοῖς θηρίοις τούτοις ἐπὶ μετώπου κέρας, ᾧ ταυρηδόν τε καὶ οὐκ ἀγεννώς μάχονται, καὶ ἀποφαίνειν τοὺς Ἰνδοὺς ἐκπώμα τὸ κέρας τοῦτο, οὐ γὰρ οὔτε νοσήσαι τὴν ἡμέραν ἐκείνην ὁ ἀπ' αὐτοῦ πιὼν οὔτε ἂν τρωθῆις ἀλγῆσαι πυρός τε διεξελθεῖν ἂν καὶ μηδ' ἂν φαρμάκοις ἀλῶναι ὅποσα ἐπὶ κακῶ πίνεται, βασιλέων δὲ τὸ ἐκπώμα εἶναι καὶ βασιλεῖ μόνῳ ἀνεῖσθαι τὴν θήραν.

ранији сачувани извори или о делу друге традиције. У другом случају, могло би се радити и о негрчкој традицији о једнорогу, уместо грчке традиције о Стиги. Тада би било која злокобна вода могла бити поистовећена са Стигом, јер се она сматра реком погубне воде. Филон представља суд од рога као дар Александру, што одговара представи о томе да се такви рогови дају владарима, како преноси Филострат. Из Филоновог фрагмента јасно видимо да се не ради о покушају атентата, већ о дару достојном Александрове величине.

На овом месту појављује се веровање у отровна својства Стиге. Као што смо показали, многи аутори наглашавају да је Александар отрован тим поклоном. Неки од њих помињу чаробну воду, док други говоре да му је у дар стављен отров. Ово може да потекне од погрешног схватања моћи једнороговог рога. Пошто се у традицији о даривању Александра не објашњава да се ради о једнорогу (већ се помињу само магарци), као ни да рог има лековите особине, већ се говори да може да захвати воду Стиге, јасно је зашто би могла да се створи легенда да је такав суд искоришћен да се у њега захвати управо та вода, која може да усмрти владара коме се дарује рог. Можемо приметити да се мит о рогу једнорога преображава када се преноси у оквиру традиције о Александровој смрти – док се у индијској легенди говори о дару који краљ добија да се никада не би отровао, прича о Александровој смрти спомиње дар који краљ добија како би се отровао. На крају остаје да се размотри “преображење” рога у копито или папак.³²⁴ Најпре, могуће је да се ради о погрешно схваћеној речи *κέρας*, која би се разумела не као рог, већ као рожната творевина на телу животиње, односно нокат. Слично се користи код Лонга и Катона, када се односи на папке и врхове овчијих папака (Longus 2.28; Сато *Agr.* 72). Погрешном тумачењу могла је допринети чињеница да коњи и магарци немају рокове.³²⁵

Међу минијатурама из *Велике монголске Шахнаме* налазе се и два приказа Искандрове борбе са абисинским чудовиштем. Оно је у оба случаја приказано као једнорога животиња – једном као једнороги јелен, други пут као змајолико чудовиште (Ettinghausen 1950, 261).³²⁶

³²⁴ У овој анализи полазимо од претпоставке да се рог чешће користи за пиће од папака или копита, али то не значи да папци и копита не служе као чаше. Пример су средње- и јужноамеричке чаше од издубљених крављих папака.

³²⁵ За преглед свих извора и подробну анализу преображаја индо-иранске легенде о једнорогу у причу о убиству Александра в. Tolić 2022.

³²⁶ Ове минијатуре могу се видети на адресама <https://collectionapi.metmuseum.org/api/collection/v1/iiif/452045/900263/main-image> и http://warfare.6te.net/Persia/14/Great_Mongol_Shahnama-Iskandar_fights_the_rhinoceros_of_Habash-Boston_30_105-lg.htm

4.4.2 Канибализам и сеницид

Abst. 3.17.3 Εἰ δ' ὅτι θύοντες αὐτὰ κατεσθίουσι, διὰ τοῦτο ὡσπερ αὐοὺς παραμυθούμενοι ἄλογα λέγουσιν, εἴποιεν ἄν καὶ οἱ τοὺς πατέρας ἐστιώμενοι Σκύθαι ἄλογους εἶναι τοὺς πατέρας. Ако они који приносе жртву једу те животиње јер их називају неразумним, тешећи сами себе, тад би и Скити, који једу своје претке, могли да кажу да су им преци били неразумни.

Оповргавајући тврдњу да се месо једе зато што животиње немају логос, Порфирије наводи неколико врста аргумената против тог становишта. Пре свега, говори да постоји много примера који указују на присуство логоса код животиња (*Abst.* 3.4.5), а затим и да људи једу месо чак и када његови власници засигурно поседују логос. Порфирије наводи пример Скита као доказ другог аргумента. Детаљније о томе говори у следећем одломку.

Abst. 4.21.3 Ἱστοροῦνται γοῦν Μασσαγέται καὶ Δέρβικες ἀθλιωτάτους ἡγεῖσθαι τῶν οἰκείων τοὺς αὐτομάτως τελευτήσαντας. Διὸ καὶ φθάσαντες καταθύουσιν καὶ ἐστιῶνται τῶν φίλτάτων τοὺς γεγηρακότας. 4. Τιβαρηνοὶ δὲ ζῶντας κατακρημνίζουσι τοὺς ἐγγυτάτω γέροντας. Ὑρκάνιοι δὲ καὶ Κάσπιοι οἱ μὲν οἰωνοῖς καὶ κυσὶ παραβάλλουσι ζῶντας, οἱ δὲ τεθνεώτας. Σκύθαι δὲ συγκατορύττουσι ζῶντας καὶ ἐπισφάττουσι ταῖς πυραῖς οὓς ἡγάπων οἱ τεθνεώτες μάλιστα· καὶ Βάκτριοι μέντοι κυσὶ παραβάλλουσι ζῶντας τοὺς γεγηρακότας. 5. Καὶ τοῦτ' ἐπιχειρήσας καταλῦσαι Στασάνωρ ὁ Ἀλεξάνδρου ὑπαρχος μικροῦ τὴν ἀρχὴν ἀπέβαλεν. 3. Приповеда се да Масагети и Дербици сматрају најнесрећнијима оне своје рођаке који скончају природном смрћу. Зато их пре тога приносе на жртву и госте се својим најстаријим блискимима. 4. Тибарени, пак, своје најрођеније старце живе бацају са литице. Хирканци их такође живе бацају грабљивицама и псима, а Каспијци мртве. Оне које су умрли највише волели Скити закопавају живе са њима или их спаљују на ломачи. Бактријци бацају псима старце док су живи. Када је Александров хипарх Стасанор покушао то да спречи, умало је изгубио власт.

Овај преглед обичаја везаних за сеницид и ендоканибализам налази се на крају сачуваног дела расправе *О уздржању*. Порфирије говори о народима који се, са грчко-римског становишта, понашају дивље и нецивилизовано, примећујући да се они тако понашају или из нужде или због свог природног дивљаштва. Такве примере, наставља Порфирије, не треба користити као разлог да се доведе у питање цивилизованост свих људи (*Abst.* 4.21.2). Затим наводи примере који представљају познате слике ендоканибализма и сеницида у историјским и етнографским описима старог света.

Извештај о скитским погребним обичајима постоји на више места код Херодота (*Hdt.* 4.26; 71). Херодот пише и о обичају Масагета да убијају своје остареле рођаке и конзумирају њихово месо, сматрајући такав крај највећом срећом (*Hdt.* 1.216). Страбон даје исте податке о Масагетима (*Strab.* 11.8.6), а спомиње и обичаје Бактријаца да бацају старе псима (*Strab.* 11.11.3). На истом месту Страбон говори да Каспијци остављају своје старе да умру од глади након што напуне седамдесет година. Нешто касније, Страбон описује обичаје Дербика, преносећи да убијају старије од седамдесет година. Конзумирају остатке тако убијених мушкараца, док

старице даве и сахрањују. Не конзумирају остатке оних који умру пре него што наврше седамдесет година (Strab. 11.11.8). Херодот и Страбон не говоре о сличним обичајима код Тибарена и Хирканаца.

Порфиријеви подаци о Тибаренима и Хирканцима налазе се у Јеронимовом делу *Против Јовинијана*, у ком се преносе готово исте информације, укључујући и причу о Александровом војсковођи Стасанору и његовим покушајима да промени ове обичаје (Hier. Adv. Iovinian. 2.7).³²⁷ У поглављу о Персијанцима и митраизму показали смо у којој мери и са којом намером Јероним црпи подаци из Порфиријевог трактата *О уздржању*.

Када покушавамо да дознамо више о историчности наведених података, налазимо се пред бројним питањима. О припадницима наведених етничких група са сигурношћу можемо рећи веома мало, а подаци о њиховим погребним обичајима нису део тог скромног знања.³²⁸ Због тога је најпоузданије окренути се сазнањима о скитским погребним обичајима. Истраживања скитске културе у великој мери почивају на налазима у курганима, великим и богатим гробницама знатнијих Скита. Овакве гробнице су одувек привлачиле пљачкаше, чији скелети се некад налазе унутар кургана. Најранији скелет је припадао пљачкашима у чијој врећи су нађени новчићи датирани првим веком пре наше ере (Rolle 1989, 19–21). На тај начин су угрожени и налази који се односе на највиши слој скитског друштва, али су они и упркос томе сачувани боље него остаци осталих Скита. Због тога је тешко рећи како су живели и како су се сахрањивали мање значајни Скити. Познато је да су скитски погребни подрамећивали уклањање унутрашњих органа и успоравање труљења тела помоћу меда или соли, могуће због четрдесетодневног трајања погребних обреда и јавног излагања тела (Cunliffe 2019, 296). Када се ради о ендоканибализму, односно погребном канибализму Скита и других иранских народа, треба да поменемо два становишта.³²⁹ Према првом тумачењу, одсуство мозга и мишића у посмртним остацима Скита може указивати на погребни канибализам. Поједини аутори сматрају да томе у прилог говори скитски обичај братимљења конзумацијом крви. У оквиру тог обичаја два ратника мешају своју крв са вином и пију тај напиток из заједничке посуде. Уколико се то сматрало изразом братства и оданости, ендоканибализам је могао постојати као

³²⁷ Стасанор је био истакнути војсковођа пореклом са Кипра (Strab. 14.6.3). Био је сатрап у Аријани, Дрангијани, Бактрији и Согдијани (Smith 1873, s. v. *Stasanor*).

³²⁸ Масагети се често помињу у грчкој и латинској литератури, где се сматрају скитским племеном. Можда су живели у близини делте Окса, на обалама Каспијског мора и Аралског језера (Schmitt 2018). Дербици се не помињу често, али знамо да су се у бици код Гаугамеле истицали бројношћу у персијској војсци (Brunner 2004). Тибарени се помињу код Ксенофонта, Страбона и Херодота (Hdt. 3. 94; Xen. *Anab.* 7.8.25). Грчки аутори их често сматрају Скитима. Лоренцо Д'Алфонсо (Lorenzo D'Alfonso) сматра да њихово име треба повезати са краљевством Табал (D'Alfonso 2012, 186). Хирканци су насељавали југоисток Каспијског мора. Њихово име се повезује са авестијским етнонимом Vəhrkāna, изведеном од речи за вука (Brunner 2004). Каспијци су епоними Каспијског мора, а насељавали су његову југозападну страну. Раније су сматрани искључиво предиранским становништвом, али је анализа антропонима довела до закључка да се ради или о иранском народу или о народу под великим иранским утицајем (Schmitt 1990).

³²⁹ У сваком испитивању ритуалног канибализма или људске жртве постоје два крајња становишта: 1) извештај извора је у потпуности тачан и 2) извештај извора је у потпуности нетачан. Овде нећемо говорити о тим тумачењима.

израз поштовања према прецима (Cunliffe 2019, 309). Друго тумачење се најпре односи на Херодотове извештаје о погребном канибализму код иранских племена у Сибиру (Hdt. 4.26; 1.216) и указује на то да су извештаји последица тумачења повремених рашчлањивања тела после смрти. Као доказ наводи се група посмртних остатака са налазишта Ајмирлиг у Улуг-Хемском округу Руске Федерације. Велики број тих налаза има усеке на костима, који одговарају рашчлањивању тела после смрти, али не и скидању меса (Mallory/Murphy 2000, 392–393). Иако се ради о резултату подробног истраживања, ова аргументација се не може односити на Херодотове извештаје. У њима се говори искључиво о особама старијег узраста, док у поменутој групи остатака само 18% чине особе старије од 45 година.

С обзиром на то да су нам недоступни подаци о веродостојности описа сеницида и ендоканибализма, можемо се кратко посветити питању одговарају ли Порфиријеви, односно Херодотови и Страбонови прикази антрополошким сазнањима о овим обичајима. Према ономе што читамо код Порфирија и његових могућих извора, закључује се да они не виде погребни канибализам као последицу агресије, попут лова или рата. Савремена истраживања канибализма код народа Пакаа Нова, односно Вари (Paкаа Nova, Wari') воде сличним закључцима. Пакаа Нова је домородачко становништво Бразила, које је до шездесетих година прошлог века упражњавало ендо- и егзоканибализам. Чланови тог народа су, сведочећи о временима када су били канибали, јасно истицали разлику у мотивацији и односу према жртви у ова два вида канибализма. Према њиховом сведочанству, жртве егзоканибализма третирале су се као дивљач, док је месо покојника из њиховог племена конзумирано из поштовања према покојницима и њиховим најближима (Conklin 1995, 77, 83; 2001, 94). Као и у случају Стасаноровог напора да прекине сеницид и ендоканибализам, Пакаа Нова су се тешко одрекли предачког начина опраштања од покојника, па су извесно време покушавали да организују тајну конзумацију тела. Осим тога, у случају народа Пакаа Нова, знамо да погребни канибализам није имао гастрономску улогу – остаци су неретко били у фази труљења када је обред отпочињао, и учесници су потврдили да им је дужност да конзумирају такво месо била мучна (Vilaça 2000, 95–96). Слика коју нам дају истраживања обичаја овог народа слаже се са Порфиријевим представљањем погребног канибализма.

Сеницид међу народима Понта и Каспијског мора представља одвојену тему. Наш извор објашњава овај поступак као последицу строгог ратничког система вредности, у коме се природна смрт сматра несрећом за покојника. Са становишта које преноси Порфирије, ради се о сажалењу и помоћи старцима. Не можемо рећи да ли су наведени примери веродостојни, као ни да ли је њихово објашњење исправно.³³⁰ Социолошка истраживања савременог сеницида у индијској држави Тамил Наду³³¹ наглашавају постојање економског аспекта таквих поступака

³³⁰ О могућности сеницида у старом Риму пишу Koptev 2011, Parkin 2003.

³³¹ Многа истраживања се баве сеницидом у овој држави зато што представља друштвено прихваћен поступак, који се ретко пријављује полицији и са собом носи мрежу криминалних радњи, усмерених на добављање смртоносних супстанци и слично (Saithua 2016). Некада се сеницид обавља тако што се жртви повиси телесна температура појењем соком од незрелог кокоса, након чега особа слабијег здравља може да премине. Жртва се некада гуши насилним појењем крављим млеком или јој се даје прекомерна доза лекова (Gurta/Mukherjee 2018, 21–22).

(Saunya 2016). Истраживачи који се баве овом темом сматрају да се у таквим заједницама инсистира на представљању сеницида као убиства из милосрђа, иако вршњаци жртава сведоче да ови поступци нису увек мотивисани милосрђем.³³²

4.4.3 Закључци

Када читамо Порфиријеве записе о обичајима и веровањима Скита, примећујемо да се наш аутор не удаљава од познатих традиција о њиховим погребним обичајима. На готово исти начин приступа и извештајима о поступању са старим становништвом међу Тибаренима, Бактријцима, Дербицима, Хирканцима, Каспијцима и Масагетима. У оквиру тих извештаја, Порфирије пише о сенициду и ендоканибализму, које већим делом објашњава као израз сажаљења према прецима и начин да им се пружи достојанствена смрт.

Најзначајнији део овог поглавља јесте Порфиријев осврт на легенду о Александровом чудесном дару у виду магарећег рога. Анализа релевантних извора показала је да фрагмент *Styg.* 375F представља део легенде о спасоносним моћима једнороговог рога, односно једну њену верзију сједињену са причама о Александру. Захваљујући помињању извора приче о Александровом дару, овај фрагмент дозвољава да се расветле порекло и настанак легенди о Александровом тровању водом Стиге, пренетом у копиту муле, мазге или коња.

³³² Сведочења активиста и рођака који су покушавали да пријаве случаје сеницида и вршњака жртава који сматрају да се не ради о милосрђу могу се прочитати у чланку Saunya 2016.

4.5 Индијци

Порфирије говори о обичајима и веровањима народа Индије у делима *О Стиги* и *О уздржању од исхране месом*. У овом поглављу најпре разматрамо Порфиријеве наводе о животу аскета из различитих традиција, њиховој исхрани и погледу на смрт. Затим говоримо о фрагменту 376 дела *О Стиги*, где Порфирије преноси речи Бардезана из Месопотамије, којима се описује сусрет са индијским посланством у Рим. Након тога, враћамо се делу *О уздржању*, како бисмо се осврнули на кратко помињање легенде о дрекавцу.

4.5.1 Аскете

Четврта књига расправе *О уздржању* посвећена је, као што смо раније споменули, животу и навикама одабраних слојева далеких или егзотичних народа. Таквим прегледом Порфирије тежи да покаже како се најпоштованији и најмудрији припадници одређених народа уздржавају од исхране месом, те да учврсти своју позицију о исправности таквог начина живота. На овом месту говорићемо о Порфиријевом извештају о животу аскета у Индији.

4.5.1.1 Брахмани

Abst. 4.17.1 Ἰνδῶν γὰρ τῆς πολιτείας εἰς πολλὰ νενεμημένης, ἔστι τι γένος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν θεοσόφων, οὓς γυμνοσοφιστὰς καλεῖν εἰώθασιν Ἕλληνες. Τούτων δὲ δύο αἰρέσεις· ὧν τῆς μὲν Βραχμᾶνες προίστανται, τῆς δὲ Σαμαναῖοι. Ἄλλ' οἱ μὲν Βραχμᾶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὥσπερ ἱερατεῖαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν, Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν κάκ τῶν βουλευθέντων θεοσοφεῖν συμπληρούμενοι.

Пошто је индијско друштво подељено на много сталежа, код њих постоји један род теозофа, које Грци обично називају гимнософистима. Међу њима постоје две групе. Од њих, првој припадају брахмани, а другој саманаји. Ту теозофију брахмани добијају по роду, као свештеничку дужност, а саманаји се бирају и скупљају од оних који желе да познају питања божанства.

Антички аутори неретко помињу подељеност индијског друштва. Код Мегастена (*Megasth.* 35F, *ap. Arr. Ind.* 11–12), чије дело је представљало узор за касније списе о Индији,³³³ преноси се схема од седам категорија становништва. Описана структура ослања се у великој мери на поделу према занимањима.³³⁴ Подела на седам делова можда је била образована по угледу на Херодотов опис египатског друштва (*Laddu* 1991, 720), док, по речима других,

³³³ Мегастен је саставио своје дело о Индији након што је био послат у Паталипутру, као посланик Чандрагупти Маурји. Дело је сачувано у цитатима и парафразама код каснијих аутора, најпре код Страбона, Аријана и Диодора Сицилијског.

³³⁴ Према Мегастену, у индијском друштву постоје: софисти (σοφισταί), земљорадници (γεωργοί), сточари (νομέες), занатлије и трговци (τὸ δημιουργικὸν τε καὶ καπηλικὸν γένος), ратници (πολεμισταί), надзорници (ἐπίσκοποι), саветници (οἱ ὑπὲρ τῶν κοινῶν βουλευόμενοι).

представља приказ сложене друштвене стратификације у доба Мегастена (Stoneman 2019, 129–133).³³⁵

Појам *гимнософист* чест је у грчко-римској литератури о далеким источњачким мудрацима. Реч се најпре појављује у Онесикритовој причи о доласку у Таксилу са Александром (Stoneman 2019, 290). Испред града налазили су се наги филозофи, а Онесикрит је, на Александров захтев, говорио са њима. Према различитим верзијама Онесикритовог фрагмента, филозоф с којим је разговарао звао се Дандамис или Манданис (Onesic. 17F *ap.* Strabo 15.1.63; Arr. *Anab.* 7.2.2–4).

Брахмани се код Порфирија исправно приказују као припадници једне варне индијског друштва, док се наглашава да је за такозване саманаје порекло неважно.

