ISSN 0258-0802. LITERATŪRA 2002 44(3)

# HOMERO MĮSLĖS PLOTINO VEIKALE *APIE GROŽĮ*: 1, [I, 6], 7–8

**Tatjana Aleknienė**

Vilniaus universiteto Klasikinės filologijos katedros docentė

ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν εἴδεσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες
οὐκέτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωμάτων.
Plotinas 1, [I, 6], 7, 19–21

Rašinio *Apie grožį* svarstymui artėjant prie pabaigos – ir prie aukščiausio anabazės[1] grožin taško – Plotinas vėl siūlo įsivaizduoti, kokia sukrečianti ir stulbinanti aistra apima žmogų akistatos[2] su pačios dievybės grožiu akimirką: „Jį išvydęs, kokią pajustum aistrą, kokį troškimą siekdamas su juo susilieti, kokį sukrėtimą patirtum ir malonumą?! Dar nematęs gāli jo siekti kaip gėrio, o išvydęs žavisi grožiu, pritvinsta malonios nuostabos, patiria nežalingą sukrėtimą, jaučia tikrą meilės aistrą, veriantį troškimą ir juokiasi iš visų kitų aistrų, niekindamas tai, ką anksčiau laikė gražiais dalykais"[3]. Prieš tęsdamas *Puotos* ir *Faidro* žodžių persmelktą kalbą apie dieviško grožio reginio patirtį, Plotinas gana mįslingai priduria: „Tą patį patiria žmonės, kurių, susidūrus su dievų arba daimonų pavidalais („išvaizda", „grožiu"), nebetenkina kitų kūnų grožis", arba: „kuriuos nebe taip džiugina / nebe taip veikia kitų kūnų grožis", ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν εἴδεσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες οὐκέτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωμάτων[4].

Kokį susitikimą[5] ir su kokiais „dievais arba daimonais" turi omenyje Plotinas? Gal jis kalba apie įspūdingas dievų statulas? Bet tokiu atveju veikiausiai būtų pavartojęs kokį nors kitą žodį, antai ἀγάλματα arba εἴδωλα. Be to, tai būtų toli gražu ne išskirtinė, bet normali kiekvieno graiko patirtis... Klasikinių Plotino raštų vertimų autoriai, atrodo, nejaučia jokių interpretacijos keblumų ir nemato reikalo šią vietą kaip nors aiškinti. Vienintelio, regis, iki šiol paskelbto paaiškinimo šiems žodžiams autorius, vienas iš naujausio prancūzų mokslininkų rengiamo

[1] Plg. pirmuosius 7 sk. žodžius – ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ ἀγαθόν, ir toliau l. 4: ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω, l. 6: τοῖς ἀνιοῦσι, l. 8: ἐν τῇ ἀναβάσει.

[2] Plg. l. 9: αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνο ἴδῃ.

[3] *Enn.* I, 6 [1], 7, 12–21.

[4] *Ibid.* l. 19–20.

[5] Προστυχόντες – „susitikę", „susidūrę". Τυγχάνω („pasitaikyti", „atsitikti" ir „pataikyti", „laimėti") šeimos žodžiai sudaro viso 7-ojo traktato *Apie grožį* skyriaus leitmotyvą. Jau pirmųjų skyriaus eilučių daiktavardis τεῦξις nurodo būdingąją viso skyriaus palaimingo ir lemtingo susitikimo su grožio tikrove sąvoką: „Vėl tad turime kilti prie gėrio, kurio trokšta kiekviena siela [...]. Jo siekiama kaip gėrio, į jį krypsta siekis, o pasieks jį (τεῦξις δὲ αὐτοῦ) kylantis aukštyn, atsigręžiantis", ir t. t. Taip pat plg. eil. 20 (προστυχόντες), 33 (ὁ τυχών), 34 (ἀτυχής), 35 (μὴ τυχών), 36 (μὴ τυχὼν ἀτυχής), 37 (τῆς τεύξεως).

