

Класици и

**класична традиција као
путоказ и као прибежиште**

уредио Војин Недељковић

Класици и класична традиција као поука и као прибежиште
Проф. др Војин Недељковић (уредник)
Београд 2021.

Издавач
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
Чика Љубина 18–20, Београд 11000, Србија
www.f.bg.ac.rs

За издавача
Проф. др Миомир Деспотовић,
декан Филозофског факултета

Рецензенти
Др Ненад Ристовић,
редовни професор Филозофског факултета у Београду
Др Ифигенија Радуловић,
редовни професор Филозофског факултета у Новом Саду
Др Драгана Николић,
виши научни сарадник Балканолошког института, Београд

Лектор
Биљана Цукавац

Дизајн корица
Ивана Зорановић

Припрема за штампу
Досије студио, Београд

Штампа
ЈП Службени гласник, Београд

Тираж
200

ISBN 978-86-6427-174-5

Овај зборник је настао у оквиру научноистраживачког пројекта
Човек и друштво у време кризе, који финансира
Филозофски факултет Универзитета у Београду.

САДРЖАЈ

- 9 | *Сандра Шћејановић*
Ὡς ὁ πολλὸς λόγος Ἑλλήνων. Један мудрац у три критичне ситуације: Талес у првој књизи Херодотове *Историје*
- 23 | *Горан Видовић*
Кућна изолација против природе: о симболици емотивног и телесног имунитета у античкој комедији
- 37 | *Борис Пендељ*
Цицерон, аутор и актер (*Tusc.* III и *Att.* XVI): да ли се у кризним временима бол заиста може ублажити
- 49 | *Душан Појовић*
Јунаци античког романа у тренуцима кризе: како се „обичан“ човек суочава с околностима на које не може, не сме, или не жели да утиче
- 61 | *Исидора Толић*
Предачки обичаји и утеха филозофије. Порфирије Тирски о недаћама
- 73 | *Војин Недељковић*
Civitas Dei. Име спасења и како га превести
- 89 | *Ил Акад*
Тукидид као путоказ и као прибежиште: Прокопије и недаће шестог века
- 99 | *Дејан Џелебџић*
Фотијева филолошка делатност као путоказ (*Amphilochia* 21)

Исидора Толић*

ПРЕДАЧКИ ОБИЧАЈИ И УТЕХА ФИЛОЗОФИЈЕ. ПОРФИРИЈЕ ТИРСКИ О НЕДАЋАМА

Апстракт: У овом раду се разматрају аспекти стваралаштва Порфирија Тирског, посвећени појединцу и заједници у временима великих изазова. У светлу Порфиријеве преданости васпитавању млађих филозофа читамо дело *Посланица Марцели*, у ком видимо ауторова размишљања и савете о борби појединца са недаћама тражењем утехе у филозофији и враћању предачким обичајима. На основу Порфиријевих записа о традиционалној религији и култним радњама, закључујемо да враћање предачким обичајима за њега представља приближавање златном добу људског рода. Напоследку, кроз Порфиријев преглед људских жртава посматрамо примере поступака помоћу којих се заједница штити у тренуцима највеће опасности.

Кључне речи: *consolatio*, τὰ πάτρια, сотериологија, жртвоприношење, супституција.

Премда је то очигледан пут, тешко је писати о Порфирију Тирском исходећи из његовог опуса – рећи да је он само филозоф или етнограф сувише је непотпуно и не дочарава досег његових дела. Према издању и класификацији Ендруа Смита, наводи се седамдесет и пет Порфиријевих дела у једанаест категорија (Smith 1993, xlviii–liii).¹

У овом истраживању се пре свега окрећемо делима *Посланица Марцели* и *О уздржању од исхране месом*, која се налазе у разделу Порфиријевих етичких списа. Читањем *Посланице Марцели* можемо да испитамо Порфиријев лични и сотериолошки приступ недаћама појединца. У делу *О уздржању од исхране месом*, Порфирије-

* Одељење за класичне науке Филозофског факултета у Београду, isidora.tolic@f.bg.ac.rs

1 Према Смитовој класификацији, то су следеће категорије: *Aristotelica, Platonica, Plotiniana, Historica, Metaphysica, Ethica, Mythica et mystica, Homerica, Rhetorica et Grammatica, Scientifica et Miscellanea, Opera incerta aut spuria*.