Abst. 4.17.2–3 Ἔχει δὲ τὰ κατ' αὐτοὺς τοῦτον τὸν 2. Код њих је тако како је записао Бардезан
τρόπον, ὡς Βαρδησάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ Βαβιλοναц, рођен у време наших очева, након
τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονῶς καὶ ἐντυχῶν τοῖς што се срео са Индијцима уз Дандамиса,
περὶ Δάνδαμιν πεπεμμένους Ἰνδοῖς πρὸς τὸν послатим римском цару. 3. Сви брахмани су
Καίσαρα ἀνέγραψεν. 3. Πάντες γὰρ Βραχμᾶνες из једног рода – сви потичу од једног оца и
ἐνός εἰσι γένους· ἐξ ἐνός γὰρ πατρός καὶ μιᾶς једне мајке. Саманаји нису истог порекла, већ
μητρὸς πάντες κατάγουσιν· Σαμαναῖοι δὲ οὐκ су окупљени из читавог индијског народа, као
εἰσὶ τοῦ αὐτοῦ γένους, ἀλλ' ἐκ παντὸς τοῦ τῶν што рекох.
Ἰνδῶν ἔθλους, ὡς ἔφαμεν, συνειλεγμένοι.

На овом месту, Порфирије први пут помиње Бардезана као свој извор за податке о индијским аскетама и њиховим веровањима и обичајима. Бардезаново дело *О Индији* послужило је Порфирију као основа за обиман екскурс о Индијцима у делима *О уздржању* и *О Стиги*, где се подробније говори о Бардезановом сусрету са индијским посланством. Као што ћемо видети касније, Бардезан је имао прилику да говори са индијским амбасадорима на путу за Рим у доба Елагабалове владавине. Подаци који су се сачували код Порфирија потекли су непосредно из Бардезановог разговора са члановима посланства. На основу тога јасно видимо да је долазак Елагабала на власт *terminus post quem* за настанак Бардезановог дела о Индији, што значи да је Порфирије имао приступ овом тексту неколико деценија по његовом настанку (Ramelli 2014, 93). Сведочанства о Бардезану казују да је био хришћански аутор трећег века и да је живео на двору Абгара VIII у Едеси. Иако га Порфирије назива Вавилонцем, у другим изворима налазимо трагове о Бардезановом парћанском или јерменском пореклу (Drijvers 1966, 186–189). Непознато је где се одиграо Бардезанов разговор са Индијцима. У складу са теоријом да је Бардезан отпутовао на исток³³⁶ након што је Осроена постала римска провинција,³³⁷ постоји претпоставка да место сусрета није била Едеса, већ нека источнија тачка на путу од Индије до Рима (Drijvers 1966, 244).

³³⁵ О могућим изворима за Мегастенов опис друштва, као и о савременим анализама тог описа пише Stoneman 2019, 129sqd.

³³⁶ Претпоставка се заснива на идеји о Бардезановом повратку у отаџбину, иако се не зна која би то земља могла бити (Drijvers 1966, 186, 244).

³³⁷ У време Каракале, 214. године.

Индијска посланства у Рим су забележена и пре Бардезановог дела о Индији. Знамо да су у току два века који су претходили овом догађају амбасадори из Индије три пута посетили Рим. Најпре се то десило у време Клаудија, када су у Риму били посланици Индије и Шри Ланке (De Beauvoir Priaulx 1862, 275). Након тога се бележе посете у време Трајана, а потом у време Антонина Пија. Осим ових догађаја, познато је да су Констанцију упућени посланици Индије, Малдива и Шри Ланке, али их је дочекао Јулијан 361. године (De Beauvoir Priaulx 1862, 275). За разлику од поменутих случајева, није забележена никаква посета индијских изасланика Риму у време Елагабала. Бардезаново дело једина је потврда да је такво посланство постојало. Непознато је шта се догодило са Бардезановим саговорницима у току даљег путовања и да ли су икада стигли у Рим (De Beauvoir Priaulx 1862, 280).

Порфирије преноси да се вођа индијског посланства звао Дандамис. Као што смо поменули, ово име се приписује и гимнософисти који је разговарао са Онесикритом. Дандамис је име и саговорника Александра Македонског у легендама о његовом сусрету са индијским мудрацима (Stoneman 2019, 299). Аполоније из Тијане путује у Таксилу у друштву човека по имену Дамис (Philostr. VA 1. 19).³³⁸ Ричард Стоунман (Richard Stoneman) скреће пажњу на *skt.* реч *daṇḍa-*, која означава палицу или штап (Stoneman 1994, 501 n⁸), што је један од атрибута лутајућег аскете.³³⁹ Стоунман се позива на *Манусмрти*, где се у оквиру прописа о хигијени и изгледу онога ко је савладао науку *Веда*, штап помиње као важан део брахмановог одела (*Mn.* 4.36). На том месту се за штап користи реч *yaṣṭi-*, али то не значи да је Стоунманова претпоставка неоснована.³⁴⁰ Осим тога, речи *daṇḍin-* или *daṇḍamāṇava-* означавају оног ко носи штап, укључујући и брахмана.³⁴¹ Овај ток истраживања може довести до претпоставке да је именица са *daṇḍa-* у основи, која би означавала човека са штапом, могла погрешно схватити као име и прерасти у типско име за индијског мудраца. У складу са овим правцем закључивања, Стоунман разматра могућност да је Онесикритов Дандамис био дигамбара ђаиниста, с обзиром на то да би као ђаиниста био једноштап – *ekadaṇḍin-*, а као дигамбара био би огрнут небом, односно наг (Stoneman 2016, 262–263).

Са друге стране, преглед ономастичког и топографског материјала дозвољава да закључимо да је реч са *daṇḍa-* елементом могла да буде лично име. Ово закључујемо на основу имена језера забележеног као *Daṇḍa-Puṣkiṇī* или *Daṇḍa-Puṣkariṇī*, где се *Daṇḍa-* тумачи као лично име власника језера (PGN 252). У том случају, топоним би требало схватити као *Дандино језерце* или *Дандин рибњак*. Забележена су и друга имена са овом основом, попут *Daṇḍakin-*, *Daṇḍin-* или *Daṇḍarāṇī-* (BHS 262). На основу ових података могуће је претпоставити и да је Онесикритов саговорник носио неко од ових или сличних имена, након чега се то име пренело и на друге индијске мудраце у грчкој литератури. С обзиром на то да није могуће утврдити којој групи аскета је припадао Онесикритов Дандамис, а самим тиме ни да ли је ту групу карактерисало

³³⁸ Треба приметити да је Дамис из Ниниве, не из Индије.

³³⁹ За друга значења овог појма в. *VINS*, s. v. *daṇḍa-*.

³⁴⁰ Ако би се штап увек називао *daṇḍa-*, могли бисмо тврдити да је то назив за одређену врсту штапа, не реч која означава штап.

³⁴¹ Уп. *MW*, s. v. *daṇḍin-*, *daṇḍamāṇava-*, *KEWA 2*, s. v. *daṇḍaḥ*, *KEWA 3*, s. v. *yaṣṭiḥ*.

ношење штапова, можемо закључити да је идеја о имену са *daṇḍa-* почетком једнако вероватна као и теорија о замени титуле за име.³⁴²

Порфиријево настојање на заједничком пореклу брахмана може се разумети као наглашавање њихове припадности једној варни. Постоје и тумачења према којима овај детаљ означава јединство мушког и женског начела, које ће бити илустровано у оквиру Бардезановог цитата у фрагменту дела *О Стиги* (Lacrosse 2002, 49–50). На овом месту први се пут помиње друга врста аскета, које Порфирије назива саманајима. Раније су научници тумачили тај назив као хеленизовану верзију речи шаман (De Beauvoir Priaulx 1862). Новија истраживања поистовећују саманаје са щрамана (skt. *śramaṇa-*) аскетама (Dutt 1924, Lacrosse 2001). Порфиријево наглашавање супротности између брахмана и щрамана аскета, без намере нашег аутора, може наћи своје место у оквиру расправе о односу та два појма. Расправа се темељи на примеру из Патанђалијевог граматичког трактата *Вјакарана-Махабхашија*, где се реч *śramaṇa-brāhmaṇat* наводи као пример двандва сложенице са супротстављеним члановима. Овакав Патанђалијев избор примера сугерише да је између аскета ових традиција постојао ривалитет или јасна дистинкција, што може водити питањима о употреби појмова *śramaṇa-* и *brāhmaṇa-*, утицају социјалног статуса на стварање евентуалног ривалитета или разлике и томе слично (Laddu 1991, 720; Olivelle 2011, 149). Каснији граматички текстови не помињу овај пример, а у истом контексту наводи се двандва *brāhmaṇa-nāstikam*.³⁴³ Извори након XI века поново користе Патанђалијев пример, што се може сматрати угледањем на узорног претходника (Laddu 1991, 726, 734).

Мегастен такође помиње разлику између *brāhmaṇa-* и *śramaṇa-* аскета (Megasth. 40F *ap.* Strabo 15.1.59sq). Он говори да Βραχμῆνες и такозвани Σαρμῆνες представљају два рода индијских филозофа. Према Мегастену, брахмани су поштованији од щрамана, пошто имају усклађенија учења.³⁴⁴ Затим објашњава како се брахмани нарочито гаје још од зачећа и говори да живе скромно у лугу недалеко од града, проводећи време у тешким мислима и расправама. Щрамана аскете се код Мегастена називају и *Шумобродима* (Υλοβίοι), зато што бораве у шумама и огрћу се лишћем. Веома су поштовани и одговарају на питања краљева о узроцима ствари и помажу им у поштовању божанства. Осим овог сведочанства, Страбон преноси и извештај о постојању аскета по имену Πράμνες, који су супротстављени Брахманима и склони расправама (Strabo 15.1.70).³⁴⁵ Затим се објашњава како постоји више врста тих аскета, од којих неки живе у горама, други у граду или на селу. Термин Πράμνες се такође поситовећује са *śramaṇa-* (Olivelle 2011, 249). У делу *Против Јовинијана* (2.14), Јероним преноси Бардезанов извештај о брахмана и щрамана аскетама. Као што смо показали на више примера у оквиру овог рада,³⁴⁶ велики део

³⁴² Како би се схватила сложеност аскетског система индијских традиција, добро је погледати *Āśramopaniṣat*, где се даје преглед аскетских редова и њихових главних одлика.

³⁴³ Брахман–неверник. Говинд Чандра Панде (Govind Chandra Pande) примећује да се и щрамана аскете некада називају *nāstika-*, ако се наглашава да не припадају теистичкој традицији (Pande 1978, 1).

³⁴⁴ Τοὺς μὲν οὖν Βραχμῆνας εὐδοκιμεῖν μᾶλλον, μᾶλλον γὰρ καὶ ὁμολογεῖν ἐν τοῖς δόγμασιν.

³⁴⁵ Φιλοσόφους τε τοῖς Βραχμῆσιν ἀντιδιαίρουσιν Πράμνας, ἐριστικούς τινας καὶ ἐλεγκτικούς.

³⁴⁶ Овоме смо се нарочито посветили у поглављу 4.3, пишући о Персијанцима и митраистима.

овог Јеронимовог списка представља цитат Порфиријеве расправе *О уздржању*. Другим речима, одељак *Abst.* 4.17.1sqq може се пронаћи и у овом Јеронимовом делу. С обзиром на то да је једноставно установити да је Јероним уградио изванредан број одломака расправе *О уздржању* у свој спис *Против Јовинијана*,³⁴⁷ постојећа претпоставка да је Јероним читао и цитирао Бардезана, а не Порфирија, у потпуности је неоснована.³⁴⁸

Патрик Оливел (Patrick Olivelle) објашњава да је *śramaṇa*- термин важан за аскетску традицију Индије, повезан са кореном *śram*.³⁴⁹ Термин се првобитно односио на различите врсте аскета, односно на оне који се подвргавају *śrama*- подвигу (Olivelle 2011, 154). Од времена Ацоке прераста у назив за аскете које не припадају ведској традицији. У оквиру будистичке и ђаинистичке традиције, *śramaṇa*- постаје уобичајен појам за аскете (Olivelle 1993, 11; 2011, 33, 149; Dutt 1924, 70).³⁵⁰ У монографији о будистичком монаштву, Сукумар Дут (Sukumar Dutt) коментарише важност грчких извора за сазнања о животу аскета и развоју раних монашких заједница. Дут сматра да грчки извештаји имају многе недостатке, али су драгоцени јер се заснивају на запажању (као код Онесикрита и Мегастена),³⁵¹ а притом нису оптерећени теолошким расправама и теоријама о брахманима и шраманима (Dutt 1924, 64).

Податак о пореклу шрамана аскета је, како изгледа, исправан. Шрамани су могли бити из било које групе становништва, што можемо приметити као очигледну разлику у односу на живот брахмана (Dutt 1924, 64; 1962, 49). Када Порфирије говори да су шрамана аскете *λογάδες* (*Abst.* 4. 17. 1), изгледа да наглашава како сами бирају да ступе међу аскете (Olivelle 1993, 58), не да их други бирају за ту улогу.

Abst. 4.17.4–6 Οὐτε δὲ βασιλεύεται Βραχμᾶν οὔτε συντελεῖ τι τοῖς ἄλλοις. Τούτων δὲ οἱ φιλόσοφοι οἱ μὲν ἐν ὄρει οἰκοῦσιν, οἱ δὲ περὶ Γάγγην ποταμόν. Σιτοῦνται δὲ οἱ μὲν ὄρειοι τὴν τε ὀπώραν καὶ γάλα βόειον βοτάναις παγόν, οἱ δὲ περὶ τὸν Γάγγην ἐκ τῆς ὀπώρας, ἢ πολλὴ περὶ τὸν ποταμὸν γεννᾶται. 5. Φέρει δὲ ἡ γῆ σχεδὸν καρπὸν ἀεὶ νέον καὶ μέντοι καὶ τὴν ὄρουζαν πολλήν τε καὶ αὐτόματον, ἣ χρώνται ὅταν τὸ τῆς ὀπώρας ἐπιλείπη. Τὸ δ' ἄλλου τινὸς ἄψασθαι ἢ ὄλως θιγεῖν ἐμψύχου τροφῆς ἴσον [καὶ] τῇ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται. Καὶ τοῦτο αὐτοῖς τὸ δόγμα θρησκευούσι τε τὸ θεῖον καὶ εὐσεβοῦσι περὶ αὐτὸ καθορᾶται. 6. Τὸν τοίνυν χρόνον τῆς ἡμέρας καὶ

4. Брахманом нико не влада, нити он плаћа икакве намете. Од ових индијских филозофа, једни живе на планини, а други крај реке Ганг. Горски брахмани се хране воћем и крављим млеком помешаним са биљем. Брахмани крај Ганга једу воће, које обилно расте уз реку. 5. Земља увек рађа много свежих плодова и дивљег пиринча, којим се хране када нема воћа. Сматра се да је јести нешто друго или дотаћи месну храну једнако најгорој нечистоћи и безбожништву. Кад поштују божанство и указују му почести, може се приметити, чине то у складу са овим правилом. 6. Највећи део дана и ноћи су

³⁴⁷ Неки од других примера су *Adv. Jov.* 2.7 где Јероним преводи *Abst.* 4.21 или *Adv. Jov.* 2.13. где преводи *Abst.* 4.2.

³⁴⁸ Drijvers 1966, 196: There's nothing to show that it was through Porphyry that he (sc. Hieronymus) learnt of it (sc. Indian asceticism).

³⁴⁹ KEWA 3, s.v. śramaṇah, śrāmyati.

³⁵⁰ Реч *mahāśramaṇa*- (велики шрамана) се у будистичкој терминологији користи да означи Буду (Dutt 1962, 49).

³⁵¹ Поред запажања, треба додати и усмене изворе, као код Бардезана.

τῆς νυκτὸς τὸν πλεῖστον εἰς ὕμνους τῶν θεῶν ἀπένειμαν καὶ εὐχάς, ἐκάστου ἰδίαν καλύβην ἔχοντος καὶ ὡς ἐνὶ μάλιστα ἰδιάζοντος. Κοινῇ γὰρ Βραχμᾶνες μένειν οὐκ ἀνέχονται οὐδὲ πολλὰ διαλέγεσθαι ἀλλ' ὅταν τοῦτο συμβῆ, ἀναχωρήσαντες ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας οὐ φθέγγονται, πολλάκις δὲ καὶ νηστεύουσιν.

посветили химнама и молитвама, а свако има своју колибу и, колико је то могуће, највише времена проводи у самоћи. Брахмани не трпе да бораве у заједници, нити да много разговарају, али када се то деси, они се повлаче на дужи период и не проговарају, а често и посте.

Овај пасаж представља део традиције грчко-римског интересовања за живот далеких, егзотичних аскета и такозваних гимнософиста, али и једно од важнијих Порфиријевих оруђа за доказивање исправности вегетаријанства. Сви поменути обичаји брахмана, њихов подвиг и изгарање, треба да укажу читаоцима да је уздржавање од исхране месом пут ка врлини и узвишености. Порфирије овде јасно говори о анахоретском виду монаштва. Колибе које се помињу у овом одломку могу се односити на склоништа предвиђена за боравак лутајућих аскета или аскета који бораве у шумама током кишних доба године. Одвојеност тих станова одговара сазнањима о развоју монаштва у Индији, о чему подробније говоримо у одељку о такозваним саманајима (4.5.1.2). Уздржавање од меса се нарочито истиче у *Манусмрти* у оквиру одељака 5.52–6. Говори се да највише грешни онај ко намерава да своје тело повећа телом других. Ко се храни плодовима и корењем (*phalamūla*-), што је храна аскета (*типуанпа*-), не добија исту награду као особа која се само уздржава од меса. На тај начин сазнајемо да се плодови и коренасто поврће сматрају исхраном типичном за аскете, што се у извесној мери подудара са подацима пренетим код Порфирија. На крају одељака *Мп.* 5.52–6, напомиње се да није забрањено јести месо, али да одрицање од њега доноси велику награду.

4.5.1.2 Саманаји

Abst. 4.17.7–10 Σαμαναῖοι δὲ εἰσὶ μὲν, ὡς ἔφαμεν, λογάδες· ὅταν δὲ μέλλῃ εἰς τὸ τάγμα τις ἐγγράφεσθαι [ἄρχεσθαι], ἀρχόμενος πρόσσεισι τοῖς ἄρχουσι τῆς πόλεως, ὅπου [δ'] ἂν τύχῃ [τῆς πόλεως] ἢ τῆς κώμης, καὶ τῶν κτημάτων ἐξίστα[ν]ται πάσης <τε> τῆς ἄλλης οὐσίας, ξυράμενος δὲ τοῦ σώματος τὰ περιττὰ λαμβάνει στολὴν ἀπεισί τε πρὸς Σαμαναίους, οὔτε πρὸς γυναῖκα οὔτε πρὸς τέκνα, εἰ τύχοι κεκτημένος, ἐπιστροφὴν ἢ τινα λόγον ἔτι ποιούμενος ἢ πρὸς αὐτὸν ὄλως νομίζων. Καὶ τῶν μὲν τέκνων ὁ βασιλεὺς κήδεται, ὅπως ἔχωσι τὰ ἀναγκαῖα, τῆς δὲ γυναικὸς οἱ οἰκεῖοι. 8. Ὁ δὲ βίος τοῖς Σαμαναίοις ἐστὶ τοιοῦτος. Ἐξω τῆς πόλεως διατρίβουσι διημερεύοντες ἐν τοῖς περὶ τοῦ θεοῦ λόγοις,

7. Саманаји се, као што рекох, бирају. Кад неко хоће да се укључи у тај ред, најпре прилази владарима града, у ком год граду или селу да се нађе, и одриче се имовине и свег другог богатства, обрије вишак длаке са тела, облачи столу и придружује се саманајима, а жену и децу, ако их има, не погледа и не обрати им се, не сматрајући да они уопште имају везе са њим. Владар се брине о његовој деци, како би имала све што им је потребно, а о жени се старају рођаци. 8. Саманаји живе на следећи начин. Станују изван града, проводећи дане у размишљањима о богу, а домове и светилишта им је саградио владар. Они

ἔχουσι δὲ οἴκους καὶ τεμένη ὑπὸ τοῦ βασιλέως οἰκοδομηθέντα, ἐν οἷς οἰκονόμοι εἰσὶν ἀπότακτον τι λαμβάνοντες παρὰ τοῦ βασιλέως εἰς τροφήν τῶν συνιόντων. Ἡ δὲ παρασκευὴ γίνεται ὀρύζης καὶ ἄρτων καὶ ὀπώρας καὶ λαχάνων. 9. Καὶ εἰσελθόντων εἰς τὸν οἶκον ὑπὸ σημαίνοντι κώδωνι οἱ <μὲν> μὴ Σαμαναῖοι ἐξίασιν, οἱ δὲ προσεύχονται. Εὐξαμένων δὲ πάλιν διακωδωνίζει[ν] καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκάστῳ τρυβλίον δόντες (δύο γὰρ ἐκ ταύτου οὐκ ἐσθίουσιν) τρέφουσιν αὐτούς τῇ ὀρύζῃ. τῷ δὲ δεομένῳ ποικιλίας προστίθεται τοῦ λαχάνου ἢ τῆς ὀπώρας τι. Τραφέντες δὲ συντόμως ἐπὶ τὰς αὐτῶν διατριβὰς ἐξίασιν. 10. Ἀγύναιοι δ' εἰσὶ πάντες καὶ ἀκτῆμονες, καὶ τοσοῦτον αὐτῶν τε καὶ τῶν Βραχμάνων σέβας ἔχουσιν οἱ ἄλλοι, ὥστε καὶ τὸν βασιλέα ἀφικνεῖσθαι παρ' αὐτούς καὶ ἰκετεύειν εὐξασθαί τε καὶ δεηθῆναι ὑπὲρ τῶν καταλαμβανόντων τὴν χώραν ἢ συμβουλευσαί τὸ πρακτέον.