Plotino veikalų vertimo bendraautoris Jérôme'as Laurent'as siūlo manyti, jog Plotinas kalba apie tam tikrą platonikų pripažįstamo graikų dievų ir žemesnių dievybių panteono būtybių kūniškumą: „Be regimų dievų, kokie yra visiems savo būtį akivaizdžiai liudijančios žvaigždės, Plotinas, atrodo, linkęs įsivaizduoti tam tikrą su medžiaga ir nykimu nesusijusį daimonų ir, teofanijos metu, dievų kūniškumą"[6]. Šį teiginį vertėjas paremia citata iš 38-ojo Plotino rašinio. Tačiau nurodytoje vietoje, aptardamas dangaus būtybių sielos / gyvybės klausimą, Plotinas kaip tik siūlo manyti, jog iš tankesnio oro sudarytos gyvos būtybės – manoma, jog omenyje turimi daimonai[7] – nejuntamos taip, kad būtų galima tai (arba: juos) patirti (ἔχει τὸ μὴ αἰσθάνεσθαι εἰς τὸ παθεῖν)[8]. Ar galima tokiu atveju kalbėti apie kitų kūnų grožį nustelbiančią pavidalo / vaizdo patirtį[9]?

Daimonų kūniškumą Plotinas svarsto 50-ajame (III, 5) traktate, aptardamas *Puotos* Eroto gimimo mitą: nors daug kam atrodą, jog daimono esybei būdinga turėti tam tikrą oro arba ugnies kūną, pats Plotinas šį įsitikinimą vertinąs veikiau skeptiškai: „O kaip ir su kokia medžiaga susiję [daimonai]? Juk tikrai ne su kūnine (οὐ γὰρ δὴ τῆς σωματικῆς), kitaip tai būtų juntamos būtybės (ζῷα αἰσθητά)"[10]. „O jei jie ir pasiima orinius arba ugninius kūnus, – tęsia Plotinas, – prieš tai jų prigimtis turi būti skirtinga, kad paskui galėtų syti (ἵνα καὶ μετέχωσι) su kūnu, – juk ne iškart visiška tyrybė sumyšta su kūnu, nors daugeliui atrodo, jog daimono esybei, kiek jis yra daimonas, priklauso tam tikras oro arba ugnies kūnas."[11] Paties Plotino manymu, jei kai kurių daimonų prigimtis ir sumyšta su kūnu, tai įmanoma tik tarpininkaujant tam tikrai mąstomai medžiagai[12]. Taigi daimonų kūniškumas Plotinui atrodo labai problemiškas, nors ir atitinka paplitusią (platonikų?) nuomonę. Mūsų autorius šį klausimą imasi svarstyti tik aiškinamo *Puotos* teksto vedamas. Juolab problemiškas jam turėtų atrodyti regimos *dievų* išvaizdos klausimas. Antra vertus, aišku ir tai, jog svarstomoje vietoje Plotinas nekalba apie žvaigždėto dangaus grožį: žvaigždėmis nusėto dangaus arba Saulės bei Mėnulio regėjimą pavadinti susitikimu su dievų pavidalais būtų gražu, poetiška ir tikrai neprieštarautų platonikų tikėjimui, tačiau kažin ar daugelį tokia kasdienė patirtis privertė atsisakyti ankstesnių grožio vertinimo įpročių bei kriterijų.

Regis, pateikti tekstai neįtikina nė paties komentuotojo, nes apibendrindamas jis siūlo *visų pirma* skaityti dešimtąjį Porfirijo parašyto *Plotino gyvenimo* skyrių, kur teigiama, kad egiptiečiui žyniui šaukiant pasirodyti (εἰς αὐτοψίαν ἐλθεῖν) Plotino daimoną, „pasirodė dievas, kuris nebuvo daimonų padermės (θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους)"[13]. Pats tuo metu Romon dar neatvykęs Porfirijas pasakoja, jog Izidės šventykloje vykusio „seanso" dalyviai negalėjo nei pasirodžiusio dievo ko nors paklausti, nei ilgėliau jį matyti, nes vienas iš stebėtojų pasmaugęs „apsaugos dėlei" laikytas vištas. Ar kalbėdamas apie „susitikimus su dievais arba

[6] Plotin, *Traites 1–6*, présentés, traduits et annotés par Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit et Jean-François Pradeau, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris: GF Flammarion, 2002, 90, n. 69.