ви извештаји о тренуцима нарочите опасности за заједницу говоре о заједничком суочавању са прекретницама, али и о представама о њиховом премошћавању. Напоследку, треба обратити пажњу на спомињање предачких обичаја (τὰ πάτρια) у овим списима и установити да ли се оно што Порфирије тако назива разликује од обичаја које описује.

Филозофија као пут спасења и као прибежиште

Посланица Марцели је посвећена Порфиријевој супрузи Марцели,² у виду утехе и филозофске подуке у тренуцима његовог одсуства. Често се сматра једним од дела Порфиријеве старости (Whittaker 2001, 150) и датира почетком IV века. Разлог томе су, најпре, речи нашег аутора са почетка *Посланице*. Када говори о разлозима за женидбу, Порфирије пише: οὔτε ἀπὸ τῆς ἄλλης διακονίας ῥαστώνην τινά μοι προσδοκῆσας εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίνοντι ἔσεσθαι.³ Међутим, μοι εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίνοντι не мора да означава радњу која се догађа, већ може указивати и на очекивану радњу у будућности. Тако можемо да схватимо да Порфирије, уместо *јер* или *сад када ѿо-нем у сѿаросѿи*, хоће да каже *док* или *како ѿо-нем у сѿаросѿи*, имајући на уму процес који је на свом почетку. Оба тумачења допуштају да закључимо како аутор није написао *Посланицу* у младости, али немају кључни значај за прецизно датирање овог писма – уколико је Порфирије рођен око 234, с правом је могао размишљати о старењу и 290. и 303. године.

Поједини аутори сматрају да на почетак IV века указују Порфиријеве речи о разлогу одсуства од куће: καλοῦσης τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας, καὶ τῶν θεῶν συνελπιγόντων αὐτοῖς ὑπακούειν.⁴ Цитирана реченица би, наводно, могла да се односи на догађаје који су претходили Диоклецијановом прогону хришћана 303. године (Chadwick 1959, 142). На овај начин се Порфирије обележава као важан идеолог тог прогона, за шта, као ни за његово присуство у Никомедији у освит тих догађаја, нема неоспоривих доказа (Whittaker 2001, 150–151; DesPlaces, Perrot 2019, x–xiii).⁵

2 Како сазнајемо из *Посланице*, Марцела је удовица Порфиријевог пријатеља и мајка седморо деце (*Marc.* 1; 3).

3 [Нисам се оженио тобом] јер сам очекивао да ћеш ми, док тонем у старост, олакшати неку дужност друге врсте (*Marc.* 1).

4 Пошто ме дозива нужда Грка, а богови побуђују да им се одазовем (*Marc.* 4).

5 Расправа о Порфиријевим утицајима на прогон хришћанства, као и о постојању, броју и обиму његових антихришћанских дела превазилази циље-

Пре него што почнемо да говоримо о садржају *Посланице Марцели* и Порфиријевим препорукама за савладавање тешкоћа у личном животу, морамо напоменути да је, током читања овог писма, веома лако потонути у замку тумачења текста помоћу споја са ауторовим животописом, нарочито зато што је оно и састављено тако да се чини преплетеним са Порфиријевом биографијом. Због тога, напоменимо да се ради о кратком протретику, који треба да побуди читаоце на бављење филозофијом какву проповеда Порфирије (Alt 1997, 25–26). Форма писма и лични детаљи чине ово дело изражајним и уверљивим, али треба сматрати да није у питању лично писмо, већ текст намењен широј публици (Fideler, Zimmer 1986, 23).⁶

Посланица Марцели почиње Порфиријевим апологетским описивањем разлога за женидбу. Он оповргава оптужбе да се оженио принуђен похлепом или појудом,⁷ и говори како је њихов брак заснован на поштовању и заједничкој љубави према филозофији. Марцелина природна склоност, може се закључити из Порфиријевог писма, тражи његову помоћ и подршку, како би је њен филозофски дар уздигао до Порфиријевог идеала неоплатоничког филозофа (*Marc.* 3). Ускоро нам се открива повод за ово писмо, а Порфиријева апологија постаје *consolatio* (DesPlaces, Perrot 2019, xiv). *Consolatio* у ужем смислу представља текст који, приликом конкретне несреће, треба да понуди утеху, отклони или умањи бол. У ширем смислу, то је текст који читаоцу нуди утеху или излаз из недаћа различитих врста (Kassel 1958, 3). *Посланица Марцели* у извесној мери одговара дефиницији књижевне утехе у ужем смислу, јер се у делу говори о конкретном поводу за забринутост и тугу, као и о врло одређеним околностима које их узрокују. Писмо у целини, поред своје протретиичке сврхе, може, међутим, да се доживи као помоћ свим читаоцима чије тешкоће се односе на самоспознају, унапређење себе, самопоуздање и истрајност у напорима.