управљају тим местима, а од владара узимају одређену своту за исхрану питомца. Храна се припрема од пиринча, хлеба, воћа и поврћа. 9. Када, на звук звона, саманаји уђу у кућу, сви који нису саманаји излазе, а ови почињу да се моле. После молитве поново се оглашава звоно, а помоћници дају сваком од њих по зделу (јер двојица не једу из исте посуде) и хране их рижом. Ако се неко ужели промене, добија нешто поврћа или воћа. После обеда се одмах враћају својим пословима. 10. Ниједан саманај нема ни жену ни иметак. Сви остали толико поштују и њих и брахмане, да и краљ одлази код њих и моли их да се помоле и да траже заштиту због државних недаћа или да саветују шта треба чинити.

Порфиријев опис живота ових аскета представља приказ киновијске заједнице монаха, која може да указује на будистичку традицију. Индијско монаштво је у свим традицијама првобитно анахоретско, а до делимичног преласка у киновијски живот дошло је због временских прилика и других доба монсуна – привремена склоништа од кише постала су стална боравишта појединих група монаха (Dutt 1924, 110; 124). Таква склоништа постојала су у све три традиције поменуте у овом раду (Dutt 1962, 53). Прва склоништа биле су келије за по једног монаха, а касније су прерасле у монашке колоније (Dutt 1924, 122–123). Како говори Сукумар Дут, једино се у будистичкој традицији прописује боравак у заједници у периодима монсуна – код брахмана се говори о боравку на једном месту, код ђаинистичких аскета о заједници учитеља и ученика, а код будиста о животу са другим бхикшуима. То је могло довести до организовања манастирске територије, како би монаси заиста могли да буду сами једни са другима (Dutt 1962, 54). Таква места су најпре колоније монаха, а постојале су у градовима и селима, али и у природи. Познати су и случајеви слични ономе што описује Порфирије, када су имућни појединци помагали изградњу таквих колонија, одвајали делове својих имања за живот монаха (Dutt 1962, 57) и на различите начине издржавали ту заједницу (Dutt 1924, 117). Осврћући се на овај опис манастирског живота, Дут тврди да је тешко закључити да ли се прича коју преноси Бардезан односи на рани трећи век наше ере и претпоставља да је треба сместити у ранији период (Dutt 1924, 119–119). Међутим, детаљи о манастирима се не помињу у ранијој грчкој литератури о Индији, као што су подаци сачувани код Страбона или Климента Александријског, који такође пише о будистима (Clem. Alex. *Strom.* 1.15; 3.60). Слика саветовања

краља са мудрацима и аскетама честа је у индијској традицији. Можда у том контексту треба читати и причу о Александровом разговору са гимнософистима (AR 3. 5–6; Stoneman 2019, 297).³⁵²

Abst. 4.18.1–3 Αὐτοὶ δὲ οὕτω πρὸς θάνατον διάκεινται, ὡς τὸν μὲν τοῦ ζῆν χρόνον ὥσπερ ἀναγκαίαν τινὰ τῇ φύσει λειτουργίαν ἀκουσίως ὑπομένειν, σπεύδειν δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολύσαι τῶν σωμάτων. 2. Καὶ πολλάκις, ὅταν εὖ ἔχειν σκήψωνται, μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδὲ ἐξελαύνοντος ἐξίασι τοῦ βίου, προειπόντες μέντοι τοῖς ἄλλοις. Καὶ ἐστὶν οὐδεὶς ὁ κωλύων, ἀλλὰ πάντες αὐτοὺς εὐφαιμονίζοντες πρὸς τοὺς οἰκείους τῶν τεθνηκότων ἐπισκήπτουσί τινα. Οὕτως βεβαίαν καὶ ἀληθεστάτην αὐτοὶ τε καὶ οἱ πολλοὶ ταῖς ψυχαῖς τὴν μετ’ ἀλλήλων εἶναι δίαιταν πεπιστεύκασιν. 3. Οἱ δ’ ἐπειδὴν ὑπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς, πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὑμνούμενοι τελευτῶσιν· ῥᾶον γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι προπέμπουσιν ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστας ἀποδημίας. Καὶ σφὰς μὲν αὐτοὺς δακρύουσιν ἐν τῷ ζῆν διαμένοντας, ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν τὴν ἀθάνατον λῆξιν ἀπολαμβάνοντας.

У читањима овог пасуса неретко се подразумева да се заменица *αὐτοί* са самог почетка односи и на брахмане и на шрамане (Stoneman 1994). Не можемо са потпуном сигурношћу тврдити да није тако, мада на основу устројства пасуса 17. и 18., као и тока приче коју Порфирије излаже можемо сугерисати да су *αὐτοί* само шрамана аскете. Када би прва реченица била издвојена из Порфиријевог приповедања, њена граматичка анализа не би нимало помогла да утврдимо о којој групи монаха се говори. Међутим, с обзиром на то да реченица почиње само са *αὐτοί* дὲ након дугог пасуса посвећеног шраманима, није тешко помислити да се наставља излагање о тој групи.

Тема 18. одељка је однос аскета према смрти и прибегавање самоубиству, што се разликује од других Порфиријевих прича о егзотичним мудрацима, њиховој исхрани, поштовању предачких обичаја и односу према живим бићима. Може бити да Порфирије уводи ову тему како би још једном илустровао како одређени принципи владају у свим аспектима

³⁵² У оквиру овог топоса појављује се и греко-бактријски владар Менандар. Он разговара са мудрацем Нагасеном у будистичком делу *Милиндина питања*, тј. *Милиндапања* (*Milindapañhā*). Краљ Милинда се поистовећује са Менандром I Спаситељем или Менандром II Правичним, у зависности од тога да ли се истраживачи који о пишу о овом дијалогу придржавају тезе о постојању једног или два Менандра (Kubica 2020, 746; 750).

живота индијских аскета, нарочито у оним случајевима када се разликују од назора његове публике или који би могли бити посебно интересантни филозофу Порфиријевог усмерења. И други грчки и римски извори пишу о самоспаљивању индијских мудраца. Можемо поменути два често описивана случаја оваквог самоубиства. То су самоубиство приликом посете индијских амбасадора Августу и смрт Александровог сапутника Калана. Касије Дион и Страбон описују индијску посету Августу и необичне дарове које су посланици са собом довели.³⁵³ У оквиру овог описа, Касије помиње човека по имену Ζάρμαρος и објашњава да је предао тело ватри, било због старости и по предачком обичају, било ὑπὸ φιλοτιμίας као припадник рода индијских мудраца (Dio. Cass. 54.9.6–10.). Страбон препричава сусрет Николаја из Дамаска и индијских легата на путу Августу, дајући слична обавештења као и Касије (Nic. Dam. 91F *ap.* Strabo 15.1.73). Више аутора, попут Страбона и Елијана, помиње Александровог сапутника Калана. Описују га као индијског мудраца који је пратио Александра и ван граница Индије, као што индијски мудраци путују уз своје владаре као саветници. Његова смрт описује се на више начина, али се извори слажу да је одлучио да буде спаљен након што се разболео (Strabo 15.1.68; Ael. VH. 5.6). Страбон преноси Мегастенову примедбу о обичају спаљивања у Индији (Strabo 15.1.68). Мегастен тврди да то није обичај филозофа, али да постоје људи који се повређују и извршавају самоубиство на различите начине, између осталог и ватром. Мегастен сматра да то чине људи необуздане нарави, као што је био и Калан (ἄκόλαστος). Истраживања индијских традиција и њиховог односа према самоубиству показују да Мегастенове тврдње добро сажимају становишта према суициду међу индијским аскетама. Слично ономе што видимо у описима Каланове смрти, брахманима се дозвољава самоубиство у случају болести, али се самоубиство ватром прописује као један облик казне за брахманоубице (Mn. 11.73–74). Неке групе аскета ђаинистичке традиције имају много начина самоубиства, сасвим неповезаног са болешћу, док се код других самоубиство уопште не примењује (Stoneman 1994, 506; 2016, 262).

Након што смо прегледали материјал о индијским аскетама код Порфирија и осврнули се на исту тему у делима старијих грчких аутора, јасно нам је да се наши извори слажу у томе да постоје брахмани, који потичу из истог рода. Све остале, како изгледа, називају щрамана аскетама. Одређење тог термина представља проблем истраживачима индијског аскетизма, као и истраживачима грчко-римске етно- и историографије. Када се говори о подацима сачуваним код Порфирија, могуће је претпоставити да се опис щрамана аскета односи на будистичке монахе.

4.5.2 Вода искушења и андрогина статуа

Иако су сачувани малобројни фрагменти дела *О Стиги*, можемо бити сигурни да је једна од основних тема тог дела била моћ те реке да казни кривоклетнике, односно оне који су се лажно заклели над њеном водом. Уз то, Порфирије у више наврата илуструје легенду о моћи Стигине воде да продре кроз све судове, осим оних од рога (Styg. 374F).³⁵⁴ Фрагмент 376

³⁵³ Помињу се тигрови и дечак рођен без руку.

³⁵⁴ Овоме посвећујемо нарочиту пажњу у поглављу 4.4.1, где се говори о скитском једнорогу.

Порфиријевог списа *О Стиги* садржи два фрагмента Бардезановог дела о Индији и односи се на моћ неких вода да укажу на скривену кривицу.³⁵⁵ На основу Порфиријевих примедби у фрагменту 376 може се претпоставити да је његов обичај да наводи своје изворе и да их прецизно цитира сачувао одломке Бардезановог дела у готово изворном стању (Ramelli 2009, 91). Порфиријево настојање да пренесе Бардезанов извештај од речи до речи и да више пута напомене да се ради о Бардезановом опису разговора са посланицима говори у прилог исправности прве хипотезе овог рада, односно да Порфирије верује како преноси истините податке. Порфиријев поступак у делу *О Стиги* слаже се са његовим речима са почетка *Наука из пророчанстава*, где се куне како није мењао садржај пророчанстава о којима пише (*Phil. orac.* 303F). Међутим, не треба заборавити да је непознато да ли је дело које Порфирије цитира оригинално било на грчком или на сиријском језику. Уколико је првобитно састављено на сиријском, може бити да Порфирије наводи сопствени превод Бардезанових речи или превод Бардезанових ученика са сиријског на грчки (Drijvers 1966, 189).

Styg. 376F.2–24 Ἰνδοί οἱ ἐπὶ τῆς βασιλείας τῆς Ἀντωνίνου τοῦ ἐξ Ἑμίσιων ἐν τῇ Συρίᾳ {ἀφικομένου} Βαρδισάνη τῷ ἐκ τῆς Μεσοποταμίας εἰς λόγους ἀφικόμενοι, ἐξηγήσαντο, ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν, εἶναι τινα λίμνην ἔτι καὶ νῦν παρ' Ἰνδοῖς δοκιμαστήριον λεγομένην, εἰς ἣν, ἂν τις τῶν Ἰνδῶν αἰτίαν ἔχων τινὸς ἀμαρτίας ἀρνήται, <εἰσάγεται>. τῶν δὲ Βραχμάνων τινὲς δοκιμάζουσιν αὐτὸν τοῦτον τὸν τρόπον. πυνθάνονται τοῦ ἀνθρώπου, εἰ θέλει διὰ τοῦ ὕδατος γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν, καὶ μὴ θέλοντα μὲν ὡς ὑπεύθυνον ἀποπέμπουσι τὴν δίκην ἀποτίσσοντα· παραδεχόμενον δὲ τὴν βάσανον εἰσάγουσι μετὰ τῶν κατηγορῶν· καταβαίνουσι γὰρ καὶ οὗτοι εἰς τὸ ὕδωρ, δοκιμασθησόμενοι μὴ συκοφαντῶσι. διέρχονται τοῖνυν οἱ ἐπιβαίνοντες τοῦ ὕδατος εἰς ἕτερον μέρος τῆς λίμνης· τὸ βάθος δ' ἐστὶν ἄχρι τῶν γονάτων παντὸς ὁτουοῦν εἰς αὐτὴν ἐπιβάντος. ὅταν δ' <ὁ> κατηγορούμενος ἐπιβῆ, ἀναμάρτητος μὲν ὢν, ἀδεῶς διέρχεται ἄχρι τῶν γονάτων ἔχων τὸ ὕδωρ· ἀμαρτῶν δὲ ὀλίγον προβάς βαπτίζεται μέχρι κεφαλῆς. οἱ δὲ Βραχμάνες ἀνασπῶντες αὐτὸν ἐκ τοῦ ὕδατος παραδιδόασιν τοῖς ἐνάγουσι ζῶντα καὶ

Индијци који су говорили са Бардезаном из Месопотамије, у време владавине Антонина, оног који је дошао из сиријске Емесе, испричаше, како је Бардезан записао, да још и сад код Индијаца постоји некакво језеро, које се назива језером искушења. Кад неки Индијац пориче своју кривицу за какав преступ, уводе га у то језеро. Неки од брахмана га кушају тако што га питају жели ли буде искушан водом. Уколико не жели, они га отпуштају као кривца, да буде кажњен. Онога ко прихвати овај тест брахмани уводе у воду међу тужиоце. И тужиоци улазе у воду, како би и они били проверени да га не окриве лажно. Онда сви који су ушли одлазе до другог краја језера. Сваком ко уђе у њега, дубоко је до колена. Када оптужени ступи у језеро, уколико је невин, може да хода без страха, јер му је вода до колена. Али, ако је крив, чим закорачи, потапа се преко главе. Брахмани га извлаче из воде и живог предају извршитељима и захтевају да се преваспита

³⁵⁵ Бројеви 374 и 376 односе се на место овог фрагмента у Смитовој збирци Порфиријевих фрагмената из 1993. године, не на место у оквиру дела *О Стиги*. У издању овог трактата из 2006. године, фрагменту 374 додељује се број 5, а фрагменту 376 број 7.

ἀξιοῦσι παιδευθῆναι χωρίς θανατικῆς καταδίκης. без смртне пресуде. То се ретко дешава, јер γίγνεσθαι δὲ τοῦτο σπανίως τῷ μηδένα τολμᾶν се, због суда водом, нико не усуђује да ἀρνεῖσθαι τὸ ἀμάρτημα διὰ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος порекне кривицу. Ако су преступи γιγνόμενον ἔλεγχον. ἐκουσίων τοίνυν почињени намерно, ова вода представља ἀμαρτημάτων δοκιμαστήριον Ἰνδοῦς τοῦτ' ἔχειν такву проверу за Индијце. τὸ ὕδωρ.

Елагабалово име било је Марко Аурелије Антонин и био је пореклом из Емесе у Сирији. Због тога нема сумње у датирање овог посланства у период између 218. и 222. године (Castelletti, 2006, 246). Први фрагмент Бардезановог разговора са амбасадорима односи се на зденац кушања или воду истине, мотив који се преноси на више места у грчкој литератури. Према ономе што преноси Порфирије, такав зденац служи да се утврди кривица када се сумња на намеран преступ. У води се, поред оптуженог, налазе и тужиоци, како не би износили лажне оптужбе, као и брахмани, који представљају судије у оваквим приликама. Примедба да се овакво суђење ретко одржава може да нам укаже на његову легендарну основу – поступак је познат из предања, али се не зна за његову стварну примену. Објашњење да кривци признају дело због страха од потапања изгледа као покушај рационализације неподударности између предања и искуства.

Други грчки аутори помињу сличну појаву, али се њихови извештаји у великој мери разликују. То указује на различите изворе, али и на распрострањеност предања и веродостојност њихових исказа – када бисмо на свим местима налазили исту варијанту легенде, могли бисмо да закључимо да се ради о једном извору, од ког бисмо у потпуности зависили у погледу веродостојности. Филострат говори о кладенцу кушње (φρέαρ ἐλέγχου), чија вода исијава плаву светлост. Када сунце сија на тај кладенац, светлост се прелама у дугиним бојама. Та вода је за Индијце ἀπόρρητον, и не сме се пити нити захватати. Недалеко одатле налази се јама са ватром тамних пламенова, који никада не допиру изнад ивица јаме. Филострат назива ту ватру ватром опроштаја (πῦρ ζυγνώμης), и говори да нема мирис и не ствара дим. Индијци се чисте од нехотичних грешака на месту са ватром опроштаја и кладенцем кушње (Philostr. VA. 3.14). Дион Хризостом кратко говори о врлини брахмана и помиње извор истине. Ко се напије воде са тог извора, не може да говори лажи (Dio Chrys. Or. 35.22).³⁵⁶

Styg. 376F.25–64 ἀκουσίων δὲ ὁμοῦ καὶ Постоји и други вид искушавања, било да су ἐκουσίων καὶ ὅλως ὀρθοῦ βίου ἕτερον εἶναι, περὶ преступи намерни или не, или да се просуђује οὗ ὁ Варδισάνης τάδε γράφει· θήσω γὰρ исправност живота уопште. О томе Бардезан τάχεινου κατὰ λέξιν· ἔλεγον δὲ καὶ σπῆλαιον пише следеће. Дословце ћу навести његове εἶναι αὐτόματον, μέγα, ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ речи: „Говорили су да постоји и природна σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς, ἐν ᾧ σπηλαιῶ ἐστὶν пећина, велика, на веома високој планини,

³⁵⁶ У раду из 2016. године, Ричард Стоунман примерима илуструје грчко интересовање за правду Индијаца, као део њиховог интереса за правду и државно устројство далеких народа (Stoneman 2016, 251sqq).

ἀνδριάς, ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἐστὼς ὀρθός, ἔχων τὰς χεῖρας ἠπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ· καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὀψεως αὐτοῦ ἐστὶν ἀνδρικόν, τὸ δ' εὐώνυμον θηλυκόν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ βραχίον ὁ δεξιὸς καὶ ὁ δεξιὸς ποῦς καὶ ὅλον τὸ μέρος ἀρσενικόν καὶ τὸ εὐώνυμον θηλικόν, ὡς ἰδόντα τινὰ ἐκπλαγῆναι τὴν σύγκρασιν, πῶς ἀδιαιρέτως ἐστὶν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα <τῆνδε> τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἐνὶ σώματι, ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι γεγλυφθαι περὶ τὸν μαζὸν τὸν δεξιὸν ἥλιον καὶ περὶ τὸν ἀριστερόν σελήνην καὶ κατὰ τῶν δύο βραχιόνων *** τέχνη γεγλυφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμοὺς καὶ ὠκεανὸν καὶ φυτὰ καὶ ζῶα καὶ ἀπλῶς ὅσα ἔστι. τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδωκέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὀπηνίκα τὸν κόσμον ἔκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχη παράδειγμα. ἐξήτασα δὲ (φησὶ) ποίας ἔστιν ὕλης, καὶ διεβεβαιούτο ὁ Σανδάλης, ἐμαρτύρουν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ ἄλλοι, μηδένα εἰδέναι, ποίας ὕλης ἐστὶν ὁ ἀνδριάς ἐκεῖνος· οὔτε γὰρ χρύσεός ἐστιν οὔτε ἀργύρεος οὔτε χάλκεος οὔτε λίθινος οὔτε ἄλλης ὕλης, ἀλλὰ μάλλον παραπλήσιος ἐστὶ ξύλῳ στερροτάτῳ καὶ ἀσηπτοτάτῳ· μὴ εἶναι δὲ ξύλον. προσετίθεσαν δὲ λέγοντες, ὅτι τῶν βασιλέων τις ἠθέλησεν ἀφελέσθαι τρίχα ἐκ τῶν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ αἷμα ρεῦσαι καὶ φοβηθῆναι τὸν βασιλέα ἐκεῖνον, ὡς μόλις εὐξαμένων τῶν Βραχμάνων ἀνακτήσασθαι ἑαυτόν, ἐπὶ δὲ τῇ κεφαλῇ τούτου λέγουσι θεοῦ ἄγαλμα εἶναι ὡς ἐπὶ θρόνου τινὸς καθήμενον. λέγουσιν δὲ καὶ ἐν τοῖς καύμασιν ἰδροῦν ὅλον τὸν ἀνδριάντα τοῦτον καὶ ριπίζεσθαι ὑπὸ τῶν Βραχμάνων καὶ παυέσθαι τοὺς ἰδρώτας· καὶ εἰ μὴ ριπίζοιεν, πολὺν φέρειν ἰδρώτα, ὡς βρέχεσθαι τὴν περὶ αὐτὸν γῆν.