[7] Plg. A. H. Armstrongo vertimą: *Plotinus*, v. VII, Cambridge–Massachusetts, London, 1988, 123, n. 1. Taip pat plg. III, 5, 6, 37 ir Armstrongo *ad locum* nurodomus tekstus. Pats Armstrongas Plotino tekstą verčia klaidingai. J. Laurent'as pateikia teisingą Pierre'o Hadot vertimą.

[8] *Enn.* VI, 7 [38], 11, 67–68.

[9] Ne itin gelbsti ir J. Laurent'o cituojama Pierre'o Hadot patcikto teksto proga padaryta pastaba (*Traité* 38, 118, n. 118): „Vis dėlto, anot Porfirijo, kai kuric daimonai gali būti regimi, jei jų sudėtyje vyrauja ugnies pradas", kadangi čia remiamasi *Porfirijo* raštais.

[10] *Enn.* III, 5 [50], 6, 35–37.

[11] *Ibid.* 6, 37–42.

[12] *Ibid.* 1, 43–45.

[13] Porfirijas, *Vita Plotini* 10, 21–23.

daimonais" Plotinas turi omenyje tokio pobūdžio „epifanijų" liudininkų patirtį? Negalime, ko gero, griežtai atmesti tokios galimybės. Tačiau šią istoriją pasakoja ne Plotinas, o pats jos liudytoju nebuvęs Porfirijas. Bet kuriuo atveju mes nieko nesužinome apie apsireiškusio dievo išvaizdą arba jos stebėtojų patirtus įspūdžius. Porfirijas tai papasakoja norėdamas įrodyti Plotino prigimties pranašumą ir kone antžmogiškumą[14]. Be to, išties turėdamas omenyje dievų ir daimonų epifanijas, kuomet patiriamas tobuliausias regimas grožis, Plotinas, ko gero, būtų daugiau apie tai pasakęs grožio, taip pat ir juntamo, prigimtį svarstančiame savo veikale[15].

Atrodo, jog Plotinas nėra linkęs plėtoti dievų epifanijos temos, kitaip sunku būtų paaiškinti, kodėl jis taip paviršutiniškai, punktyriškai ir nepateisinamai lakoniškai užsimena apie šį svarstymui reikšmingą reiškinį. Įtikimesnė atrodo prielaida, jog Plotinas čia įterpia pagrindinei nagrinėjimo linijai ne visai organišką *palyginimą*, remdamasis kitu dievų epifanijų patirtį gausiai liudijančiu graikų kultūros tekstu – įsimintinai antropomorfinį dievų vaizdą peršančiomis Homero poemų eilėmis. *Iliados* ir *Odisėjos* dievai ir daimonai išsiskiria tais pačiais išvaizdos bruožais, kuriais didžiuojasi iškiliausi poemų žmonės: „stotu", δέμας, „laikysena", φυήν ir „grožiu" („išvaizda", „pavidalu"), εἶδος – būtent pastarąjį žodį pavartojo Plotinas. Hermio lydimas Priamas džiaugiasi puikiu palydovu: jį bus atsiuntę dievai, jis protingas, nuostabaus stoto ir grožio (δέμας καὶ εἶδος ἀγητός)[16]. Žmogus grožiu negali prilygti nemirtingiesiems, gražiausi vyrai ir moterys šlovinami kaip į nemirtinguosius stotu, laikysena, ūgiu ir grožiu panašūs: stotu į deives panaši viena iš Priamo žmonų gražioji Kastianeirė (*Iliada* VIII, 305: δέμας ἐϊκυῖα θεῇσι). Fajakų saloje pabudęs nuogas ir jūros subjaurotas Odisėjas meiliai kalbindamas karalaitę Nausikają klausia, deivė ji bus ar mirtingoji. Jei ji kuri nors iš dangaus platybes valdančių dievų, tai išvaizda, ūgiu ir grakštumu jam būtų panašiausia į didžiojo Dzeuso dukterį Artemidę[17]. Vėliau toje pačioje Fajakų saloje Odisėjo sugrįžimu besirūpinanti Atėnė kviečia fajakus susipažinti su „stotu į nemirtinguosius panašiu" svečiu[18]. Kad jis tikrai toks atrodytų, pasistengė pati deivė.