Марцелине недаће најпре потичу од друштвене изопштености и осуђивања заједнице, која покушава да осујети њен нови породични

ве и могућности овог истраживања. За више о томе в. DesPlaces, Perrot 2019, Edwards 2007, Chadwick 1959.

6 Тешко је са сигурношћу одредити ко чини Порфиријеву ширу публику, али можемо претпоставити да се, барем једним делом, ради о људима попут Марцеле, такозваним филозофима-почетницима (Simmons 2015, 29). Поред њих, дело би могло бити намењено онима на чије оптужбе Порфирије одговара у првим поглављима писма (*Marc.* 1–3) или његовим неистомишљеницима (Whittaker 2001, 152–153).

7 Због овога се Порфирије некада поистовећује са филозофом коме Лактанције замера слично понашање (*Lact. Div. inst.* 5.2.3).

мир. У часу о ком говори ово писмо, Марцела је окружена опаких људима (σκαιοὶ ἄνθρωποι), без Порфиријеве помоћи и заштите (*Marc.* 4–5). Осим жалости због његовог одсуства, Марцела се суочава са тешкоћама у својим филозофским студијама, јер у њеном случају одлазак супруга представља и одлазак ментора и учитеља. Због тога страхује да ће изгубити пут спасења, који доноси изучавање филозофије, као и водича на тој стази (τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν καὶ τὸν ταύτης καθηγούμενα καταλείπειν, 8). Порфиријеве речи утехе (4–10) представљају стилизован прелаз ка централним темама овог дела – одвајању душе од тела, њеном спасењу и приближавању богу. Говорећи Марцели да су њене бриге разумљиве и оправдане, Порфирије је усмерава да настави са филозофским назидањем, тако што ће се помоћу својих несрећа уздићи ка животу коме стреми. Говори јој да је филозофија једино сигурно прибежиште (τὸ μόνον ἀσφαλὲς πείσμα) и да јој друго не може помоћи да преброди тешкоће настале његовим одласком (5). Напомиње и да су људи попут зловника који их осуђују сами себи казна, а да се она може уздићи из њиховог муља уколико јој вођ буде λόγος а не πάθος (6).

Порфирије се затим посвећује тачки важној за даље разматрање одвајања душе и тела, а то је ослобађање душе од страсти и порока. У веома важном одломку, Порфирије говори да је највећи непријатељ душевном спасењу њена страст, чији узрок је необразовање (ἀπαιδευσία). Образовање је, са друге стране, ослобађање од страсти душе. Страсти душе су зачеци болести, које су порок душе, што је срамотно и противно божанству. Из овога проистиче Порфиријев кључни савет Марцели, а односи се на појединца, његов доживљај сопствене моћи у недаћама и самопобољшање. Порфирије јој поручује да се путем филозофије и спасења може напредовати без другог предводника до себе:

πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πελεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῶζον καὶ τὸ σωζόμενον καὶ τὸ γὰρ ἀπολλύον καὶ τὸ ἀπολλύμενον τὸν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τὸν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγούμενα, κεχηρῆναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιά, ὡς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν μὴ ἐντὸς ἔχουσαν μὴ δὲ παρὰ σαυτῆ πάντα τὸν πλοῦτον; — *Marc.* 9.

Иако те уверавам да се у теби налази и што спасава и што се спасава, што губи и што се губи, богатство и сиротиња, отац и муж, и водич ка истинским добрима, ти ипак јадикујеш за сеном предводника, као да истинског предводника немаш унутар себе и као да све благо није код тебе саме. Како да то не буде бесмислено?⁸

8 За постојање сличних мисли у списима из Наг Хамадија в. Majercik 2005, 282.