готово у средини земље. У тој пећини се налази статуа. Процењују да је висока десет или дванаест лаката, стоји усправно, руку раширених у облику крста. Десни део њеног лика је мушки, а леви женски. Исто тако, десна рука и десна нога, па и читав бок су мушки, а леви женски, тако да би се неко, угледавши тај спој, изненадио, како је неразлучиво видети ту различитост двеју страна у једном телу. Кажу да је на том кипу, на десној страни груди, урезано сунце, а са леве месец и испод оба рамена *** урезан број анђела и све што постоји у космосу, тј небо, планине, море и реке, океан, биљке и животиње, и једном речју, све што постоји. Кажу да је тај кип бог подарио сину, кад је саздао космос, како би имао образац пред очима. Испитао сам, каже Сандал, од каквог је материјала, и утврдио, а и остали су му посведочили, да нико не зна од каквог је материјала тај кип. Није златан, нити сребрн, а ни бронзан. Није камен, а ни од каквог другог материјала, већ је веома налик дрвету, изузетно чврстом и непропадљивом. Али ипак није дрво. Додали су још и да је неки од краљева пожелео да узме једну од длака са врата те статуе, кад потече крв и уплаши тог краља, тако да су брахмани једва молитвом постигли да се поврати, а кажу да му је на глави лик бога како седи на некаквом трону. Кажу и да се тај кип зноји кад су врућине и да га брахмани тада хладе, те му се зауставља зној. А ако га не би хладили, страшно би се знојио, тако да се земља око њега натапа.

Пре него што почиње да говори другој легенди о води кушања, Порфирије се задржава на опису култа бога у пећини. Овај опис представља почетак другог Бардезановог фрагмента у делу *О Стиги*. Најпре се напомиње да се пећина налази у врло високој планини, која је *σχεδὸν*

κατὰ μέσον τῆς γῆς. Овакво смештање планине показује да се у овој причи вероватно спомиње пупак света. Захваљујући томе, читалац од почетка може да очекује да извештај који следи треба читати кроз густ слој легенде. Порфирије затим преноси детаље Бардезановог разговора са индијским посланицима о култној статуи божанства из пећине. Значајан део пренетих података подудар се са сазнањима и сведочанствима о Шивином (*Śiva-*) култу, а нарочито о иконографији Шиве Ардханаришваре (Yadav 2001, 14). Ардханаришвара (*Ardhanārīśvara-*) представља један од Шивиних кулtnих и иконографских облика, који подразумева да се овај бог приказује заједно са Парвати, и то у оквиру једног тела (Stutley 2019, s. v. *Ardhanārīśvara-*). То је и суштина назива овог Шивиног облика – *ardha-nārī-īśvara-*, пола-жена-господ.³⁵⁷ Сматра се да је Шива Ардханаришвара древна представа овог божанства, која изражава његов благи (*saumya-*) и спокојни (*śānta-*) аспект (Yadav 2001, 19).

Поштовање божанства у пећини познато је у шиваистичкој традицији, о чему сведоче проналасци оваквих светилишта, попут оних у пећинама Махараштре (Castelletti 2006, 248). Када се говори о опису статуе, можемо истаћи више подударности са познатим иконографским типовима Ардханаришваре. Жоаким Лакрос (Joachim Lacrosse) и Кристијано Кастелети сматрају да висина од десет или дванаест лаката није невероватна, уколико је у питању статуа у стојећем положају (Lacrosse 2002, 44; Castelletti 2006, 254) и верују да такав податак говори о прецизности Бардезановог сведочанства.³⁵⁸ Десна страна Ардханаришваре је мушка, односно Шивина и украшена је елементима попут пирамидалне круне од плетеница по имену ђатамукута (*jaṭāmukuṭa-*), грудног украса јађњопавита (*yajñopavita-*) и других украсних елемената. Тело треба да буде црвене боје. Лева страна је женска. Треба да има једну дојку и да буде зелене боје или тамне коже (Yadav 2001, 20).

Пре него што почнемо да разматрамо опис руку статуе, можемо поменути да се израз ἔχων τὰς χεῖρας ἠπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ налази у средишту расправе истраживача између читања овог одломка у светлу хришћанске интерпретације и тражења иконографског објашњења у приказима Ардханаришваре. У монографији о Бардезану из Едесе, Иларија Рамели (Ilaria Ramelli) нарочито се посвећује тумачењу овог мотива у Порфиријевом извештају. Рамели сматра да је прича о статуи добила коначан облик у калулу хришћанства и неоплатонизма – с обзиром на то да наглашава како Порфирије *verbatim* преноси Бардезанове речи и сматра овај фрагмент изразито веродостојним, Рамели приписује и хришћанску и неоплатоничку интерпретацију Бардезану, не Порфирију (Ramelli 2009, 93). Када се говори о положају руку статуе, Рамели верује да у тексту видимо овакву интерпретацију речи амбасадора – посланици су на изврстан начин описивали руке статуе, а Бардезан је то пренео (и схватио) као облик крста. Према тумачењу Иларије Рамели, руке у Бардезановом извештају су раширене у облик крста, попут статуе Христа Спаситеља на Корковаду. У складу са овим виђењем, како верује Рамели, таква слика је Бардезану представљала подлогу за исказивање сопствених христолошких мисли и приказивање Ардханаришваре као Христа-Логоса, који положајем тела

³⁵⁷ Види KEWA 1, s. v. *ardhaḥ*, *īśvaraḥ*; KEWA 2, s. v. *nā*;

³⁵⁸ Детаљни подаци о величини статуа, као и упутства за израчунавање њихових димензија у светилиштима могу се наћи у Sthapati 2002, 235sqq.

указује на распеће и помирење читавог космоса (Ramelli 2009, 96). У прилог овом тумачењу наводе се други познати елементи Бардезановог учења, у којима се с говори о космолошком значењу крста, а свет се представља као тело Христово (Ramelli 2009, 96–97). Рамели сматра да је Бардезан од саговорника добио податке о иконографским елементима Ардханаришцваре и Буде Ваироћане (*vairocana-*), а затим их спојио у опис статуе Христа-Логоса (Ramelli 2009, 100).

Коментар Кристијана Кастелетија на фрагмент 376 дела *О Стиги* може да се представи као пример другачијег правца тумачења слике о статуи. Кастелети сматра да се не ради о ширењу руку, већ о укрштању, савијању или другачијем постављању у облик крста, с обзиром на то да овај тип статуе може имати више од једног пара руку. Поред тога, Кастелети предлаже да се реч *χεῖρας* може разумети и као шака, што значи да одговор на проблем крста можда може да се потражи у прописаним положајима шака код Ардханаришцваре (Castelletti 2006, 255). Ардханаришцвара се најчешће приказује са три руке, односно једном са женске и две са мушке стране, али су познати и типови са две, четири или осам руку (Yadav 2001, 20–21). Руке и шаке Шциве и Парвати могу да се налазе у више положаја (*mudrā-*),³⁵⁹ као што су катјаваламбита- (*katyavalambita-*), абхаја- (*abhaya-*), варада- (*varada-*) или ћинмудра (*cin-*) (Yadav 2001, 21).³⁶⁰ Осим прописаних положаја, у рукама статуе могу се наћи и атрибути Шциве и Парвати, као што су секира, копље, трозубац, огледало, цвет или птица. Тело ове статуе налази се у три типична положаја. Фигура може бити усправљена, док јој централна линија пролази са десне стране пупка (положај *abhaṅga-*). У пози три савијања (*tribhaṅga-*) централна линија пролази кроз једну од зеница, средину груди и лево или десно од пупка. Ноге и торзо су померени лево или десно од кукова. Положај *atibhaṅga-* је наглашенија варијанта позе три савијања (Yadav 2001, 22).

Након кратког прегледа иконографских аспеката Ардханаришцваре, постаје очигледније да је сваки покушај да се Бардезанов опис повеже само са једним типом овакве статуе осуђен на неуспех. Разноликост могућих украса и атрибута, положаја руку или тела дозвољава веома велики број варијација у којима би неко могао да препозна или не препозна облик крста. Осим тога, не смемо заборавити да немамо никакве показатеље о ономе што се говорило приликом сусрета са амбасадорима, односно о томе какав опис је Бардезан слушао и како га је могао разумети. Без обзира на то, можемо размотрити питање хришћанске интерпретације положаја руку. Ако говоримо искључиво о Бардезановом покушају да у опису статуе прикаже своју христолошку мисао, у други план стављамо могућност да су посланици говорили о положају руку налик на крст. Уколико погледамо неке од примера Ардханаришцваре, приметимо да постоји више случајева у којима руке стоје раширено са обе стране тела, без обзира на његов положај. С обзиром на то да је Бардезан хришћанин, не треба се чудити што је тај положај руку упоредио са крстом. То не мора да представља његов покушај да Ардханаришцвару представи

³⁵⁹ Илустрације и описи се могу видети у Sthapati 2002, 81sqq.

³⁶⁰ Катјаваламбита је положај у коме рука опуштено лежи на левом бедру фигуре (Stutley 2019, s. v. *katyavalambitamudrā*). Абхајамудра је положај руке у коме је отворен длан окренут посматрачу, а прсти показују навише (Stutley 2019, s. v. *abhayamudrā*). Варадамудра подразумева спуштену руку, длана окренутог према посматрачу, са прстима који показују на доле (Stutley 2019, s. v. *varadamudrā*), Ћинмудра представља положај шаке у коме кажипрст и палац чине круг, док су остали прсти отворени (Stutley 2019, s. v. *cinmudrā*).

као Христа-Логоса, већ може бити поређење које је аутору било најприродније због своје препознатљивости. У монографији Ните Јадав (Neeta Yadav) можемо пронаћи више таквих примера. Ваља споменути неколико фотографија четвороруких статуа, код којих су горње две руке раширене у пози која није далеко од наше слике Христа Спаситеља са Корковада (Yadav 2001, ил. 17, 23, 26, 28, 29, 33, 49, 51). Не можемо тврдити да су Бардезану говорили управо о таквој статуи, али нам постојање таквих фигура казује да не треба одбацити могућност да је Бардезан, на начин који је био близак њему и многим читаоцима, покушавао да пренесе оно што је сазнао, не да у целости измени значење сведочанстава својих саговорника. Супротна претпоставка би подразумевала да је Бардезан свесно предао искварену верзију разговора, као и да Порфирије, иако велики познавалац и критичар хришћанства, није уочио христолошке импликације овог описа.

Не треба занемарити препознавање могућих паралела између Бардезановог описа и иконографије Буде Ваироћане. Сlike урезане по телу статуе, њихово значење и обичај аскета да се окупљају и тумаче их не подудара се са иконографијом познатих Ардханаришчвара. Због тога се говори о могућности да је Бардезан слушао о такозваном космичком Буди и да је податке о различитим врстама статуа пренео у оквиру једне екфразе (Ramelli 2009, 100; Castelletti 2006, 262). Приликом помињања ове могућности мисли се на статуе Ваироћане попут оне која се чува у Фрировој галерији Смитсонијан института.³⁶¹ То је кинеска скулптура из шестог века. Одора те фигуре покривена је многобројним сценама, од којих се неке тумаче као елементи космоса и сцене из Будиног живота (Castelletti 2006, 257–259).

Енигматично помињање бога оца и његовог сина, коме се слике на телу божанства дају као парадигма, тумачи се као утицај платонизма на Бардезаново разумевање добијених података. Кастелети и Рамели се у основним цртама слажу да се у овом делу описа примећује утицај *Тимаја*, уз значајну улогу хришћанске интерпретације приче амбасадора (Castelletti 2006, 262–263; Ramelli 2009, 101–105). Нисмо у могућности да подробније говоримо о том делу Бардезановог извештаја.

Последњи део приче о статуи односи се на материјал од ког је сачињена и чудесне појаве у вези са њом. Набрајање материјала од којих статуа није направљена може бити приповедачки поступак, којим се статуа показује још чудеснијом (Castelletti 2006, 263). Веровање да се статуа зноји или крвари могу се посматрати скупа, као елементи веровања у њене натприродне моћи, што се може објаснити њеним непосредним повезивањем са божанством (Castelletti 2006, 264). Код Филострата, уз поменути опис чаробног кладенца и ватре опроштаја, помињу се и две црне стене. Оне омогућавају управљање временом, тако што једна доноси ветар, а друга кишу. Филострат говори и о бројним статуама индијских, египатских и грчких божанстава, које се налазе на врху планине, у пупку света (Philostr. VA 3. 14). Необична епизода са краљем који се усудио да узме влас са врата статуе, а потом изгубио разум, може се такође сматрати причом о чудесним моћима статуе. Међутим, помињање божанства на трону и на глави доводи до извесних тешкоћа приликом читања – тешко је разумети да ли се ради о глави статуе или о

³⁶¹ На страници Смитсонијан института могуће је погледати интерактивни тродимензионални приказ ове статуе, путем линка <https://asia.si.edu/research/cosmic-buddha/> и <https://asia.si.edu/cosmic-buddha/>.

краљевој глави, нарочито зато што та слика изгледа неповезано са причом о краљевом преступу. Уколико очекујемо да се настави легенда о краљу, можемо помислити да се божанство налази на његовој глави. Када посматрамо изјаву о глави независно од приче о краљу, видимо да се она односи на екфразу статуе. У иконографији Шиве заиста постоји божанство на његовој глави, уплетено у круну косе. То је богиња-река Ганга (Yadav 2001, 26; Castelletti 2006, 264). Није јасно зашто се тај иконографски елемент помиње унутар приче о краљу.³⁶²

С обзиром на то да се у оквиру дела *О Стиги* Порфирије труди да пронађе примере воде која може да казни или укаже на кривицу, видимо да укључивање подробног описа статуе није мотивисано садржајем дела. Можемо претпоставити да се ради о Порфиријевој жељи да пренесе необична и егзотична сазнања када до њих дође, иако нису у непосредној вези са темом његовог текста (Lacrosse 2002, 52).

Styg. 376F.65–98 ἐνδοτέρω δὲ αὐτοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ μετὰ πολὺ διάστημα εἶναι σκότος, ἔνθα μετὰ λαμπάδων εἰσέρχονται οἱ βουλόμενοι καὶ εὐρίσκουσι θύραν τινὰ· ἐξ ἧς θύρας προέρχεται ὕδωρ καὶ λιμνάζει περὶ τὰ τελευταῖα τοῦ σπηλαίου· καὶ ὡς δοκιμάζοντες ἑαυτοὺς εἰσέρχονται διὰ τῆς θύρας ἐκείνης· καὶ ὅσοι εἰσὶ καθαροὶ ἀπὸ τῆς φαυλότητος τοῦ βίου, εἰσέρχονται ἀνεμποδίστως εὐρυνομένης τῆς θύρας, καὶ εὐρίσκουσι πηγὴν μεγίστην ὕδατος πάνυ διαυγεστάτου καὶ ποτιμωτάτου, ἐξ ἧς τί ὕδωρ ἐκεῖνο προέρχεται· οἱ δὲ ἐν καταγνώσει ὄντες πολὺ θλίβουσιν εἰσελθεῖν διὰ τῆς θύρας ἐκείνης καὶ οὐ δύνανται στενουμένης αὐτοῖς· οἵτινες βιαζόμενοι ἐξομολογοῦνται ἐπὶ τῶν ἐτέρων εἴ τι ἤμαρτον, <καὶ> δέησιν ποιοῦνται, ἵνα οἱ λοιποὶ εὐξωνται περὶ αὐτῶν, καὶ νηστεύουσι χρόνον τινὰ ἰκανόν· ἐκεῖ φησιν εἰρηκέναι <τοὺς> περὶ τὸν Σανδάλην συναγεσθαι τοὺς Βραχμᾶνας ἡμέρᾳ μὲν τινι τεταγμένη· ἀλλὰ εἶναι μὲν τινὰς ἐκεῖ ἔχοντας τὴν διατριβήν, τοὺς δὲ ἀλλαχόθεν συνιέναι θέρους ὄρα καὶ περὶ τὸ φθινόπωρον πλεοναζούσης τῆς ὀπώρας ἐπὶ τε τὴν θεάν τοῦ ἀνδριάντος καὶ ἐπὶ τὸ ἀλλήλοις συμμῖζαι καὶ εἰς τὸ πεῖραν ἑαυτῶν λαβεῖν, εἰ δύνανται εἰσελθεῖν διὰ τῆς εἰρημένης θύρας· γίγνεσθαι δὲ ἐκεῖ ζητήσεις λέγουσι περὶ τῆς

Дубље у пећини од тог кипа, на великој удаљености, влада тама. Ко жели, тамо одлази са бакљама и налази некаква врата. Из тих врата истиче вода и скупља се у језеро на крају пећине. Људи улазе у језеро кроз та врата, како би се искушали. Чисти од покварености живота улазе без препрека, кроз раширена врата, и налазе велики извор из ког тече врло прозачна и свежа вода. Они који су за нешто криви веома се тешко провлаче кроз та врата и не могу да уђу, јер се пред њима отвор сужава. Тако приморани, они признају и за друге ствари, ако су шта згрешили, помоле се, да би се и остали за њих молили и посте дуже време. Тамо, каже, рекли су они који су били са Сандалом да брахмани ћуте током неког одређеног дана. Међутим, каже да постоје једни који проводе време крај статуе, а да се други, из других места, у лето и на јесен, када има највише плодова, скупљају да би видели тај кип, ради међусобног сусретања и да би се искушали, могу ли проћи кроз поменута врата. Кажу да се тамо одвијају и испитивања о знаковима на телу кипа. Није

³⁶² Тумачења са снажним стремљењем платонизму и платоничкој интерпретацији сматрају да је то νοῦς (Ramelli 2009, 107).

ἐν τῷ σώματι ἐκείνῳ γλυφῆς. οὐδὲ γὰρ ἔστι ραδίως πάσῃ τῇ ἀνατυπώσει ἐπιστῆσαι διὰ τε τὸ πολλὰ εἶναι καὶ διὰ τὸ μὴ πάντα τὰ ζῶα καὶ φυτὰ ἐν πάσῃ χώρᾳ ὑπάρχειν. ἃ μὲν οὖν Ἴνδοι ἱστοροῦσι περὶ τοῦ παρ' αὐτοῖς δοκιμαστηρίου ὕδατος, ἔστι ταῦτα. οἶμαι δὲ τοῦτου καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα μεμνήσθαι τοῦ ὕδατος, τοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ λέγω. γράφων γὰρ τοῖς Βράχμασιν ὄρκον τινὰ ὁμνύει· Ὁὐ μὰ τὸ Ταντάλειον ὕδωρ, οὔ με ἐμνήσατε'. οἶμαι γὰρ Ταντάλου λέγειν τοῦτο διὰ τὸ ἀεὶ τῇ προσδοκίᾳ κολάζειν τοὺς ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἐσπουδακότας κάκ τούτου ποτὸν ἀρύσασθαι.

лако установити читаву слику, јер има много делова, али и зато што не постоје све животиње и биљке у свакој земљи. То је оно што Индијци говоре о овом суду воде у својој земљи. Мислим да и Аполоније из Тијане помиње ту воду, ову у пећини, хоћу рећи. Јер он пише да код брахмана нека заклетва гласи: „Танталове ми воде, којом сте ме посветили!“ Мислим да је назива Танталовом јер увек кажњава ишчекивањем оне који су намерни да уђу у њу и да попију гутљај.

Након описа статуе, Порфирије даје кратко објашњење друге легенде о води истине, која се не односи само на преступе, већ и на исправност живота. Прича о оваквој провери инспирисала је, како изгледа, Ахила Тација за једну епизоду у роману *Леукипа и Клитофонт*, где се наводи да је вода провере заправо Стига (Ach. Tat. 7.12–14). Порфирије не именује воду у пећини, али је јасно да је асоцира са легендом о Стиги и кажњавању кривоклетника. Помињање Аполонија из Тијане и Танталове воде нарочито је занимљиво – могуће је утврдити да се овај цитат не односи на Филостратов *Живот Аполонија из Тијане*, иако и тамо постоји прича о води истине. То значи да Порфирије цитира неко од изгубљених дела Аполонија из Тијане. У овом одломку Бардезанов саговорник се назива Сандалом. Као и у случају Дандамиса, не можемо много сазнати на основу његовог имена. С обзиром на то да Бардезан најпре даје подробне описе брахмана и шрамана, а затим, по неким тумачењима, говори о иконографским елементима шиваистичке и будистичке традиције, можемо претпоставити да су посланство чинили представници брахмана и шрамана аскета. Ово изгледа вероватно када се сетимо да су и друга индијска посланства у Рим сачињавали представници више групација (De Beauvoir Prieux 1862). Уколико је тако, не треба се питати да ли је вођа посланства био Сандал или Дандамис, нити веровати да је у питању иста особа (Ramelli 2006, 110). Могуће је претпоставити да су именовани саговорници били чланови посланства у коме није учествовала само једна група амбасадора.