„Dieviškos išvaizdos", „dieviško grožio", θεοειδής – nuolatinis homerinis gražios ir kilmingos išvaizdos personažų apibūdinimas[19]. Kad platonikai, pradedant pačiu Platonu, nėra abejingi šiam homeriniam epitetui, puikiai rodo *Valstybės* VI, 501b svarstymas: pagal dievišką originalą valstybę ir jos piliečių būdą tapantys valstybės steigėjai (tarsi dažus paletėje) maišydami pagrindines dorybes sukurs „žmogaus vaizdo [spalvą] (τὸ ἀνδρείκελον[20]), remdamiesi tuo, kad ir Homeras kalbėjo apie žmonėse esantį dievišką vaizdą ir panašumą, θεοειδές τε καὶ θεοείκελον". Maža to, atrodo, jog būtent Platonas prozon perkėlė ir išpopuliarino perkeltinę homerizmo θεοειδής[21] vartoseną.

Ypač įdomus mūsų svarstomai prielaidai yra *Odisėjos* V giesmės pavyzdys: paklusdama Dzeuso valiai, nimfa Kalipsė rengiasi paleisti jos laikomą ir geidžiamą Odisėją. Tačiau daro ji tai labai nenoriai ir, tebesivildama įtikinti Odisėją

[14] Plg. *ibid* 10, 14–15: ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος.

[15] Plg. veikalo įžangoje kcliamus klausimus: 1, 1, 7–8, 16–20 *sqq*.

[16] *Il.* XXIV, 376.

[17] *Od.* VI, 149–152: 'Αρτέμιδί σε ἐγώ γε, Διὸς κούρῃ μεγάλοιο, / εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα ἐΐσκω. Plg. VI, 16 (taip pat apie Nausikają): ἀθανάτῃσι φυὴν καὶ εἶδος ὁμοίη.

[18] *Od.* VIII, 14 (δέμας ἀθανατοῖσιν ὁμοῖος).

[19] Plg. Plutarchas, *Bruta animalia ratione uti* 988d: (οἱ ποιηταὶ) τοὺς καλοὺς θεοειδεῖς ὀνομάζουσιν.

[20] Plg. *Crat.* 424c.

[21] Plg. *LSJ s. v.*

pasilikti, kalba jam apie kelionės tėvynėn metu jį užgriūsiančius vargus, kurių jis išvengtų leisdamas dienas su jį nemirtingu paversiančia deive Kalipse – ji gi ir „stotu", ir „laikysena" („grąžtumu"), οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, toli gražu nenusileidžia Odisėjo pačiai: „juk mirtingosios moterys stotu ir grožiu (δέμας καὶ εἶδος) nė negali (οὐ πως οὐδὲ ἔοικε) varžytis su nemirtingosiomis"[22]. „Deive valdove, – atsako daugiamintis Odisėjas, – nepyk dėl to: pats žinau, jog protingosios Penelopės grožis (εἶδος) ir ūgis pasižiūrėti menkesnis už tavąjį; ji juk mirtingoji, o tu nemirtinga ir nesenstanti." Bet jis vis vien trokšta grįžti į savo namus ir pasirengęs iškęsti visus jo kantriosios širdies dar laukiančius vargus[23]. Prielaida, kad Plotinas prisimena Odisėjo ir Kalipsės dialogą, atrodo juolab patikima, kad šį *Odisėjos* epizodą seniai išgarsino sokratikas Antistenas[24]. Antistenas, uoliai aiškinęs *Odisėjos* tekstą, ieškodamas moralės pamokų ir labai vertinęs Odisėjo personažą[25], tvirtino, kad išmintingasis Odisėjas renkasi Penelopę, nes ji protingesnė, nors ir ne tokia graži kaip dieviškoji Kalipsė[26]. Kita vertus, tolesniame rašinio *Apie grožį* tekste turime akivaizdų įrodymą, kad Plotinas taip pat nėra abejingas Kalipsės ir Odisėjo istorijai – būtent burtininkės Kirkės ir Kalipsės meile džiaugtis nepanorusio Odisėjo sugrįžimas „į mielą tėviškės žemę" sudaro labai įtaigaus 8-ojo to paties Plotino veikalo skyriaus svarstymo pagrindą[27].