Након тога, Порфирије отпочиње детаљније излагање сотериологије и учења о ослобођењу душе. Према Августиновим речима, Порфирије је велики део свог изучавања религија старог света посветио узалудном тражењу онога што се код овог аутора назива *via universalis animae liberandae* (Porph. *De regr. an.* 302F Smith, *ap.* Aug. Civ. 10.32).⁹ У другим фрагментима дела *О њоврајку душе*, у највећој мери сачуваним код Августина, назире се више елемената Порфиријевог учења о очишћењу и спасењу душе. Из ових фрагмената видимо да је крајњи циљ очишћења душе њено одвајање од тела и повратак божанству, као коначно избављење од могућности палингенезе. Августин више пута наглашава да се не ради о метемпсихози и признаје Порфирију да је барем у томе разумнији од својих претходника.¹⁰ Он преноси да Порфирије говори о начинима да се очисте различити делови душе. Нарочито често помиње обреде и теургију, за које тврди да не могу довести душу до потпуног ослобођења и сједињења с божанством,¹¹ а говори и о очишћењу помоћу *σωφροσύνη* (Simmons 2009, 174).¹² Детаљније и сложеније него што то ради Августин, Порфирије излаже своје учење о врлини, души и њеној вези са телом у делу *Исходиишиа на њују ка ноетичком* (*Sententiae ad intelligibilia ducentes*), а детаље о значају теургије даје у фрагментарно очуваном делу *Науци из њророчансијава* (*Philosophia ex oraculis haurienda*). На основу ових и неколико других дела,¹³ Мајкл Симонс заступа тезу о постојању трипартитне сотериологије у Порфиријевим делима.

Према овој теорији, највећи део Порфиријевог опуса посвећен је својеврсној сотериолошкој педагогији, која представља резултат његовог трагања за универзалним путем спасења, поменутом *via universalis animae liberandae* (Simmons 2009, 169–172). То значи да се Порфиријева дела обраћају једној од три категорије читалаца, приближавајући им одговарајући пут спасења. Према Симонсу (2015,

9 Сви надаље наведени фрагменти са бројевима од 284F до 302F такође припадају делу *О њоврајку душе* (*De regressu animae*); сачувани су у Августиновом делу *О држави божијој*, а цитирају се према Smith 1993.

10 *Ad mala mundi huius sanctae animae non redibunt* (298cF); *in solos homines humanas animas praecipitari posset sentiret* (300F); *propter luendas poenas ad corpora redire .. tantummodo hominum* (300aF).

11 *Purgationem animae per theurgian promittit; reversionem etiam ad deum hanc artem praestare cuiquam negat* (288F); *purgatione theurgica neque intellectualem animam posse purgari* (290bF).

12 *Confiteris tamen spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis .. posse continentiae virtute purgari* (294F).

13 *Ad Anebonem, De simulacris* и др.

136), први пут спасења је намењен онима који се не баве филозофијом, а достиже се теургијом, поштовањем традиционалне религије и политичких врлина.¹⁴ Другом путу спасења теже млади или нови филозофи, чији филозофски тренинг треба да подразумева изучавање Платонових дијалога, као и напоре да се из душе одстрани страсти, како би се она одвојила од тела, а касније и винула ка неетичком свету (Simmons 2015, 140). Овај процес захтева овладавање катарктичким врлинама. Напослетку, трећи пут је примерен искусном филозофу. Он води вечном ослобођењу од рађања и сједињењу са божанством, а то подразумева теоретичке и парадигматичке врлине (Simmons 2015, 153).

Чак и након ових обриса Симонсове теорије, сваком читаоцу *Посланице Марцели* постаје јасно да се њена утеха налази у смелом корачању средњим путем. Порфирије у овом писму заиста излаже своје сотериолошко учење, али у приметно поједностављеном и скраћеном облику, нарочито ако се пореди са делом попут *Исходишта*. Нарочито се посвећује ослобођењу душе од страсти и порока, и њеном одвајању од свега телесног. Тело је за душу што и постељица за новорођенче или плева за пшеницу (*Marc.* 32).¹⁵ Усмеравањем Марцеле ка трећем ступњу филозофског развитка, али и елементима утехе у овом писму можемо сматрати и Порфиријеве примедбе о неправедним људима. О њима се говори повремено у току читавог писма, чиме се аутор враћа на раније делове текста и повезује филозофско називање са жанром утехе с почетка дела. Ове примедбе објашњавају шта не приличи филозофу, док истовремено показују да се не треба освртати на мишљење злонамерника. Они који чине зло и уживају у њему учинили су своју душу домом злог дајмона (21). Такви људи могу да поштују богове и обављају обреде, али су њихови дарови безвредни, јер у срцу нису бољи од пљачкаша храмова (14).