4.5.3 Легенда о дрекавцу

Abst. 3.4.5 Ἡ δ' Ἰνδικὴ ὕαινα, ἣν κοροκότταν οἱ ἐπιχώριοι καλοῦσι, καὶ ἄνευ διδασκάλου οὕτω φθέγγεται ἀνθρωπικῶς, ὡς καὶ ἐπιφοιτᾶν ταῖς οἰκίαις καὶ καλεῖν ὃν <ἄν> ἴδη εὐχειρώτων αὐτῇ, καὶ μιμεῖται γὰρ τοῦ φίλτατου καὶ ᾧ ἄν πάντως ὑπακούσειεν ὁ κληθεὶς τὸ φθέγμα· ὡς καίπερ εἰδότες τοὺς Ἰνδοὺς διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐξαπατάσθαι καὶ ἀναλίσκεσθαι ἐξιόντας τε καὶ πρὸς τὸ φθέγμα ὑπακούοντας.

Индијска хијена, коју локално становништво зове корокота, и без учитеља говори толико налик човеку, да посећује њихове куће и позива оног ко јој изгледа најслабије и опонаша његовог најмилијег, или уопште оног коме би се жртва одазвала. Иако Индијци то знају, због сличности гласа успева да их превари и закоље кад излазе и одазивају се на позив.

Један од аргумената присталица исхране месом је, како сазнајемо од Порфирија, био и да се животиње смеју јести зато што немају λόγος. Како би оповргао ову тврдњу, Порфирије наводи више необичних случајева из старине, у којима животиње показују способност говора или изузетну сналажљивост. Међу таквим причама налазимо и ову легенду о лукавству хијене-корокоте у Индији.

Овај одломак из Порфиријевог трактата *О уздржању* није једини извор о корокоти. Долазак ове приче у грчко-римски свет се често приписује Ктесији и његовом делу *Индика*, али у оквиру те атрибуције наилазимо на неколико препрека. Ктесијин фрагмент (F1.32 Hauss; F76 Nichols) преноси причу о животињи која живи у Етиопији и зове се крокота (κροκόττας), опонаша људске гласове и напада оне које обмане њен зов. Ктесија додаје и да животиња изгледа као мешавина пса и вука (κυνόλυκος) и да је веома снажна. Помињање Етиопије представља прву тешкоћу у атрибуцији овог фрагмента делу о Индији. Она се може делимично објаснити тиме што се топоним Етиопија користио и за Индију и за Африку, како би се означила најудаљенија област на свету (Nichols 2011, 142; Funk 2012, 149). Оваква употреба је свакако могла бити извор извесне забуне, када се говори о особинама ових области или њиховим називима. Међутим, на основу других Ктесијиних фрагмената, може се закључити да Ктесија нигде не назива индијске области Етиопијом (Nichols 2011, 142; Funk 2012, 149–150). На основу тога бисмо могли претпоставити да се одломак о крокоти није налазио у *Индикама*. Осим тога, могло се десити да је Индија, услед честе грешке, током каснијег преноса замењена Етиопијом, или да реч уопште није о Ктесијином фрагменту (Nichols 2011, 136).

И други аутори говоре о корокотама у Етиопији. Агатархид из Книда вероватно цитира Ктесију, додајући да му легенда о опонашању људског говора не делује уверљиво (Agath. *Eryth.* F78). Исто говори и Диодор Сицилијски (3.35.10). Страбон пише о животињи по имену крокута (κροκούττας), али не помиње њено опонашање људских гласова. Као изворе наводи Артемидора Ефешког и Метродора из Скепсиде, пишући да Метродор преноси толико невероватну причу о овој животињи, да он не жели ни да је преприча (16.4.16). Веома је вероватно да је та невероватна прича управо легенда о опонашању људских гласова. Плиније Старији, како изгледа, користи неколико извора и даје више паралелних информација, не покушавајући да их споји у причу о једној животињи. Наиме, он пише да у Етиопији постоји животиња крокота

(*crocota*), мешавина вука и пса, веома снажне вилице (8.30.72). Осим ње, у Етиопији живи и леукокота (*leucrocota*), велика и опасна животиња. Она може да опонаша људске гласове (8.30.73). Затим Плиније наводи да хијена (*hyaena*) може да опонаша човечији говор и да зове људе по имену, након што их у потаји слуша и научи неколико имена. Они који се одазову постају њен плен. Осим тога, хијене имитирају људско повраћање и тако маме псе и убијају их (8.44.105). Недуго затим, наилазимо на примедбу да животиња по имену корокота (*corocotta*) представља мешавину лава и хијене. Она такође може да опонаша говор људи и гласове стоке (8.44.106).

Након овог кратког прегледа извора о етиопској корокоти, остаје нам да размотримо изворе који не помињу Етиопију. Касије Дион говори о играма у част десетогодишњице власти Септимија Севера. Међу многим егзотичним животињама, том приликом је у Рим доведена и корокота. Касије објашњава да је у питању индијска звер, која истовремено личи на мешавину лава и тигра, али и пса и лисице (77.1.4). Ово сведочанство је значајно, јер изгледа да се не ослања на традиције о чудовишним способностима корокоте, али је описује довољно слично другим ауторима да се разуме да је у питању иста животиња. У *Природи животиња*, Елијан одваја корокоте од хијена. Према његовом извештају, хијене ноћу прилазе домаћинствима и опонашају повраћање човека. Тада им се приближе пси и оне их нападају. Затим говори да се корокоте крију у честару и слушају људски разговор, памтећи имена која се помињу. Када падне ноћ, оне дозивају те људе по имену. Ако се човек одазове, хијена се повлачи све дубље у мрак, узвикујући његово име. На тај начин може да намами човека далеко од светлости и да га поједе (Ael. NA 7. 22).

На основу увида у традицију о овој животињи, можемо претпоставити да су извештаји Елијана и Плинија потекли од истог извора за причу о хијенама и људским именима. Иако Плиније не поистовећује корокоте и хијене, јасно их повезује, говорећи да су корокоте мешавина лава и хијене. За разлику од Порфирија, Елијан раздваја хијене и корокоте, али не спомиње никакву географску одредницу. Сличности између њихових извештаја о корокоти су, упркос томе, веома лако уочљиве. С обзиром на то да Порфирије и Елијан говоре о различитим аспектима корокотиног понашања, ни анализа тих описа нам не омогућава да закључимо нешто више о сличностима извора које су користили.

Наводи о опонашању звука повраћања могу да указују на то да животиња производи некакве животињске звуке, који се у складу са осталим елементима легенде пореде са људским повраћањем. Другим речима, такозване звуке повраћања можда можемо разумети као уобичајене звуке које производи та животиња, не као уображене звуке, попут дозивања људи по имену.

Покушаји етимологизације корокотиног имена заснивају се на претпоставци да је станиште ове животиње била Индија. На основу тога, реч корокота се повезује са *skt.* кореном *kruś* и одговарајућим глаголом *krośati*, који значи *виками*, *заномагати* (KEWA 1, s.v. *krośati*). Вршилац радње овог глагола је *kroṣṭā* (тј. *kroṣṭ-*), *који виче*. Овом речју се означава шакал (KEWA 1, s.v. *kroṣṭā*). Осим тог термина, шакал је и *kruśvā* (тј. *kruśvan-/kruśvānt-*), сложеница са *-*uent-*

суфиксом, тј. *који много виче* (KEWA 1, s.v. *krušvā*), као и друге речи истог корена.³⁶³ Разумно је претпоставити да се ови називи испрва нису односили на шакала, већ на животињу која се оглашава ноћу, попут дрекаваца. У неким случајевима се под називом *дрекавац* подразумева одређена животиња, попут мајмуна или птице (OP, s.v. *дрекавац*), док се у другим тај термин односи на чудовиште које дречи (CMP, s.v. *дрекавац*; СМЕР, s.v. *дрекавац*). Име *kroṣṭā* дословно значи дрекавац, дакле означава упечатљиву радњу те животиње. Реч мора претходити додели тог назива шакалу. Због тога је тешко рећи да је *kroṣṭā* искључиво шакал, и да је грешка поистоветити га са хијеном – *kroṣṭā* је пре свега оно што дречи у ноћи, а тек онда шакал, хијена, птица или нека друга животиња.³⁶⁴

Уколико прихватимо ову етимологију, легенда о корокоти би могла имати следеће рационалистичко објашњење – у питању је првобитно била животиња са карактеристичним ноћним зовом, попут шакала. Због њених крикова образовала се оваква прича. Страх оних који су га чули ноћу могао је утицати на стварање приче о нападима на људе. Регистар фолклорних мотива Индије Стита Томпсона и Јонаса Балиса (Stith Thompson, Jonas Balys) указује на богату традицију прича о животињама са људским особинама или способношћу говора у свим деловима потконтинента (Thompson–Balys 1958, B200–B299), али не помиње причу налик овој о корокоти.

Међутим, ако занемаримо значење глагола *kroṣati* и именица *kroṣṭā/krušvā*, можемо приметити да се структура тих речи не може лако повезати са речима *корокота*, *крокута* или *корокота*. Сличност је очигледна у почетном слогу *kro-*, док је тешко објаснити разлику између *-ś-* и *-k-* у следећем слогу. Могуће је претпоставити да је дошло до извесне деформације облика приликом преношења речи у друге језике, попут грчког и латинског, али се сибилант не би лако могао заменити за оклузив. Због тога на овом месту не бисмо превише инсистирали на непосредном повезивању ових речи. Уместо тога, морамо нагласити да речи овог корена имају ономотопејско порекло, и да се, пре свега, разликују у консонанту другог слога (уп. Beekes, s.v. *κροκῦτή*). На основу овог поређења можемо претпоставити да се ради о речи за дрекаваца, насталој од исте ономотопеје као *kroṣati* и *kroṣṭā/krušvā*, али да у другом слогу има гутурал. Овакво разматрање може се узети у обзира само у случају да верујемо да корокота живи у Индији, не у Африци. Уколико ова животиња ипак потиче из афричке Етиопије, можемо претпоставити да је поново реч о називу за дрекаваца, насталом од ономотопеје или потражити сасвим другачије решење.

Корокота се појављује на још два места у класичној старини. То је надимак кантабријског разбојника, односно противника римској власти у Кантабрији. Дат му је, може

³⁶³ За преглед предложених етимологија, в. Funk 2012, 154.

³⁶⁴ Помињање корокоте је значајно и са становишта савремене зоологије. Према анализи Холгера Фанка (Holger Funk), у антици су могле бити познате две врсте хијена. То су пругаста (*hyaena hyaena*) и пегава хијена (*crocota crocuta*) (Funk 2012, 146). Сачувани описи корокоте могу се тумачити као описи хијене, али нема назнака да се ради о пегавој хијени. Ликовни прикази такође не показују да је корокотом називана пегава хијена (Funk 2012, 154). Помињање корокоте у делу Касија Диона може да се тумачи и као опис пругасте хијене. На основу тога може се закључити да не постоји чврст разлог да се пегава хијена назива *crocota crocuta*, а пругаста *hyaena hyaena*.

бити, како би се означила његова снага и борбеност, али и као симбол његовог лиминалног статуса (Braund 1980, 13–14). Помиње га Касије Дион и не повезује његово име са именом животиње, коју такође описује (56.43.3). Осим тога, Корокота је когномен Марка Грунија Корокоте (M. Grunnius Corocotta), протагонисте текста *Testamentum porcelli*. Ово име је наденуто прасету из два разлога. Најпре, можемо претпоставити да се когномен додељује прасету због очигледне разлике између њега и опаке егзотичне звери. Са друге стране, како претпоставља Грејем Андерсон (Graham Anderson), ради се о игри речи – *Corocotta* треба да подсећа на *coerocosta*, као што гентилно име *Grunnius* потиче од глагола *grunnio*, роктати (Anderson 1980, 158).

4.5.4 Закључци

Порфиријево занимање за живот заједница које се сматрају нарочито мудрим или испољавају одређене аскетске особине доводи читаоце до обимног излагања о животу двеју аскетских група, тј. брахмана и шрамана аскета. Он на више места јасно раздваја ове традиције, чиме доприноси изучавању њихових разлика у старини и терминологије повезане са раним монаштвом у Индији. Порфиријеви наводи важни су и због тога што су засновани на извештају Бардезана из Месопотамије, не на традицији о Индији која потиче од чешиће навођених извора, као што је Мегастен. Други део Бардезановог излагања о Индији повезан је са Порфиријевим трактатом *О Стиги*. У једном од фрагмената Порфирије преноси традицију о води искушења, налик оној забележеној у *Животу Апологија из Тијане*, али и описује детаље статуе коју треба довести у везу са иконографским представама Шциве Ардханаришваре. На крају поглавља, Порфирије се придружује постојећој традицији о злокобним корокотама, које вребају људе и опонашају њихове гласове. Порфиријева примедба о корокоти у извесној мери је блиска Ктесијином спомињању ове животиње. Када се упореде релевантни извори, оправдано је претпоставити да је корокота биће из народног веровања, налик дрекавцу.

5. Закључно разматрање

Анализа дела Порфирија Тирског из категорија *Ethica*, *Mythica et Mystica* и *Homeric* омогућила нам је да издвојимо и изучимо немали број одељака значајних за проучавање веровања и обичаја политеистичких народа античке старине. Тај подухват показао се интересантним са два становишта. Најпре, било је важно испитати појаве о којима Порфирије пише, као што су обичаји, предања и ритуалне праксе народа старине. То је начин да се Порфиријеви подаци искористе у првом реду као извор за изучавање религија у антици. Иако може изгледати очигледно, ово је приступ коме се ретко прибегавало, нарочито када је реч о прегледу читавих области Порфиријевог стваралаштва. У овом закључку навешћемо најважнија опажања у вези са темама које се проналазе у Порфиријевим делима, затим у вези са приступом грађи, њеном излагању и тумачењу. На тај начин, Порфиријева дела се посматрају и описују као историјски извор. То је становиште са ког можемо почети излагање закључака овог истраживања.

Теме одељака разматраних у овом раду односе се, како се показало, на питања исправног живота, однос божанства и човека, као и на алегоријско тумачење текста и иконографије. Порфиријево изучавање образаца живота који се у различитим друштвима сматрају чистим или врлим води читаоце његовом обимном разматрању египатских, индијских и персијских свештеничких или аскетских заједница. Изучавање правила живота египатских аскета може се посматрати као део традиције интересовања грчко-римског света за тајне древног Египта, што је неодвојиво од устаљеног погледа на Египћане као народ изванредне старине и мудрости. У том смислу, и Порфирије бира да говори о египатским свештеницима, као и веровањима и обичајима у Египту. Такав избор сасвим је у складу са циљем великог броја Порфиријевих списа, а најпре дела О уздржању од исхране месом – желећи да покаже како је вегетаријански живот одлика најмудријих или најпобожнијих заједница, Порфирије посеже за онима које се традиционално сматрају најмудријим и најдревнијим. На сличан начин треба посматрати осврте на живот аскета у Индији, земљи која је довољно далека и мало позната да се доживљава као загонетна колевка такозване варварске мудрости. Појављивање Персијанаца у овом контексту мотивисано је сличним погледом на учења мага. Међутим, због веровања да су митраисти баштеници персијских традиција, те да се појаве примећене у митраизму могу без препрека довести у најдиректнију везу са магима, већи део излагања о Персијанцима заправо представља описе елемената мистеријског култа Митре.

Када говоримо о Порфиријевом интересу за однос човека и божанства, понајпре мислимо на оне записе у којима се разматрају исправни начини комуникације са божанствима. Овој теми посвећени су одељци више дела, у којима се онс разматра са различитих становишта. У оквиру овог проблема, Порфирије се посвећује испитивању еволуције жртвоприношења упоредо са развојем привреде и друштва, као и покушајима да систематизује сазнања о вези врста жртвених дарова са божанствима којима се приносе. На тај начин, Порфирије настоји да пружи прецизан одговор на древно питање ком божанству треба

приносити које дарове. Однос човека према боговима такође је важан део Порфиријевих записа о мантици и теургији. У одељцима посвећеним тим темама говори се, с једне стране, о начинима призивања божанства и ситуацијама када такво божанство људима даје одређена упутства. Са друге стране, за Порфирија је важна и тема принудног призивања божанстава и недостојног односа према њима. Порфиријева посвећеност алегоријском тумачењу хомерских спегова налази паралелу у његовом разматрању сакралне иконографије. Начин тумачења материјала у оба случаја веома је сличан и обухвата више слојева теолошких, космолошких и других разматрања. Након што смо истакли три најважније теме одељака одабраних за ово истраживање, морамо нагласити да тема одељка често не наговештава његов садржај и податке које тај садржај може пренети читаоцу заинтересованом за обичаје и веровања у антици. О томе ћемо говорити након што изложимо опажања о особинама Порфиријевих текстова као историјских извора.

Ако разматрамо Порфиријев приступ материјалу који сакупља и излаже, морамо приметити да велики део његових записа, нарочито оних етнографских, чврсто почива на традицији. Утицај традиције најпре се примећује у избору примера – тако Порфирије спомиње општепознате слике из живота и обичаја древних народа, попут канибализма код Скита, жртвовања деце у Картагини или легенди о раној атинској историји. Међутим, када наводи такве примере, Порфирије се често не позива на изворе, што није у складу са његовом уобичајеном праксом. Други аспект Порфиријевог утемељења у традицији огледа се управо у поменутом позивању на изворе или чак дословном цитирању аутора чије наводе преузима. Неки од тих цитата представљају фрагменте дела познатих аутора, попут Теофраста, док се у другим случајевима ради о ређе помињаним именима, попут Филона из Хераклеје или Еубула и Паланта. Када смо рекли да се утицај традиције огледа у избору материјала, имали смо намеру да навестимо како се Порфирије, излажући и тумачећи одабрану грађу, често мало осврће на то како се тај материјал другде приказује. Релевантне појаве неретко описујеб на неутралан начин, дозвољавајући да се њихово објашњење или тумачење образује кроз место у излагању које им је доделио. Другим речима, Порфирије најчешће не износи свој вредносни суд или лично мишљење о ритуалима које спомиње, било да се ради о нечему што би се могло сматрати суровим, попут жртвовања људи, или празноверним, попут убеђења да хијене опонашају људски говор. Позиција таквих описа у оквиру дела омогућава да буду значајан део аргументације, али без изношења суда о таквим обичајима или веровањима.³⁶⁵ Када се ради о делима у којима се тумаче описи обичаја, веровања или аспеката иконографије, Порфирије се усредсређује на оно што сматра кључним елементима тих описа. У тим случајевима са једнаког становишта приступа случајева које разматра, било да су у питању зооморфни прикази божанстава, описи теургијског домаћина или статуе Афродите у *rudica* положају.

Други део овог закључка посвећујемо садржају одељака одабраних за ово истраживање, тј. начинима на које тај садржај доприноси изучавању религија у антици. Велики део разматраних одељака на најнепосреднији начин описује културну баштину, веровања и обичаје

³⁶⁵ Види *Abst.* 3.4.5 где се говори о корокоти или *Abst.* 4.21.3, у вези са сеницидом и ендоканибализмом.

одређених народа или заједница окупљених одређеном традицијом. Током таквих разматрања, Порфирије неретко говори о изворима својих података, чувајући, на тај начин, трагове бројних изгубљених дела.³⁶⁶ То је некада случај и у одељцима који се односе на теме омиљене међу ауторима грчко-римског света. Дobar пример су белешке о Индији – Порфирије не преноси речи Мегастена или Ктесије, већ цитира Бардезана из Месопотамије, и на тај начин доприноси расправи о раним разликама међу индијским аскетама и сазнањима о култној иконографији Шиве, као и дипломатским односима Индије и Рима. На сличан начин, Порфиријеве белешке о Египту не треба посматрати као део клишеа о египатској мудрости и старини – примедбе сачуване у О статуама, Писму Анебону и О уздржању говоре о бројним аспектима египатске религије, укључујући прописе у вези свакодневног живота појединих заједница, спомињу се чиновни египатских свештеника, описују се детаљи иконографије и веровања према демама древног Египта. Захваљујући познавању дела Еубула и Паланта, Порфиријеви одељци о митраизму пружају могућност да се образују основане претпоставке о митраистичкој етици и реконструишу делови обреда иницијације. Осим тога, Порфирије преноси податке о митраистичкој иконографији и устројству митреја, што је значајно за тумачење налаза у овим светилиштима и једна је од основа астролошког виђења митраизма. Поред опширних описа заједница у оквиру одабраних народа, Порфирије даје и мање етнографске и религиографске слике. Тако у спису О уздржању, у оквиру цитата Теофрастовог дела О побожности, видимо изузетно подробен опис атинске буфоније и етиолошке легенде у вези са њом. Међу оваквим краћим описима налазе се и значајна примедба о једнорогу и Александру Македонском, позната легенда о хијени-корокоти, као и низови примера људских жртава или видова прорицања у антици.

Напоследку, можемо још једном нагласити да је истраживање изложено овим радом показало како подаци сачувани у делима Порфирија Тирског представљају значајан извор за изучавање античке културе уопште, а нарочито када се говори о религији и фолклору бројних заједница старине. У том смислу, закључујемо да списи Порфирија Тирског представљају незаобилазан, а за неке теме и јединствен, извор истраживачима из области упоредне историје религија и упоредне митологије, археолозима, етнологима и другим изучаваоцима класичне старине.

³⁶⁶ Попут дела Селеука Теолога или Еуелпида из Кариста.

6. Index locorum

Августин		Евстатије Солунски		2.14	162
<i>De civ. D.</i>		<i>Hom. Od.</i> 19.163.40–50.	30	<i>Ep.</i> 107	165
8.25.1–12	113	<i>Il.</i> 7.44	116	Јустин Филозоф	
10.32	15, 20	Елијан		<i>Apol.</i> 1.66.3–4	163
Агатархид из Книда		<i>NA</i>		<i>Dial.</i>	
<i>Eryth.</i> F78	209	10.40	183–182	70.1	163
Андротион		12.34	54, 105	70.3	177
Г13 DFGH	100	12.37	183	78.6	171
Аполодор		16.20	185	Касије Дион	
<i>Bibl.</i>		2.26	167	38.8	174
1.3.5	114	3.41	185	54.9.6–10	200
1.9.11	116	7.22	210	56.43.3	212
3.3.1–2	115	9.51	126	77.1.4	210
3.8	43	<i>VH</i>		Катон Старији	
3.14.2	50	3.42	54	<i>Agr.</i> 72	187
3.15.4	59	5.6	200	Клидем	
FrGrH 244 89F	124	8.3	101	17F DFGH	107
Апулеј		Емпедокле		Климент Александријски	
<i>Met.</i> 9.30–31	146	F25 LM	33	<i>Protr.</i>	
Аријан		Ератостен		2.20.1	87
<i>Anab.</i>		<i>Erig.</i> F4	99	3.42	54
7.2.2–4	193	Есхин		<i>Strom.</i>	
7.27.1	186	<i>Tim.</i>	29	1.15	198
<i>Ind.</i> 11–12	192	Еунапије из Сарда		3.60	198
Аристофан		<i>VS</i> 457	12, 14, 24	Колумела	
<i>Av.</i>	28	Зенобије		<i>Rust.</i> 9.14.6	176
<i>Lys.</i> 641	49	2.40	30	Ксенофонт	
<i>Nub.</i> 984–985	100	Јамблих		<i>Anab.</i> 7.8.25	189
Атенај		<i>Myst.</i>		Ктесија из Книда	
456c	105	3.2.103	89	<i>Ind.</i> 45F	185, 186
Ахил Тације		3.2.105	89	Курције Руф	
7.12–14	208	3.5	65	10.10.16	186
Барон		3.6	65	4.3.23	55
<i>Rust.</i>		3.9.117	83	Лактанције	
2.5.5	176	3.13	77	<i>Div. Inst.</i> 1.21.3	60
3.16.4	176	3.10.121–122	84	Ликург	
Вергилије		3.11.124	87, 90, 91	<i>Leoc.</i> 76	48
G. 4.295sqq	176	3.11.126–127	87, 91	Лонго	
Демокрит		3.13.129–130	87	2.28	187
D 401 LM	176	3.14	73	Мегастен	
Демостен		3.14.132–135	85, 86	35F	192
19.303	48	8.4	158–159	Мелантије атидограф	
Диодор са Сицилије		8.6–7	158	2F DFGH	126
1.46.8	51	Јевсевије из Цезареје		Минуције Феликс	
20.14.7	45	<i>Praep. Ev.</i>		<i>Ost.</i>	
33.14	59	1.10	55	6.4	143
Диоген Лаертије		3.11.51b	154	23.5	60
2.10	147	Јероним		30.4	60
2.17	147	<i>Adv. Iovinian.</i>		Мнасеј из Патаре	
Дион Хризостом		2.7	162, 196, 189	5F DFGH	122, 123
<i>Or.</i> 35.22	202	2.13	162, 196	Николај из Дамаска	

91F	200	2.5.3.	75	4.6–8.	128
Онесикрит		2.5.5	28	4.6.3	132
17F	193	2.5–7	139	4.6.3–5	134
Ориген Паганин	149	2.6.1	41	4.6.6	133
<i>C. Cels.</i>		2.6.1–3	30	4.6.9	129, 134
6.22	173	2.8.3	42, 54	4.6–8	18
6.22–24	162	2.9.2–3	98	4.7.1	130, 134–135
7.3.30	88	2.10.1	99	4.7.4	135
Паусанија		2.10.2	100–102	4.7.5–8	137
1.18.2	48	2.16	18, 26, 31, 33, 35	4.8.2	138
1.24.4	100, 106	2.17	31	4.8.5	139
1.27.3	48	2.19.3–5	33	4.9.1	146
1.28.10	101, 106	2.20.2	139	4.9.5	142
1.32.3–4	146	2.20.3–21.3	31	4.9.7	143, 146
2.30.2	117	2.21	32	4.10.1	145
5.11.1	121	2.26	141	4.10.4	17
8.18.6	186	2.27.1–2	42	4.11–14	129
8.2.6	43	2.29	33, 101–102, 104	4.16	160, 162–163, 165
8.42.1	122	2.29–30	13	4.16.1	131
Паусанија из Дамаска		2.30.4	106	4.16.2	162
4F <i>DFGH</i>	57	2.32	128	4.16.3–4	163
Паусанија Лексикограф		2.32.3	26	4.16.4	18
α 161	99	2.36.1–6	35	4.16.6	125
Платон		2.47.1	149	4.17	162
<i>Cra. 403a</i>	111	2.51.1	87–88	4.17.1	131, 192, 196
<i>Lys. 203α</i>	47	2.54.1–2	46	4.17.2	193
<i>Resp. 565d</i>	43	2.54.2	53	4.17.4	132, 196
Плиније Старији		2.54.3	149	4.17.7	197
<i>NH</i>		2.54.3–55.1	47	4.18.1	15, 199
8.30.73–72	210	2.55.1	18, 36	4.21	88, 162, 196
8.34	44	2.55.2	18, 51, 149	4.21.2	188
8.44.105	210	2.55.3	53	4.21.3	15, 88, 188
Плутарх		2.55.4	54	<i>Aneb.</i>	
<i>Ages. 33.4</i>	55	2.56.1	55	2–32F.	94
<i>De def. or.</i>	69, 92	2.56.2	17, 56	33F	82, 146
<i>De fac. 27, 28</i>	125	2.56.3	18	34F	85, 88, 89
<i>De Is. et Os.</i>		2.56.3.3	56	36F	85, 88
6	134	2.56.3–7	57	38–44F	82
7	136, 139	2.56.4	57, 60	38F	83–84
8	138	2.56.5–6	58	39F	85, 87, 88, 89
31	136	2.56.7	18, 59	40F	77, 87
33	139	2.56.7–8	59	41F	85
46	161	2.56.9	60	42F	86
71	142	2.59.1	139	44F	82, 86
<i>De Pyth. or. 6</i>	92	3.4	12, 19, 116, 188, 209, 214	51F	146
<i>Inst. 25</i>	55	3.4.1	116	63F	146
<i>Quaes. Conv. 729f</i>	99	3.4.5	188, 209, 214	64F	66, 88
<i>Quaest. Graec. 299f–300a</i>	105	3.7.1	19, 116	65mF	66
<i>Sol. 12.4</i>	33	3.16	110, 141	65qF	66
<i>Them. 22.2</i>	47	3.16.4	110	81F	128
Порфирије Тирски		3.17.3	188	<i>Chr.</i>	
<i>Abst.</i>		4.2	162, 196	10F	55
1.2.3	139	4.2.4	137	<i>De antr. nymph.</i>	
2.5.1	26	4.5.4	125	5	171

6	161–162, 170–172, 179	354F	111, 117, 121	Теопомп	
7	122	357aF	108–109	283F	31
15–16	175	358F	22	Теофраст	
17	178	358F.1–22.	110	<i>Piet.</i>	26, 27, 31,
18	32, 123, 125, 176–178, 180	358F.22–57	112	41, 46, 100–102, 105, 160	
19	179	359.41–56	111	Тертулијан	
24	172	359F.106–121	119	<i>Adv.Marc.</i> 1.13.5	163, 177
32	36	359F.12–19	114	<i>Apol.</i> 9.2	45
<i>De regr. an.</i>		359F.26–41	115	<i>Apol.</i> 9.5	60
284F	79	359F.62–70	117	<i>Apol.</i> 19.2	58
286F	66	359F.85–88	118	<i>De cor. mil.</i> 15	163, 177
288F	77	359F.97–106	118	<i>De praescr. haeret.</i> 15. 1–5	163, 167
290F	78	360F	18, 117, 120, 127–128, 136,	Фанодем	
294F	66		142, 144–145, 149, 152, 154, 156	3F DFGH	59
296F	67	<i>Styg.</i>		Филон из Александрије	
302F	15, 77	374F	186, 200	<i>Cont.</i>	
<i>Marc.</i>		375F	10, 12, 18, 182	2	129
32	115	376F	132, 192, 200–202,	3	142
<i>Phil. orac.</i>	32, 38, 62, 64, 71–72, 82		205, 207	7–9	148
339F	65, 67	376F.2–24	201	24	48, 52, 100, 106, 126,
340F	93	376F.25–64	202	132, 138, 161, 185, 224, 233	
341F	94	376F.65–98	207	30–31	134
348F	96	Прокло		41–43	36, 148
349F	68–69	<i>In Crat.</i>		50–63	148
303F	64, 201	51.21–22	73	69	138
346F	71	176	64	<i>In Flaccum</i>	130
306F	66	Псеудо-Калистен		<i>Legatio ad Gaium</i>	130
314F	32, 37, 40–41, 71	3. 31	186	Филострат	
315F	21, 32, 38, 71, 82	Светоније		<i>Imag.</i> 1.26.5	120
317F	73, 89	<i>Calig.</i> 22.2	61	VA 3.14	206
319F	75–76, 117–118	Сервије		VA 3.2	185–186
320F	76	<i>Aen.</i>		VA. 3.14	202
321F	76, 87	1.430	123	Филохор	
324F	62	2.247	116	14F DFGH	48
329F	67	Стације		Фирмик Матерно	
339F	66–68, 73	<i>Theb.</i> 140–156	146	<i>Err. prof. rel.</i> 5	162, 166, 179
341F	93	Страбон		<i>Err. prof. rel.</i> 19–20	
342F	21, 70–71, 93, 94–95	10.3.7	84	166	
345F	71	10.3.9	84	<i>Err. prof. rel.</i> 26	60
346aF	63	11.11.3	188	Хамелеонт	
347F	94–96	11.11.8	189	34F	105
349F	21, 64	11.8.6	188	Херодот	34, 48, 59, 188
350F	21, 64, 72	14.1.5	90	1.30–33	35
<i>Plot.</i>		15.1.56	185	1.216	188, 190
2	19	15.1.63	193	1.157–159	90
6–7	14	15.1.68	200	2.37.3	138
<i>Pyth.</i>		15.1.70	195	2.37.4	134, 136
6	160	15.1.73	200	2.38	136
7	36	15.3.13	170	3. 94	189
36	36	16.4.16	209	4.26	188, 190
<i>Sent.</i>		3.3.6	87	4.33–35	34
32	15	Теокрит		4.71	44, 177, 179, 188
<i>Simul.</i>		<i>Id.</i> 15.94	124	5.92	146
351F	22	<i>Syr.</i> 3	176	6.19	90

6.74	186	<i>Bdh</i> 24. 10–21	185	52F	67
8.53	48	<i>Geopon.</i> 10.2	176	70F	67
9.119	59	<i>Hom. Hymn Dem.</i>		78F	66
Хесиод		2–6	122	101F	67
163F	43	195–205	87	106–108F	67
<i>Theog.</i> 361sqq	186	235–250	28	142F	67
<i>Theog.</i> 793–806	186	<i>Liber vaccae</i> 4a	176	146F	64, 67
Хомер		<i>Mbh.</i> 3. 110sqq	184	149F	67
<i>Il.</i> 11.269–272	118	<i>Mn.</i>		154F	68
<i>Od.</i>		4.36	194	E225F	72
11. 457–461	146	5.52–6	197	<i>Phys.</i> 36	184–185
13.102–112	24	11.73–74	200	R. 1.8–10	184
13.103	171	<i>Orac. chald.</i>	62–63, 66–69, 74	<i>Vd.</i>	
Цезар		4F	80	13.12–16	161
<i>Bgall</i> 6.23	181	7F	80	<i>Yasna</i>	
Цицерон		23F	80	39.1–2	170
<i>Att.</i> 2.19.1	29	27F	80	42. 4	185
<i>Div.</i> 1. 63	146	37F	72, 80		
AV 3.7	185	50F	67		

7. Index verborum et potiorum rerum

Аглаура	47–49, 50, 59	χοαχύτης	141	лав	163–167, 168, 173–177, 210
Александар Македонски	182–184, 186–188, 193–194, 222	ὠρόλογος	139–140	отац	69, 79, 80, 163, 166–168, 170, 193
Александрија	130, 148	ekliptika	172–173	Персијанац	175, 177
Антигон Досонт	17, 147	Ерехтеј	48, 59	corax	165–166
антропофагија	45	Ерихтоније	48	heliodromus	165–166
Ардханаришвара	204–205	Еубул	160–162, 165, 170–171, 180	leo	163, 165–166, 177
арефоре	48	Еуфант	145, 147, 149	miles	163, 165–166, 177
аскеза	171	Заратуштра	162–163, 170–171	nymphus	165–166
аскета	184–186	знакови зодијака	173–174	pater leonum	166–167
Асклепије	34, 115	зороастризам	163	pater patratum	166
Аул Авлије Флак	130	Индра	184	pater patrum	166
Бактријци	188	иницијација	44–45, 49–50, 56, 165–166, 168–169, 171, 174, 178	pater	165–166
Басаре	42, 54	Испит храброст	<i>в. Очево гађање</i>	Perses	165–166
Бранхиди	90	једнорог	184–187, 200	ἀετός	121, 167
брахмани	192, 193, 195–197, 199, 200–202	Јосиф Флавије	52, 129	ἀντιπάτηρ	166–167
бугонија	123, 175, 179	Јулијан Халдејац	63	κόραξ	165
буфонија	99–102, 104–107	Јупитер Лацијариј	60	λέων	165
гавран	163–165, 168, 174	Калигула	61	μελολέων	166–167
Гај Калигула	130	канибализам	41, 44–45, 53, 122, 189, 190	νύμφος	166
гимнософист	192–193, 199	ендоканибализам	88, 188–190	σοφιστής	166–167
Делфи	34, 83, 87, 89, 90–92, 98–99, 105, 113, 182–184	Каспијци	188–189	στερεώτης	166–167
демијург	127, 161, 180	Каут	172, 174–175, 178	митреји	
Дербици	188–189	Каутопат	172, 174–175, 178	Коњиц	164–165, 169
Дидима	90, 92	Кекропиде	48, 49	Пјаца Сан Силвестро	165
Диомед	47, 50	Клаудије	130, 194	Санта Марија Капуа Ветере	174
Дионис Људомора	54, 104	Књига мртвих	147, 149	Санта Приска	166
Диполије	99–102, 104, 106–107	Књига Тота	131	Сете порте	173–174
домаћин	64–67, 68–69, 71–73, 76–77	Књига храма	131	Сете сфере	172–174
дрекавац	211	колура, еквinoxијална	173	Тинен	169
Думатенци	58	колура, солстицијална	173	Фелицисимус	164, 166, 177
егзекрациони ритуал	52–53	корокота	211	митреј	164–166, 169–174, 177
Египатски свештеници		Крон	32, 46, 56, 118	Набатејци	58
ἀρχιερεύς	141	култна иконографија	149, 155	Нармутис	131
ἀρχιστολιστής	140	Курети	56	небески екватор	172–173
ἱέραξ	167	Курос	56	небески пол, јужни	173
ἱερογραμματεὺς	139–140	Кућа живота	141	небески пол, северни	173
ἱεροστολιστής	140	ликантропија	44	обред прелаза	44, 51, 56
ἱερόστολος	140	маги	160–162	омофагија	53
κορυφαῖος	141	Манетон	51–53, 149	Очево гађање	178
μοσχосφραγισταί	136	Масагети	188–189	Пакаа Нова	190
νεωκόρος	141	медиијум	73, 88	Палант	56–58, 161, 163, 169–170
παστόφορος	141	Менандар	199	Пандроса	<i>в. Кекропиде</i>
προφήτης	140	Митра	160–164, 167–175, 177–181, 235	Паталипутра	185, 192
πτεροφόρας	141	митраизам	57, 59, 62, 123, 160–165, 167–168, 170–173, 175–176, 178, 180, 189	петрогенеза	174
πτεροφόρος	141	митраисти		Питија	83, 87, 91, 102, 113
ὑπουργός	141			планета хронократор	174
				пнеума	69, 89, 91–92
				Поворка хелиодрома	178

Πτολεμαј Еуергет	17, 147–148	imitatio diabolica	163	δοχεύς	64, 69, 72
равнодневица, јесења	172	interpretatio platonica	161, 180	δύναμις	65, 80, 108–110, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 121
равнодневица, пролећна	172–173	jaṭāmukṭa-	204	ἔλλαμψις	85
ратничка дружина	44, 50, 181	kāma-	184	ἐμφιλοσοφέω	131
саманаји	<i>в. црамана аскете</i>	leontica	<i>в. леонτικά</i>	ἐπιχθόνιοι	38, 40
Санкуниатон	55	Männerbund	<i>в. ратничка дружина</i>	ἡγεμονικόν	109
Селеук Теолог	18, 36, 47, 51, 57, 149	Milindapañhā	199, 228	θαλασσαῖοι	38
сеницид	88, 188, 190	mudrā		θαλάσσιοι	40
Стига	182–184, 186, 187	abhaṅga	205	θεαγωγών	65
Сунчево поклоњење	174	abhaya-	205	θεία αὐγή	92
супституција	50, 53	cin-	205	θεολόγος	35, 36
табу	126, 135–137, 147	katyavalambita-	205	θεωροῦντες	65
Тамил Наду	190	varada-	205	ἴυγξ	95
тауроктонија	164, 169, 172–175, 178–179	pudica	119	κατὰ τὸ φανταστικόν	<i>в. φανταзија</i>
телестика	73	śramaṇa	195, 196	κάτοχος	64
Теофраст	26–34, 41, 46, 100–102, 105, 106, 160	śramaṇa-brāhmaṇam	195	κλήτωρ	64
терапевте	130, 132, 134, 136, 138, 142	tapas-	184	Κυδοιμός	33
териоморфност	141	tribhaṅga-	205	λεонτικά	165
теургија	62–64, 66–69, 71, 77–79, 87–89	Unschuldskomödie	106	μαγεία	66
теургијска тријада	80	Vairocana-	205, 206	μάκαρες	38
Тибарени	188–189	yajñopavita-	204	μέλισσα	123
фантазија	85	ἀγέλαι	56	μέλισσαι	123–124, 176, 178
Херемон	128–133, 136, 138, 143, 148–149, 157–158	ἀγνεία	34, 35, 134	μολπή	70
Херса	<i>в. Кекропиде</i>	ἀέριοι	40, 41	μῶλυ	74
Хијакинтиде	59	αιθέριοι	38, 40	νερτέριοι	32, 38, 40
хијерограматеј	128	αἶθρης βασιλεῖς	38	Νύμφαι	38, 113
Хиперборејци	34	ἀλευρομαντεία	86	οὐράνιοι	28, 38, 40
Хирканци	188	ἀλκή	67	πέλανος	31
Христ-Логос	204–206	ἀλμενιχιακά	158	πήγανον	74
целибат	138	ἀλφитόμαντις	86	πῦρ ζυγγνώμης	202
шакал	211	ἀμφι γέην πωτώμενοι	37, 38, 40	σύμβολα	77, 110, 112, 119, 170, 175
црамана аскете	15, 132, 195–196, 199, 200, 208	ἄναξ	62, 67, 72	συνθήματα	77
anima intellectualis	79	ἀνθρωπορραίστης	<i>в. Дионис</i>	σύστασις	85–86
anima spiritalis	79	Λυδομορα		τελεστική	63, 73
apsaras	184	ἀπαρχή	31	Υλοβίοι	195
Ardhanārīśvara-	204	ἀπόρρητον	30, 202	ὑποδοχή	64, 92
atibhaṅga-	205	ἄρρητα	70	ὑποχθόνιοι	38, 40
brāhmaṇa-	195	ἀστραῖοι	38, 40	φρέαρ ἐλέγχου	202
brāhmaṇa-nāstikam	195	αὐλὸς βρότεος	69	φυγή καὶ δίωξις	105
		αὐτοπτον ἀγαλμα	67	φωταγωγία	85
		αὐτοπτον φάσμα	67	χαρακτῆρες	76–77
		βουγενεῖς	175–179	χθόνιοι	38, 40
		βουκλόπος θεός	179		
		δεχόμενος	65		