Пре него што се окренемо Порфиријевим сведочанствима о преломним тренуцима за заједницу, поменимо важну спону међу личном и друштвеном борбом са недаћама. Према Порфиријевим списима, може се закључити да су то предачки обичаји. У *Посланици Марцели*, Порфирије наглашава да је највећи плод благочестивости (μεύιστος καρλός εὐσεβείας) поштовати божанство према обичајима предака (τὰ πάτρια). Напомиње и да је важно не сматрати да се то чини зато што божанству требају дарови и услуге људи, јер би то

14 У *Sent.* 32 Порфирије објашњава мисао о политичким, катарктичким, теоретичким и парадигматичким врлинама.

15 Августин радо цитира Порфиријеву сентенцу *omne corpus fugiendum* (297F, 300aF, 301F и др.).

значило да се сматрамо силнијим од њега (*Marc.* 18–19). Занимљиво је да се оваква препорука може очекивати када говоримо о првом начину очишћења душе, радије него у Марцелином случају. Међутим, може бити да је Марцела сасвим на почетку средњег пута и да јој се познате култне радње овде нуде као утемељење и основа од које треба да напредује. Са друге стране, сасвим је могуће и да Порфирије сматра да је поштовање предачких обичаја, док год се разуме да је највреднији беспорочни живот истинског филозофа, исправно и добро за филозофе-почетнике.

Појам предачких обичаја се неретко помиње у Порфиријевим делима, нарочито у делу *О уздржању*, као тексту састављеном са етичким и етнографским интересима. Погледајмо да ли се термином τὰ πάτρια означавају само обреди какви се препоручују Марцели, и пише ли Порфирије и о другачијим предачким обредима, не називајући их овим термином.

Предачки обичаји у одсудном часу

Порфиријево тумачење предачких обичаја јасно се распознаје у делу *О уздржању од исхране месом*. У истом трактату, Порфирије наводи многобројне примере значаја предачких обичаја у тренуцима великих опасности за заједницу. Због тога је ово дело прикладан избор за разматрање наше теме, нарочито ако имамо на уму да се по теми, обиму и садржају веома разликује од *Посланице Марцели*. Трактат *О уздржању* је обимна расправа, инспирисана одлуком Порфиријевог пријатеља да се поново храни месом. Иако је главнина дела посвећена оповргавању аргумената у корист исхране месом, Порфирије се често осврће на веровања и обичаје различитих народа, који, према његовом мишљењу, потврђују исправност вегетаријанског живота.¹⁶

Једна од кључних осовина Порфиријевог вегетаријанизма је теза да се у древности нису јеле нити убијале животиње. Како објашњава, често цитирајући Теофраста, у најстарије време су и жртве биле искључиво бескрвне, а састојале су се најпре од скупљених, а касније и од узгајаних плодова и биљака (*Abst.* 2.5–7, .20). Овакве и сличне обичаје Порфирије назива τὰ πάτρια (2.20.2, 4.8.4) или οἱ πάτριον νόμοι (1.2.3), док су људи који се са њима повезују οἱ πρόγονοι (2.16.4) и οἱ παλαίοι (2.5–7). Треба додати да се у другој књизи *О уздржању* древно-

16 Дobar пример су Порфиријево приче о исхрани мага (*Abst.* 4. 16), о брахманима и шрамана аскетама (*Abst.* 4. 17–18).

ни начини жртвовања поистовећују са предачким обичајима (2.59.1). Порфирије се у више наврата похвално изражава о онима који се држе предачких обичаја, на пример када преноси причу о Клеарху (2.16.4), или говори о животу египатских мудраца (4.8.4). Насупрот томе, још на почетку дела, Порфирије замера пријатељу да се одрекао предачке традиције када се вратио месу (1.2.3). Наведени примери су довољни да нам појасне Порфиријев однос према обичајима предака, али не било којим, већ оним које сматра исконским навикама људи. Лако је приметити опречност између Порфиријево веома уске примене термина τὰ πάτρια и огромног културно-историјског пространства које се може подразумевати под синтагмом *ἡρραρχικὸν ὄνειδος*.

Сада смо на правом месту да се запитамо каква су πάτρια која Порфирије препоручује Марцели, односно ради ли се и у *Ποσειδωνίου* о Порфиријевој уској примени тог термина. Текст писма нам не помаже у томе, зато што се Марцела ничим не упућује на врсту службе која би јој била корисна. У *Науцима из ἡρραρχικῆς* Порфирије помиње како се злонамерни дајмони највише радују крви и урањају у људе који се њоме користе.¹⁷ У једном од Аполонових пророчанстава које Порфирије наводи такође се помиње крвна жртва као начин умилостивљења злог дајмона (*Phil. Orac.* 329F Smith). Порфирије дефинише и класификује врсте дајмона у трактату *Ὁ ὑπερβία* (*Abst.* 2.38–44), где такође помиње да злонамерни дајмони траже жртвене животиње, претварајући се да су богови (2.42.3). На основу тих примера можемо претпоставити да се Марцели не препоручује нешто што би јој могло наудити, већ поштовање предачких обичаја у ужем смислу.

Када описује веровања и обичаје различитих народа, Порфирије нужно говори и о њиховим предачким обичајима у ширем смислу, односно о истинским обичајима њихових предака који нису у складу са Порфиријевим πάτρια. Међу бројним догађајима и ритуалима које спомиње, налазимо више примера поступака заједнице у одсудним тренуцима и великим опасностима. Размотримо три примера из Порфиријевог текста, блиска и по врсти обреда и по опасности коју одвраћају. Ови примери се налазе у другој књизи трактата *Ὁ ὑπερβία*, у оквиру списка људских жртава код различитих народа.¹⁸ Прво сведочанство се односи на обред у светилишту Аглауре, Атене и Диомеда. Порфирије преноси да се у кипарској Саламини

17 Μάλιστα δὲ αἶματι χαίρουσι καὶ τοὺς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύοντες τοὺς χρωμένους (*Phil. orac.* 326F Smith).

18 Показујући да народи који су приносили људску жртву нису прибегавали канибализму, Порфирије покушава да докаже како се месо жртвене животиње не мора јести. У списку ненамерно описује велики број иницијација.

овој тријади сваке године приносила људска жртва, и да је тај обичај у време владара Дифила замењен жртвом бика. Описује и како ефеби воде жртву око олтара, након чега је свештеник убада копљем и спаљује (*Abst.* 2.54.3sqq).¹⁹ Овај обред захтева подробно истраживање, које би се посветило питањима попут суштине ритуала, постојању супституције и неочекиваном саставу божанске тријаде. Ми ћемо се посветити само повезаности Аглауре и ефеба. У оквиру атинске обуке ефеба, свака генерација младића је полагала заклетву у Аглаурином светилишту (*Demosth.* 19.303). Текст те заклетве је сачуван на стели из храма посвећеног Атени Ареји и Ареју у деми Ахарни (*IALD* II 116), а сажето га преноси и Ликург логограф (*Lycurg. Leoc.* 76). Заклетва се односила на поштовање светиња, верност отаџбини и приврженост саборцима. У тексту са стеле из Ахарне се виде имена божанстава којима се ефеби заклињу, а прва међу њима је Аглаура, док се сва остала имена могу повезати са ратом или плодношћу.²⁰ Рајнхолд Меркелбах је предложио да Аглаури припада овако важно место због њене легендарне улоге у рату Еректеја и Еумолпа (*Merkelbach* 1972, 279–80). Према Филохоровом фрагменту (*Philoch.* 14F *DFHG*), сачуваном код Улпијана у коментару на поменуто место у Демостеновој беседи *О лажном њослансџиву* (19.303), пророчиште је открило да Атени прети уништење уколико се не нађе добровољац који ће дати живот за спас града. Сазнавши то, кекропида Аглаура се бачила са бедема акропоља. Према Меркелбаховом тумачењу, овај поступак је могао да се сматра примером пожртвованости и бриге за отаџбину, што би Аглауру чинило својеврсним узором за ефебе.²¹ Улпијаново препричавање легенде уз Демостеново помињање заклетве може да потврди овакво тумачење (*Merkelbach* 1972, 280).

Недуго након помињања Аглауре, Порфирије ненамерно помиње готово исту легенду. У наставку прегледа људских жртава, он кратко наводи да су Атињани принели на жртву Еректејеву кћер (*Abst.* 2.56.8).