8. Цитирана литература

- Желтова, Елена Владимировна. 2011. *Античная традиция о персидских магах*. Санкт Петербург: Издательский дом СПбГУ.
- Зайцев, Александр Иосифович. 2005. *Греческая религия и мифология*. Санкт-Петербург/Москва: СПбГУ/Академия.
- Лома, Александар. 2008. „Вулканологија.” *Кодови словенских култура* 10: 262–299.
- Матвейчев, Олег Александрович. 2020. "Култ Илифии и его поглощение культом Артемиды." *Сибирский философский журнал* 18 (4): 103–115.
- Толић, Исидора. 2021. "Предачки обичаји и утеха филозофије." у *Класици и класична традиција као путоказ и као прибежиште*. Ур. В. Недељковић. 61–72. Београд: Филозофски факултет.
- Шијаковић, Јована. 2016. *Одисеја и алегоријска тумачења. Одисеја искушења*. Универзитет у Београду – Филозофски факултет. Докторска дисертација.
- Шијаковић, Јована. 2017. "Пјесништво и древне загонетке: Порфиријев оглед о пећини нимфи у Одисеји." *Зборник Матице српске за језик и књижевност* 65 (2): 547–572.
- Addey, Crystal. 2014. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. London/New York: Routledge.
- Акçай, Nilüfer. 2019. *Porphyry's On the Cave of the Nymphs in its Intellectual Context*. Brill: Leiden/Boston.
- Allen, James. 1988. *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts*. New Haven: Yale University.
- Alt, Karin. 1998. "Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios" *Hermes* 126 (4): 466–487.
- Alvar, Jaime. 2008. *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Прир. прев. Richard Gordon. Leiden: Brill.
- Anderson, Graham. 1980. "The Cognomen of M. Grunnius Corocotta: A Dissertatiuncula on Roast Pig." *The American Journal of Philology* 101 (1): 57–58.
- Assmann, Jan. 2005. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Прев. D. Lorton. Ithaca/London: Cornell University.
- Athanassiadi, Polymnia. 1999. "Chaldean Oracles: Theurgy and Theology" у *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Ур. P. Athanassiadi, M. Frede. 149–183. Oxford: Clarendon.
- Atkinson, John. 2006. "Ethnic Cleansing in Roman Alexandria in 38." *Acta Classica* 49: 31–54.
- Barringer, Judith. 2005. "The Temple of Zeus at Olympia, Heroes, and Athletes." *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 74 (2): 211–245.
- Baumgarten, Albert I. 1981. *The Phoenician History of Philo of Byblos*. Leiden: Brill.
- Beck, Roger. 2000. "Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel." *The Journal of Roman Studies* 90: 145–180.
- Beck, Roger. 2006. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford: OUP.
- Beck, Roger. 2007. *A Brief History of Ancient Astrology*. Oxford: Blackwell.
- Beck, Roger. 2017. "If So, How? Representing 'Coming Back to Life' in the Mysteries of Mithras." у *Coming Back to Life: The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the*

- Ancient Mediterranean*. Ур. Frederick S. Tappenden, Carly Daniel-Hughes, 129–152. Montreal: McGill University Library.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Први том. Leiden: Brill.
- Belayche, Nicole. 2017. “Strabon Historien Des Religions Comparatiste Dans Sa Digression Sur Les Courètes.” *Revue de l’histoire Des Religions* 234 (4): 613–33.
- Bettini, Maurizio. 2013. *Women & Weasels: Mythologies of Birth in Ancient Greece and Rome*. Прев. Emlyn Eisenach. Chicago: University of Chicago.
- Blomart, Alain. 1992. “Les cryphii et nymphii et l’initiation mithriaque.” *Latomus* 51 (1): 624–632.
- Bodson, Liliane. 1978. *Ἐρὰ ζῶα. Contribution à l’étude de la place de l’animal dans la religion grecque ancienne*. Palais des Académies: Bruxelles.
- Bompas, Cecil Henry. (прир., прев). 1909. *Folklore of the Santal Parganas*. London: David Nutt.
- Brandon, Samuel George Frederick. 1958. “A Problem of the Osirian Judgment of the Dead.” *Numen* 5, (2): 110–27.
- Braund, David. “Corocottas: Bandit and Hyena.” *Liverpool Classical Monthly* 5: 13–14.
- Bremmer, Jan. 1982. “The Suodales of Poplios Valesios.” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47: 133–147
- Brennan, Maura. 2016. “Lame Hephaestus.” *Annual of the British School at Athens* 111: 163–181.
- Brunner, C. J, 2004. “Iran v. Peoples of Iran (2) Pre-Islamic.” *Encyclopædia Iranica*, електронско издање. <https://iranicaonline.org/articles/iran-v2-peoples-pre-islamic>
- Burkert, Walter, 2011. “Omophagia.” у *Walter Burkert. Kleine Schriften V: Mythica, Ritualia, Religiosa* 2. Ур. Fritz Graf. Göttingen: VandENHoeck & Ruprecht.
- Burkert, Walter. 1966. “Kekropidensage und Arrhephoria: Vom Initiationsritus zum Panathenäenfest.” *Hermes* 94 (1): 1–25.
- Burkert, Walter. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley/LA/London: University of California Press.
- Burkert, Walter. 1997.² *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Burkert, Walter. 2011.² *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Campbell, Leroy. 1968. *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden: Brill.
- Castelletti, Cristiano (прир. прев. ком.). Dorandi, Tiziano (ув.). 2006. *Porfirio: Sullo Stige*. Milano: Bompiani.
- Cereti, Carlo. 2015. “Myths, Legends, Eschatologies.” у *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Ур. Michael Stausberg, Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina, Anna Tessmann, 259–272. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Černý, Jaroslav. 1976. *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: CUP.
- Chalupa, Aleš. 2005. “Hyenas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity.” *Religio: Revue pro religionistiku* 13 (2): 199–230.
- Chalupa, Aleš. 2008. “Seven Mithraic Grades: An Initiatory or Priestly Hierarchy?” *Religio: Revue pro religionistiku* 16 (2):177–201.

- Chalupa, Aleš. 2012. "Paradigm Lost, Paradigm Found? Larger Theoretical Assumptions Behind Roger Beck's *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*." *Pantheon* 7 (1): 5–17.
- Chalupa, Aleš. Glomb, Tomáš. 2013. "The Third Symbol of the Miles Grade on the Floor Mosaic of the Felicissimus Mithraeum in Ostia: A New Interpretation." *Religio: Revue pro religionistiku* 21 (1):9–32.
- Chavannes, Édouard (прир. прев.). 1910. *Cinq Cents Contes Et Apologues*. Први том. Paris: Ernest Leroux.
- Clark, Gillian (прев. ком.). 2000. *Porphyry. 'On Abstinence from Killing Animals'*. London: Bloomsbury.
- Clauss, Manfred. 1990. "Die sieben Grade des Mithras-Kultes." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 82: 183–194.
- Clauss, Manfred. 2001. *The Roman Cult of Mithras: the God and his Mysteries*. Прев. Richard Gordon. New York: Routledge.
- Clifford, Richard J. 1990. "Phoenician Religion." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 279 (August): 55–64.
- Clinton, Kevin. 1992. *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries – the Martin P. Nilsson Lectures on Greek Religion, Delivered 19–21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Colson, Francis. H. 1926. *The Week: An Essay on the Origin & Development of the Seven-day Cycle*. Cambridge: CUP.
- Conklin, Beth. 1995. "Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom: Mortuary Cannibalism in an Amazonian Society." *American Ethnologist* 22 (1): 75–101.
- Conklin, Beth. 2001. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.
- Cook, Arthur Bernard. 1985. "The Bee in Greek Mythology." *The Journal of Hellenic Studies* 15: 1–24.
- Crum, Walter. 1939. *A Coptic Dictionary*. Oxford: OUP.
- Cruz-Uribe, Eugene. 1994. "The Khonsu Cosmogony." *Journal of the American Research Center in Egypt* 31: 169–89.
- D'Alfonso, Lorenzo. 2012. "Tabal: An Out-group Definition in the First Millennium BC." y *Leggo! Yp. D. M. Bonacossi, G. B. Lanfranchi, C. Pappi, S. Ponchia, 173–194*. Leipzig: Harrasowitz Verlag.
- David, Jonathan. 2000. "The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?" *Numen* 47 (2): 121–141.
- Davis, Gil. 2011. "Axones and Kurbeis: a New Answer to an Old Problem." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 60 (1): 1–35.
- De Beauvoir Priaulx, Osmond. 1862. "On the Indian Embassies to Rome from the Reign of Claudius to the Death of Justinian." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 19: 274–98.
- De Jong, Albert. 1997. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Roman Literature*. Leiden/New York/Köln: Brill.
- Detienne, Marcel. 1989. "Culinary Practices and Spirit of Sacrifice." y *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Yp. M. Detienne, J-P. Vennant. Прев. P. Wissing. 1–20. Chicago/London: Chicago University Press.

- Detienne, Marcel. 1994. *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*. Перев. J. Lloyd. Princeton: Princeton University Press.
- Detschew, Dmitar. 1957. *Die thrakischen Sprachreste*. Wien: R.M. Rohrer.
- Dieleman, Jacco. 2005. *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*. Leiden/Boston: Brill.
- Dindorf, Karl Willhelm (yp.). 1852. *Scholia Graeca ad Aeschinum et Isocratem*. Oxonii: E typographeo academico.
- Dodds, Eric. 1951. *Greeks and the Irrational*. Berkeley/LA: University of California.
- Doniger, Wendy. Smith, Brian K. 1989. “Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification”, *Numen* 36 (2): 189–224.
- Drijvers, Jan Willem. 1966. *Bardisan of Edessa*. New Jersey: Gorgias Press.
- Dutt, Sukumar. 1924. *Early Buddhist Monachism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Dutt, Sukumar. 1962. *Buddhist Monks And Monasteries Of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. London: George Allen & Unwin.
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale University Press.
- Edwards, Mark. 1990. “Numenius, Pherecydes and The Cave of the Nymphs.” *The Classical Quarterly* 40 (1): 258–262.
- Edwards, Mark. 1991. “Two Episodes in Porphyry's Life of Plotinus.” *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 40 (4): 456–464.
- Edwards, Mark. 1993. “Porphyry and the Cattle–Stealing God.” *Hermes* 121 (1): 122–125.
- Edwards, Mark. 1995. “Porphyry's Egyptian.” *Hermes* 123 (1): 126–128.
- Edwards, Mark. 1996. “Porphyry's Cave of the Nymphs and the Gnostic Controversy.” *Hermes* 124 (1): 88–100.
- Edwards, Mark. 2004. “Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine.” y *Approaching Late Antiquity*. Yp. S. C. E. Swain, M. J. Edwards. 211–234. Oxford: OUP.
- Edwards, Mark. 2006. *Culture and Philosophy in the age of Plotinus*. London: Duckworth.
- Edwards, Mark. 2007. “Porphyry and the Christians.” y *Studies on Porphyry*. Yp. A. Sheppard, G. Karamanolis. 111–127. London: Institute of Classical Studies.
- Eliade, Mircea. 1958. *Rites and Symbols of Initiation: the Mysteries of Birth and Rebirth*. Перев. Willard. C. Trask. New York: Harper Colophon.
- Erbse, Hartmut (изд.). 1950. *Untersuchungen zu den attizistischen Lexica*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Escolano-Poveda, Marina. 2020. *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period: An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fairman, Herbert Walter. 1935. “The Myth of Horus at Edfu: I.” *The Journal of Egyptian Archaeology* 21: 26–36.
- Fascher, Erich. 1927. *ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*. Giessen: Alfred Töpelmann.
- Fontenrose, Joseph. 1978. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley/LA/London: University of California.

- Fontenrose, Joseph. 1988. *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*. Berkeley/LA/London: University of California.
- Fowden, Garth. 1986. *The Egyptian Hermes – a Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University.
- Frazer, James G. 1913. *Balder the Beautiful*. Том други. London: Macmillan.
- Funk, Holger. 2012. “How the Ancient ‘Krokottas’ evolved into the Modern Spotted Hyena ‘Crocuta Crocuta.’” *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 101 (2): 145–66.
- Gagné, Renaud. 2021. *Cosmography and the Idea of Hyperborea in Ancient Greece. A Philology of Worlds*. Cambridge: CUP.
- Gertz, Sebastian. 2014. “Dream Divination and the Neoplatonic Search for Salvation.” y *On Prophecy, Dreams and Human Imagination: Synesius, De Insomniis*. Ур. D. A. Russel, H.G. Nesselrath. 111–124. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gordon, Richard. 1976. “The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere” *Journal of Mithraic Studies* 1 (2): 119–165.
- Gordon, Richard. 2001. “Ritual and Hierarchy in the Mysteries of Mithras” *Divinas dependencias* 2, ARYS 4: 245-74.
- Gordon, Richard. 2004. “Small and miniature reproductions of the Mithraic icon: reliefs, pottery, ornaments and gems.” y *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*. Ур. M. Martens, G. de Boe, 259–283. Brussel: Institute for the Archaeological Heritage.
- Gordon, Richard. 2016. “Den Jungstier auf den goldenen Schultern tragen: Mythos, Ritual und Jenseitsvorstellungen in Mithraskult.” y *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*. Ур. K. Waldner, R. Gordon, W. Spickermann. 207–240. Stuttgart: Franz Steiner.
- Gordon, Richard. 2017. “Cosmic Order, Nature, and Personal Well-Being in the Roman Cult of Mithras.” y *Holy Wealth: Accounting for This World and The Next in Religious Belief and Practice: Festschrift for John R. Hinnells*. Ур. A. Hintze и A. Williams, 93–130. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Graefe, Erhart. 1979. “Noch Einmal Osiris-Lunus.” *The Journal of Egyptian Archaeology* 65: 171–73.
- Grandel, Ittai. 2002. “Jupiter Latiaris and Human Blood: Fact or Fiction?” *Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire* 53: 235–253.
- Griffith, Allison. 2006. “Completing the Picture: Women and the Female Principle in the Mithraic Cult” *Numen* 53 (1): 48–77.
- Griffith, Mark. 2020. “Is Korybantic Performance a (Lyric) Genre?” y *Genre in Archaic and Classical Greek Poetry: Theories and Models: Studies in Archaic and Classical Greek Song*, том четврти. Ур. M. Foster, L. Kurke, N. Weiss. 231–70. Leiden: Brill.
- Griffiths, John Gwyn. 1976. “Osiris and the Moon in Iconography.” *The Journal of Egyptian Archaeology* 62: 153–59.
- Griffiths, John Gwyn. 1958. “The Interpretation of the Horus-Myth of Edfu.”, *The Journal of Egyptian Archaeology* 44: 75–85.
- Gupta, Satish. Mukherjee, Anirban. 2018. “Senicide in India: A Sociological Study.” *Ageing and Society* 26 (3): 18–26.

- Havelock, Christine Mitchell. 2008. *Aphrodite of Knidos and her Successors. A Historical Review of the Female Nude in Greek Art*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Healey, John F. 2001. *The Religion of Nabateans: a Conspectus*. Boston: Brill.
- Hill, George. 1940. *A History of Cyprus*. Том први. Cambridge: CUP.
- Horst, Pieter Wilem van der. 1982. "The Way of Life of the Egyptian Priests According to Chaeremon." y *Studies in Egyptian Religion in Honour of Professor Jan Zandee*. Ур. М. Heerma van Voss. 61–71. Leiden: Brill.
- Horst, Pieter Wilem van der. 1987. *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. Leiden: Brill.
- Hübner, Wolfgang. 2019. "Les éléments astrologiques dans le De antro nympharum." y *Porphyre. L'antré des nymphes dans l'Odyssee*. Ур. Т. Dorandi, прев. А. Bastit, Т. Dorandi, R.-P. Droit и др. 59–103. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hughes, Dennis D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London: Routledge.
- IALD: Lambert, Stephen. 2012. *Inscribed Athenian Laws and Decrees 352/1–322/1 BC*. Epigraphical Essays. Leiden: Brill.
- IGLSyr 2: Jalabert, Louis, René Mouterde (ур.). 1939. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie, II. Chalcidique et Antiochène*. Paris: P. Geuthner.
- Janda, Michael. 2000. *Eleusis – Das indogermanischen Erbe der Mysterien*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaften.
- Jasnow, Richard. Zauzich, Karl-Theodor. 2005. *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Johnson, Aaron. 2013. *Religion and Identity in Porphyry of Tyre – The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: CUP.
- Johnston Iles, Sarah. 1992. "Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A.D." *Classical Philology* 87 (4): 303–321.
- Johnston Iles, Sarah. 2008. "Animating Statues: A Case Study in Ritual." *Arethusa* 41: 445–477.
- Johnston Iles, Sarah. 2010. "Porphyry, Sacrifice and the Orderly Cosmos." *Kernos* 23: 115–132.
- Johnston Iles, Sarah. 2010. "Sending Dreams, Restraining Dreams: Oneiropompeia in Theory and Practice." y *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*. Ур. E. Scioli, Ch. Walde. 63–80. Pisa: Edizioni ETS.
- Johnston Iles, Sarah. 2012. "Sosipatra and the Theurgic Life." y *Reflections on Religious Individuality*. Ур. J. Rüpke, W. Spickermann. 99–117. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Johnston Iles, Sarah. 2019. "Magic and Theurgy." y *Guide to the Study of Ancient Magic*. Ур. D. Frankfurter. 694–719. Leiden: Brill.
- Kardara, Chrysoula. 1970. "The Head of Zeus." *American Journal of Archaeology* 74 (4): 325–329.
- Kearns, Emily. 1989. *The Heroes of Attica*. London: Institute of Classical Studies.
- Klotz, David. 2009. "The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period." y *Documents de Théologies Thébaines Tardives I*. Ур. Ch. Thiers. 94–134. Montpellier: Université Paul-Valéry.
- Klotz, David. 2012. *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*. Turnhout: Brepols.