19 Извор за ову причу је, највероватније, аутор ког Порфирије назива Селеуком Теологом, а ког поједини истраживачи поистовећују са Селеуком Александрином, аутором из времена Тиберија (*Hill* 1940, 651).

20 θεοὶ Ἀγλαυρός, Ἐστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος, Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἄρεϊα, Ζεὺς, Θεαλλῶ, Αὐξώ, Ἥραμιόνη, Ἥρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος, πυροί, κριθαί, ἀμπέλοι, ἔλαια, συκαί (*IALD* II 116, 16–20).

21 Поред ове легенде, позната је и прича о самоубиству Аглауре и њене сестре Херсе, након што су полуделе угледавши чудовишно тело малог Ерихтонија (*Paus.* 1.18.2). Она се повезује са празником по имену Арефорије (*Paus.* 1.27.3), који се, по једном виђењу, може тумачити као обред прелаза одабраних атинских девојчица (*Burkert* 1966). Као и у случају са ефебима, видимо да је Аглаура важна за васпитавање и одрастање атинске омладине.

У току рата са Еумолпом, Ерехтеј је сазнао да ће Атина победити само ако жртвује једну од својих кћери. Према различитим верзијама мита, жртвовао је једну или све три кћери. Осим тога, спомиње се и да су се девојке добровољно жртвовале, или да су се две кћери убиле након што је отац жртвовао једну (Apollod. *Bibl.* 3.15.4). Према једној од верзија, ово се догодило на брду Хијакинту, због чега се девојке називају и Хијакинтидама (Phanod. 3F *DFHG*). Атињани им приносе жртву пред полазак у рат (Burkert 1997, 78; Philoch. 31F *DFHG*), што представља важну паралелу са ефебским култом Аглауре.

Трећи пример се односи на обичаје у сиријској Лаодикеји, где се, према Порфиријевом извору,²² једном годишње жртвовала девојка. Касније је тај обичај преображен у жртвовање јелена (*Abst.* 2.56.4). Порфирије тврди да се то чинило у част Атене, иако би се уместо ове богиње очекивала Артемида. Нешто слично се помиње и код других аутора – тако Паусанија преноси да је Селеук I Никатор у Лаодикеју донео статуу Артемиде коју су Ифигенија, Орест и Пилад однели са Тауриде (Paus. 3.16.8). Паусанија из Дамаска пише да је Селеук I основао Лаодикеју након што је убио девицу Агаву, којој је потом дигао споменик (Paus. *Dam.* 4F *DFHG*). Убијање девице у Порфиријевој верзији обреда би се могло тумачити као ритуал пред одлазак у лов или почетак жетве (Burkert 1997, 75–6), док прича о Агави изгледа као легенда о локалној хероини и њој ћемо се даље посветити.

Три одабрана примера из Порфиријевог низа жртава воде до исте врсте друштвене прекретнице. То је питање опстанка заједнице, односно њеног настанка или нестанка. Ако приче о Аглаури и Хијакинтидама посматрамо као исту легенду, видимо да се говори о жртви која треба да осигура да стање града остане непромењено, тако што ће га спасити од пропасти, служећи као залог за продужетак његовог живота. Као што свака жртва треба да представља жртвовање оног ко је приноси (Smith, Doniger 1989, 189), тако Ерехтејеве кћери замењују свог оца. Попут Кодровог подвига, краљ се и овде жртвује за опстанак заједнице. У легенди о Агави, убиство се одвија у контексту настанка, а не нестанка града. Према томе, смрт треба да осигура да се стање града промени, тако што ће из непостојања постасти. Поменути вид избављења од највеће опасности одговара другде посведоченим *йредачким обичајима* индоевропских народа (Puhvel 1978). Лако је сетити се још ведске хијерархије жртвених животиња – човек, коњ, бик, ован, јарац (*puruṣamaśvaṃ gātavimajaṃ*, *ŚB* 6.2.1.2), који, појединачно, представљају супституцију примордијалне жртве и космолошког чина. Човек је најбоља жртва (*puruṣo hi prathamāḥ*

22 Тј. вероватно из Палантовог дела о митраизму (Turcan 1975, 41).

paśūnām, ŚB 6.2.1.18), најближа примордијалној, и као такав се појављује и у нашим примерима (Smith, Doniger 1989, 196–200).²³ Смрти о којима овде говоримо у извесној мери треба да понове космолошки чин, због чега је човек природан избор.

Површинским прегледом оних аспеката Порфиријевог дела који се односе на борбу са несрећом, видимо да Порфирије излазом из тешкоћа сматра филозофију, а са њом и живот смерности и уздржаности. Са тиме се у потпуности слаже његово виђење предачких обичаја, као наслеђа периода чистоте људског рода. Његови етнографски записи, са друге стране, илуструју истинске предачке обичаје као спас и прибежиште у одсудном трену.

Библиографија

- Alt, K. (1997), „Glaube, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios“, у: D. Wyrwa (ур.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in Alten Kirche*, Berlin: De Gruyter, 25–43.
- Burkert, W. (1997), *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, 2. изд., Berlin: De Gruyter.
- Chadwick, H. (1959), *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge UP.
- Des Places, E. (изд.), Perrot, A. (прев., ком.) (2019), *Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris: Les Belles Lettres.
- DFHG = *Digital fragmenta historicorum Graecorum*, www.dfhg-project.org.
- Digester DePalma, E. (2009), „The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution“, у: A. Cain, N. Lenski (ур.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, London/New York: Routledge, 81–92.
- Edwards, M. (2007), „Porphyry and the Christians“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 98, 111–26.
- Fideler, D. (ув.), Zimmern, A. (прев.) (1986), *Porphyry's Letter to his Wife Marcella*. Grand Rapids: Phanes Press.
- Hill, G. (1940), *A History of Cyprus*, књ. 1, Cambridge UP.
- IALD = Lambert, S. (2012), *Inscribed Athenian Laws and Decrees 352/1–322/1 BC. Epigraphical Essays*. Leiden: Brill.
- Kassel, R. (1958), *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München: C. H. Beck.

23 За анализу ове врсте није важно да ли се поменути обред одвијао искључиво на митолошкој равни – постојање приче о њему довољно је да сматрамо да такав обред постоји, без обзира на могућу супституцију у ритуалу или мањак материјалних доказа. Другим речима, Ромул *јесте* убио Рема у примордијалном чину, иако (или и управо зато) му никад нису *нашли косџи*.

- Majercik, R. (2005), „Porphyry and Gnosticism“, *The Classical Quarterly* 55, 277–92.
- Merkelbach, R. (1972), „Aglauros, die Religion der Epheben“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 9, 277–83.
- Puhvel, J. (1978), „Victimal Hierarchies in Indo-European Animal Sacrifice“, *The American Journal of Philology* 99, 354–62.
- Simmons, M. (2009), „Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius’s Response“, *The Harvard Theological Review* 102, 169–92.
- Simmons, M. (2015), *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford UP.
- Smith, A. (изд.) (1993), *Porphyrii Philosophi fragmenta*, Lipsiae: Teubner.
- Smith, B., Doniger, W. (1989), „Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification“, *Numen* 36, 189–224.
- Turcan, R. (1975), *Mithras Platonicus*, Leiden: Brill.
- Weber, A. (изд.) (1854/1964), *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with Extracts from the Commentaries of Śāyana, Harisvāmin and Dvivedāṅga*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series.
- Whittaker, H. (2001), „The Purpose of Porphyry’s Letter to Marcella“, *Symbolae Osloenses* 76, 150–68.

Isidora Tolić*

ANCESTRAL CUSTOMS AND CONSOLATIO PHILOSOPHIAE. PORPHYRY OF TYRE ON HARDSHIPS

Abstract: This paper aims to inspect features of Porphyry of Tyre’s opus, concerning methods of overcoming individual and collective predicaments. Having in mind Porphyry’s dedication to educating young philosophers, we view his work *Ad Marcellam* as an illustration of the author’s advice on seeking solace in the philosopher’s quest and returning to the customs of the ancestors, and the best approach to one’s struggle with life’s miseries. On account of Porphyry’s writings on traditional religion and cult practices, we conclude that, according to his views, the customs of the ancestors represented a return to *golden age* of humanity. In view of Porphyry’s catalog of human sacrifices, we briefly consider several examples of a collective response to instances of grave danger.

Key Words: *Consolatio*, τὰ πάτρια, Soteriology, Sacrifice, Substitution.

* Classics Dept, Belgrade University, isidora.tolic@f.bg.ac.rs