- Klotz, David. 2017. "Elements of Theban Theology in Plutarch and his Contemporaries." y *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*. Yp. M. Erler, M. A. Stadler. 127–148. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Koptev, Aleksandr. 2011. "The Massacre of Old Men by the Gauls in 390 BC and the 153. Social Meaning of Old Age in Early Rome." y *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and the Middle Ages*. Yp. Ch. Krötzl, K. Mustakallio. 153–182. Turnhout: Brepolis.
- Kreyenbroek, Philip. 1993. "On Spenta Mainyu's Role in the Zoroastrian Cosmogony." *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, 7: 97–103.
- Kreyenbroek, Phillip. 1994. "Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies." y *Studies in Mithraism*. Yp. J. Hinnells, 173–182. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Krulak, Todd. 2011. "Invisible Things on Visible Forms': Pedagogy and Anagogy in Porphyry's 'Περὶ ἀγαλμάτων'." *Journal of Late Antiquity* 4 (2): 343–364.
- Kubica, Olga. 2020. "Reading the Milindapañhā. Indian historical sources and the Greeks in Bactria." y *The Graeco-Bactrian and Indo-Greek World*. Yp. R. Mairs, 744–771. London/New York: Routledge.
- Kucharek, Andrea. 2011. "Totenklage und Osirisklage zwischen Negierung und Transzendenz." y *Klagetraditionen: Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*. Yp. M. Jaques. 21–38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lacrosse, Joachim. 2001. "Le rêve indien de Plotin et Porphyre." *Revue de Philosophie Ancienne* 19 (1): 79–97.
- Lacrosse, Joachim. 2002. "Un passage de Porphyre relatif au Shiva androgyne chez les brahmanes d'Inde." *Revue de Philosophie Ancienne* 20 (2): 37–56.
- Lacrosse, Joachim. 2009. "Plotinus, Porphyry and India: A Re-Examination." y *Late Antique Epistemology*. Yp. P. Vassilopoulou, S. Clark. 103–118. Liverpool: Palgrave, Macmillan.
- Laddu, Sureshachandra Dnyaneshwar. 1991. "Śramaṇa vis-à-vis Brāhmaṇa in Early History." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 72/73, (1/4): 719–36.
- Lamberton, Robert. 1989. *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley/LA/London: University of California Press.
- Lampinen, Antti. 2022. "Ethnic divination in Roman imperial literature." y *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*. Yp. C. Addey. 218–247. New York: Routledge.
- Lecoq, Pierre. 1997. *Les inscriptions de la Perse achéménide*. Paris: Gallimard.
- Lentacker, An, Ervynck, Anton и Wim Van Neer. 2004. "The Symbolic Meaning of the Cock: The Animal Remains from the Mithraeum at Tienen (Belgium)." y *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*. Yp. M. Martens, G. de Boe. 57–80. Brussel: Institute for the Archaeological Heritage.
- Leutsch, Ernst Ludwig von. Schneidewin, Friedrich Wilhelm (Yp.). 1965. *Corpus paroemiographorum graecorum*. Hildesheim: Georg Olms.
- Lewy, Hans. 2011.³ *Chaldean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in Later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Lieven, Alexandra von. 2017. "Porphyrios und die ägyptische Religion vor dem Hintergrund ägyptischer Quellen – Quellenkritik am Fragment (De cultu simulacrorum, fr. 10)" y *Platonismus und*

- spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit.* Ур. M. Erler, M. A. Stadler. 267–292. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Lieven, Alexandra von. 2018. “The soul of the sun permeates the whole world – Sun cult and Religious Astronomy in Ancient Egypt.” *Pandanus* 10 (4/2): 29–60.
- Macris, Constantinos. 2014. “Porphyry’s Life of Pythagoras.” y *A History of Pythagoreanism.* Ур. C. A. Huffman. 381–399. Cambridge: CUP.
- Majercik, Ruth (уб., прев., ком.). 1989. *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary.* Leiden: Brill.
- Majercik, Ruth. 2005. “Porphyry and Gnosticism.” *The Classical Quarterly* 55 (1): 277–92. Nasemann, Beate. 1991. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis.* Stuttgart: De Gruyter.
- Quack, Joachim. 2017. “(H)abamon’s Stimme? Zum ägyptischen Hintergrund der Jamblich zugeschriebenen Schrift De mysteriis.” y *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit.* Ур. M. Erler, M. A. Stadler. 149–174. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Mallory, J. P. Murphy, E. M. 2000. “Herodotus and the Cannibals.” *Antiquity* 74: 388–396.
- Martens, Marleen. 2004. “The Mithraeum in Tienen (Belgium): small finds and what they can tell us.” y *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds.* Ур. M. Martens, G. de Boe. 25–56. Brussel: Institute for the Archaeological Heritage.
- Mastrocinque, Atilio. 2017. *The Mysteries of Mithras: A Different Account.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Matić, Uroš. 2017. “On Typhon, Red Men and the Tomb of Osiris Ancient Interpretations and Human Sacrifice in Egypt.” *Imperialism and Identities at the Edges of the Roman World* 3.
- Maurette, Pablo. 2005. “Porphyry and Mithraism: ‘De antro nympharum’ and the Controversy against the Christians.” *Dionysius* 23: 63–82.
- Merkelbach, Reinhold. 1972. “Aglauros, die Religion der Epheben.” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 9: 277–283.
- Merkelbach, Reinhold. 1987. “Die Unschuldserklärungen und Beichten im ägyptischen Totenbuch, in der römischen Elegie und im antiken Roman”, *Kurzberichte aus den Giessener Papyrus-Sammlungen* 43: 5–34.
- Merkelbach, Reinhold. Stauber, Johannes. 1997. “Die Orakel des Apollon von Klaros” *Epigraphica Anatolica* 27: 1–53.
- Merker, Gloria. 2000. *The Sanctuary of Demeter and Kore: Terracotta Figurines of The Classical, Hellenistic, and Roman Periods.* Princeton: The American School of Classical Studies at Athens.
- Meuli, Karl. 1946. “Griechische Opferbräuche.” y *Phyllobolia.* Ур. O. Gigon, K. Meuli, W. Theiler, F. Wehrli и B. Wyss. 185–288. Basel: Schwabe.
- Mras, Karl (прир.). 1982. *Eusebios Werke.* Осми том. Berlin: De Gruyter.
- Muhlestein, Kerry. 2008. “Execration Ritual.” y *UCLA Encyclopaedia of Aegyptology.* Ур. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. Los Angeles.
- Muscolino, Giuseppe (прев., ком.). Girgenti, Giuseppe (уб.). 2011. *Porfirio – Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia.* Milano: Bompiani.
- Mylonas, George. 1946. “The Eagle of Zeus.” *The Classical Journal* 41 (5): 203–207.

- Mylonas, George. 1961. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University.
- Olivelle, Patrick (intr. trans. comm.). 1992. *Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford/New York: OUP.
- Olivelle, Patrick. 1993. *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution 1st Edition*. Oxford/New York: OUP.
- Olivelle, Patrick. 2011. *Ascetics and Brahmins: Studies in Ideologies and Institutions*. London: Anthem Press.
- Otto, Eberhard. 1964. *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*. Hildesheim: Georg Olms.
- Otto, Walter. 1905. *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*. Први том. Leipzig/Berlin: Teubner.
- Panaino, Antonio. 2001. “Between Mesopotamia and India. Some Remarks about the Unicorn Cycle in Iran” y *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project*. Ур. R. M. Whiting, 149–179. Helsinki: University of Helsinki.
- Panaino, Antonio. 2015. “Cosmologies and Astrology.” y *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Ур. M. Stausberg, Y. S. D. Vevaina, A. Tessmann, 235–257. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Pande, Govind Chandra. 1978. *Śramaṇa tradition: its history and contribution to Indian culture*. Ahmedabad: Institute of Indology.
- Parke, Herbert William. 1977. *Festivals of the Athenians*. London: Thames & Hudson.
- Parke, Herbert William. Wormell, Donald Ernest Wilson. 1956. *The Delphic Oracle*. Том други. Oxford: Basil Blackwell.
- Parker, Henry. (прир., прев.). 1909. *Village Folk-Tales of Ceylon*. Други том. London: Luzac and Co.
- Parker, Richard. 1974. “Ancient Egyptian Astronomy” y *The Place of Astronomy in the Ancient World*. Ур. F. R. Hodson. 51–65. London: OUP.
- Parker, Richard; Lesko, Leonard. 1988. “The Khonsu Cosmogony.” y *Pyramid Studies and Other Papers presented to I. E. S. Edwards*. Ур. J. Baines, A. Leahy, A. F. Shore, T. G. H. James. 168–179. London: The Egypt Exploration Society.
- Parker, Robert. 1996a. *Athenian Religion – A History*. Oxford: Clarendon.
- Parker, Robert. 1996b. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Parkin, Tim. 2003. *Old Age in the Roman World*. London/Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Pedrucci, Giulia. 2022. “Divination and female sexuality: the transformation of the Greek Pythia by the Church Fathers” y *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*. Ур. C. Addey. 194–217. New York: Routledge.
- Pinault, Georges-Jean. 2015. “The Legend of the Unicorn in the Tocharian Version.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 38: 191–222.
- Pötscher, Walter (Ур. ув. прев.). 1964. *Theophrastos, Περὶ εὐσεβείας*. Leiden: Brill.
- Prauscello, Lucia. 2011. “ΜΕΛΙΒΟΙΑ: The Chthonia of Hermione and Kore’s Lost Epithet in Lasus Fr. 702 PMG.” *The Classical Quarterly* 61 (1): 19–27.
- Primavera, Milena. Heiss, Andreas. Valamoti, Maria. Quarta, Gianni. Masieri, Maurizio. Fiorentino, Girolamo. 2019. “Inside sacrificial cakes: plant components and production processes of food

- offerings at the Demeter and Persephone sanctuary of Monte Papalucio (Oria, southern Italy).” *Archaeol Anthropol Sci* 11, 1273–1287.
- Prott, Hans von. 1897. “Buphonien.” *Rheinisches Museum für Philologie* 52: 187–204.
- Puhvel, Jaan. 1987. *Comparative Mythology*. London/Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Ramelli, Ilaria. 2009. *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. New Jersey: Gorgias Press.
- Reymond, E. A. E. 1965. “The Cult of the Spear in the Temple at Edfu.” *The Journal of Egyptian Archaeology* 51: 144–148.
- Richter, Gisela. 1966. “The Pheidian Zeus at Olympia.” *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 35 (2): 166–170.
- Ritner, Robert. 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: The Oriental Institute.
- Rolle, Renate. 1989. *The World of Scythians*. Прев. F. G. Walls. Berkeley/New York: University of California Press.
- Rosokoki, Alexandra (изд., ком). 1995. *Die Erigone des Eratosthenes. Eine kommentierte Ausgabe der Fragmente*. Heidelberg: Winter.
- Rozokoki, Aleksandra. 2017. “Eratosthenes’ ‘Erigone’ fr. 4 Rosokoki (=22 Powell).” *Mnemosyne* 70 (6): 939–957.
- Runia, David. 1994. “Philonic Nomenclature.” *Studia Philonica Annual* 6: 1–27.
- Saffrey, Henri Dominique. Segonds, Alain-Philippe (уп., прев., ком.). 2012. *Porphyre: Lettre à Anébon l’Égyptien*. Paris: Belles Lettres.
- Saumya, Matthew. 2016. *Thalaikoothal: Killing of the Already Withering*. <https://soumyamathew94.wordpress.com/2016/04/16/thalaikoothal-killing-of-the-already-withering/>
- Sauneron, Serge. 1960. *The Priests of Ancient Egypt*. Прев. A. Morrison. New York/London: Grove Press, Evergreen Books.
- Sauneron, Serge. 1969. *Le Temple D’Esna IV*. Le Caire: IFAO.
- Šćepanović, Sandra. 2021. *Empedokle o ustrojstvu sveta i ljudskoj sudbini*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Schmitt, Rüdiger. 1990. “Caspians.” *Encyclopædia Iranica*, електронско издање. <https://iranicaonline.org/articles/caspians-gk>
- Schmitt, Rüdiger. 2018. “Massagetae”. *Encyclopædia Iranica*, електронско издање. <http://www.iranicaonline.org/articles/massagetae>
- Schott, Jeremy M. 2008. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pensilvania.
- Schwenn, Friedrich. 1915. *Griechische Menschenopfer*. Inaug. diss. Philosophische Fakultät der Universität Rostock.
- Shankar, Pandit Shyama. 1924. *Wit and Wisdom of India*. London: Routledge&Sons.
- Simmons, Michael Bland. 2009. “Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius's Response.” *The Harvard Theological Review* 102 (2): 169–192.
- Simmons, Michael Bland. 2015. *Universal Salvation in Late Antiquity – Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford: OUP.
- Simon, Erika. 1983. *The Festivals of Attica: an Archaeological Survey*. Wisconsin: University of Wisconsin.

- Simon, Erika. 2021. *The Gods of the Greeks*. Перев. J. Zeyl. Уп. A. Shapiro. Madison: University of Wisconsin.
- Simonetti, Elsa Giovanna. 2022. "The Pythia as matter: Plutarch's scientific account of divination." y *Divination and Knowledge in Greco-Roman Antiquity*. Уп. C. Addey. 174–193. New York: Routledge.
- Simonini, Laura. 2010.² *Porfirio: L'antro delle Ninfe*. Milano: Adelphi.
- Smelik, Klaas A. D., Hemelrijk, Emily A. 1984. "Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt." y *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Уп. W. Haas: 1852–2000. Berlin/Munich/Boston: De Gruyter.
- Smith, Andrew. 1984. "Did Porphyry Reject the Transmigration of Human Souls into Animals?" *Rheinisches Museum für Philologie* 127 (3/4): 276–284
- Smith, Andrew. 1987. "Porphyrian Studies Since 1913." y *Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus)*. Band 36/2. Уп. W. Haase. 717–773. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Smith, Andrew. 2007. "Porphyry: Scope for Reassessment." y A. Sheppard, G. Karamanolis (уп.) *Studies on Porphyry*. 7–17. London: Institute of Classical Studies.
- Smith, Andrew. 2007. *Porphyry's Place in The Neoplatonic Tradition – A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Hague: M. Nijhoff.
- Smith, Morton. 1975. "A Note on Burning Babies." *Journal of the American Oriental Society* 95, no. 3: 477–9.
- Sodano, Angelo Raffaele (уп., прев., ком.). 1958. *Porfirio: Lettera ad Anebo*. Napoli: L'Arte tipografica.
- Speidel, Michael P. 1987. "The Roman Road to Dumata (Jawf in Saudi Arabia) and the Frontier Strategy of 'Praetensione Colligare'." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 36 (2): 213–221.
- Stager, Lawrence E. 1979. "Carthage: the Punic Project." *Oriental Institute 1978–9 Annual Report*: 52–59.
- Stambaugh, John. 1972. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill.
- Stefanović, Danijela. 2013. "The 'Christianisation' of Hermanubis." *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte* 62 (4): 506–14.
- Stengel, Paul. 1893. "Buphonien." *Hermes* 28 (3): 489–500.
- Stetkyevych, Jaroslav. 2002. "In Search of the Unicorn: The Onager and the Oryx in the Arabic Ode." *Journal of Arabic Literature* 33 (2): 79–130.
- Sthapati, Ganapati, Vaidyanatha. 2002. *Indian Sculpture: Iconography and Measurements*. Перев. Sashikala Anath. Pondicherry: Sri Aurobindo Society.
- Stibbe, Conrad. 2009. "A Silenus and a Maenad: Some Bronze Statuettes from the British Excavations at Sparta Reconsidered." *British School at Athens Studies* 16: 143–58.
- Stoneman, Richard. 1994. "Who are the Brahmans? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius' De Bragmanibus and Its Models." *Classical Quarterly* 44 (2): 500–510.
- Stoneman, Richard. 2011. *The Ancient Oracles: Making the Gods Speak*. New Haven/London: Yale University.
- Stoneman, Richard. 2016. "The Justice of the Indians". y *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Richard Seaford (уп.), 251–264. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Stoneman, Richard. 2019. *Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks*. Princeton: Princeton University Press.
- Stroud, Ronald. 1965. "The Sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth Preliminary Report I: 1961–1962." *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 34 (1): 1–24.
- Struck, Peter. 2017. "Iamblichus on Divination: Divine Power and Human Intuition." y *Divine Powers in Late Antiquity*. Ур. I. F. Viltanioti, A. Marmodoro. 75–87. Oxford: OUP.
- Stutley, Margaret. 2019. *The Illustrated Dictionary of Hindu Iconography*. London/New York: Routledge.
- Tagliatesta, Francesca. 2007. "Iconography of the Unicorn from India to Italian Middle Ages." *East and West* 57 (1): 175–191.
- Tanaseanu Döbler, Ilinca. 2013. *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. München: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Taylor, Joan (ув. прев. ком. прим.), Hay, David (ком.). 2021. *Philo of Alexandria 'On the Contemplative Life' – Introduction, Translation, and Commentary*. Leiden: Brill.
- Thissen, Heinz Josef. 1996. "Κμηφ – ein bekannter Gott." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112: 153–160.
- Thompson, Stith. Balys, Jonas. 1958. *The Oral Tales of India*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tolić, Isidora. 2020. "What's so Funny about Plato's Lysis?." *Lucida Intervalla* 49: 3–19.
- Tolic, Isidora. 2020. "Σπήλαιον καλώσι τὸν τόπον: Justin the Philosopher and the Mithraic Cave." *Philologia Classica* 15 (1): 162–166.
- Tolić, Isidora. 2022. "Four Hooves and a Horn: How (Not) to Poison Alexander the Great". *Philologia Classica* 17 (2): 269–76.
- Tonkova, Milena. 2010. "On Human Sacrifice in Thrace." y *The Thracians and Their Neighbours in Antiquity. Studia in honorem Valerii Sîrbu*. Ур. I. Cădea, 503–522. Brăila: Istros.
- Turcan, Robert. 1975. *Mithras Platonicus*. Leiden: Brill.
- Upreti, Ganga Datt. 1894. *Proverbs and Folklore of Kumaun and Garhwal*. Lodiana: Lodiana Mission.
- Ustinova, Yulia. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: OUP.
- Vandier, Jacques. 1961. *Le papyrus Jumilhac*. Paris: CNRS.
- Velkova, Zivka. 1986. *The Thracian Glosses: Contribution to the Study of The Thracian Vocabulary*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Verbrugge, Gerald P. и Wickersham, John M. 2001. *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Vermaseren, Maarten. 1956. *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae*. Hagae: Martinus Nijhoff.
- Vermaseren, Maarten. 1971. *Mithriaca I: The Mithraeum at Santa Maria Capua Vetere*. Leiden: Brill.
- Versnel, Hendrik S. 1988. "Greek Myth and Ritual: the Case of Kronos." y *Interpretations of Greek Mythology*. Ур. Jan Bremmer, 121–152. London: Routledge.
- Vilaça, Aparecida. 2000. "Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism: The Question of Predation." *Ethos* 65 (1): 83–106.

- Viltanioti, Irini-Fotini. 2017a. "Cult Statues in Porphyry of Tyre and Macarius Magnes: Porph. Chr. fr. 76 and fr. 77 (von Harnack)." *Journal of Late Antiquity* 10 (1): 187–220.
- Viltanioti, Irini-Fotini. 2017b. "Divine Powers and Cult Statues in Porphyry of Tyre." y *Divine Powers in Late Antiquity*. Yp. I-F. Viltanioti, A. Marmodoro. 61–74. Oxford: OUP.
- Waite, Arthur Edward. 1891. *Occult Sciences: A Compendium of Transcendental Doctrine and Experiment*. London: Paul, Trench & Trübner.
- West, Martin. 1965. "The Dictaeon Hymn to the Kouros." *The Journal of Hellenic Studies* 85: 149–159.
- West, Martin. 1990. *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: Teubner.
- West, Martin. 2015. "The Classical World." y *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Yp. M. Stausberg, Y. S.D. Vevaina, A. Tessmann, 437–450. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Whittaker, Helene. 2001 "The Purpose of Porphyry's Letter to Marcella." *Symbolae Osloenses* 76: 150–68.
- Wildung, Dietrich. 1977. *Egyptian Saints: Deification in Pharaonic Egypt*. New York: New York University.
- Yadav, Neeta. 2001. *Ardhanārīśvara in Art and Literature*. New Delhi: D.K. Printworld.

9. Биографија

Исидора З. Толић рођена је 1994. године у Београду, где је завршила основну и средњу школу. Од 2013. године похађала је основне студије класичних наука на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Дипломирала је 2017. године са просечном оценом 10, одбравивши завршни рад *Одабрани грчки извори о Митри (од V века пре Христа до V века после Христа)* под менторством др Сандре Шћепановић. Од 2017. године похађала је магистарске студије на Катедри за класичну филологију Филолошког факултета Државног универзитета у Санкт Петербургу. Магистарски рад на тему *Мистерије Митри в сведетельствах раннехристианских авторов* одбранила је 2019. године, под менторством др А. Л. Верлинског. Магистарске студије у Руској Федерацији завршила је као носилац дипломе са одличјем и академске значке. Од 2020. године запослена је на Филозофском факултету Универзитета у Београду, најпре као истраживач приправник, а затим као асистент на Одељењу за класичне науке. У том својству од јесени 2020. године сарађује на предметима Грчки језик 1 и 2 и Увод у историју религија.

Током основних и постдипломских студија била је стипендиста Фонда за младе таленте за студије у Србији и у иностранству. По завршетку основних студија проглашена је студентом генерације Филозофског факултета у Београду. Оснивач је Удружења студената класичних наука (УСКЛАН) и један је од оснивача Друштва индоевропеиста у Србији (ДИЕУС). Учествовала је на међународним научним скуповима и објавила је више научних радова и превода са коментарима. Њено истраживање посвећено је темама попут митраизма, компаративне религије и митологије, религија у антици, парадоксографије, анализе извора и слично. Од класичних језика познаје грчки, латински и санскрит. Користи енглески, немачки, руски и француски језик.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Исидора Толић

Број индекса 9к19/0001

Изјављујем

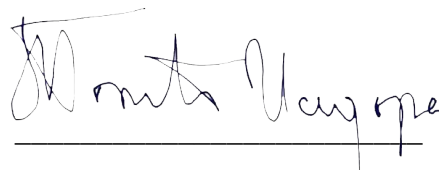
да је докторска дисертација под насловом

Веровања и обичаји политеистичких народа у делима Порфирија Тирског: *Ethica, Mythica et mystica, Homeric*

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 16. јуна 2023. године



Исидора Толић

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Исидора Толић

Број индекса 9к19/0001

Студијски програм Класичне науке - докторске академске студије

Наслов рада Веровања и обичаји политеистичких народа у делима Порфирија Тирског: *Ethica, Mythica et mystica*, *Homerica*

Ментор проф. др Сандра Шћепановић

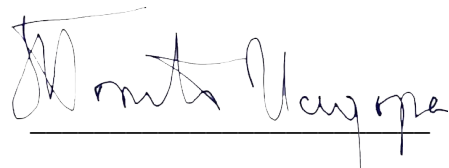
Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива 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 аутора

У Београду, 16. јуна 2023. године



Isidora Tolic

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Веровања и обичаји политеистичких народа у делима Порфирија Тирског:

Ethica, Mythica et mystica, Homeric

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

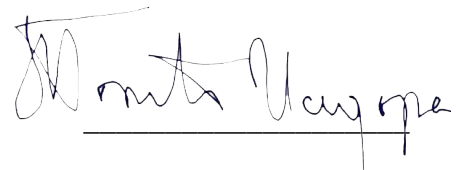
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 16. јуна 2023. године

Потпис аутора



1. **Ауторство.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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 прерада.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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 прерада.** Дозвољаваате 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.** Дозвољаваате 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.