[22] *Od.* V, 211–213.

[23] *Ibid.* V, 215–224.

[24] Žr. *Schol. ad Odyss.* e 211 Winkelmann, 26.

[25] Plg. Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976², 105–109.

[26] Iš šį aiškinimą dėstančios scholijos (žr. *supra* išn. 24) sužinome, jog Antistenas pateikęs ir kitų, subtilesnių psichologinių Odisėjo elgesio motyvų: Odisėjas žinojęs, jog įsimylėjėliai meluoja, todėl per daug nepasitikėjęs gražiais Kalipsės pažadais, ir taip toliau.

[27] 1, 8, 16 *sqq.* Žr. *infra.*

Prielaidą, jog kalbėdamas apie susitikimą su dievais Plotinas turi omenyje Homero poezijos patirtį, gali patvirtinti kitas, vėliau parašytas, tačiau tą patį grožio prigimties klausimą panašiai aptariantis 31-asis (V, 8) Plotino rašinys *Apie mąstomą grožį*. Čia žodžiai apie regimą dievų grožį iškyla sodriame homerinių mitų ir religijos kontekste, – po „artefaktų" grožio svarstydamas „natūralaus" grožio kilmę Plotinas klausia: „Iš kurgi sutvisko kovas sukėlusios Helenės grožis? O visų Afroditės grožį primenančių moterų grožis? Pagaliau pačios Afroditės, – ir apskritai, jei kuris nors žmogus yra gražus arba koks nors dievas iš tų, kurie pasirodo (τῶν ἂν ἐν ὄψιν ἐλθόντων) arba nesirodo, bet savyje turi išvysti galimą grožį (ὁραθὲν ἂν κάλλος)?"[28] Šiais žodžiais galbūt norima pasakyti, jog Afroditė ir kiti dievai gražūs savaime – antai, kai, žmonėms nematant, puotauja Olimpo menėse, – ne tik epizodiškų epifanijų metu. Bet tai gali būti ir Plotino homerinės temos plėtotė bei alternatyva. Cituoto svarstymo kontekstas aiškiai rodo, kad pačios temos Plotinas imasi Platono *Timajaus*[29] įkandin[30]: Afroditė ir kiti realiai arba potenciališkai grožį apreiškiantys dievai minimi kaip sėkmingo visas protingas ir neprotingas būtybes „nulipdžiusio ir padirbusio" (τοῦ πλάσαντος αὐτὰ καὶ δημιουργήσαντος) darbo vaisius[31].

Pagaliau iškalbingiausią paralelę aptariamam tekstui ir geriausią paties Plotino komentarą randame 23-iajame rašinyje (VI, 5). Baigdamas svarstyti visuotinę tos pačios ir visos būties *pre-*

[28] *Enn.* V, 8 [31], 2, 9–14.

[29] *Tim.* 40d–41a. Ypač plg. 41a: ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερῶς (*sc.* dangaus šviesuliai) καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλουσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχεν, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας τάδε· θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, κτλ.

[30] Kaip kitą sykį – *Puotos* Eroto gimimo proga. Plg. *supra.*

[31] *Enn.* V, 8 [31], 2, 4 *sq.*

*zenciją* ir šios prezencijos patirtį, Plotinas teigia, jog būtis niekad ir niekur nuo mūsų nesitraukia, ir mes negalime iš jos arba nuo jos pasitraukti tik „nusigręžti": „jei buvai pasitraukęs, – ne nuo jos, nes ji yra čia (πάρεστι), ir net tada nebuvai pasitraukęs, – bet būdamas čia (παρών) nusigręžei priešingon pusėn (ἐπὶ τὰ ἐναντία ἐστράφης). Šitaip ir kiti dievai dažnai pasirodo vienam iš daugelio čia esančiųjų (πολλῶν παρόντων), nes jis vieninteliis sugeba matyti"[32]. Šie žodžiai verčia prisiminti garsią *Iliados* I giesmės sceną, kai Achilas vienas mato jo pyktį nuraminti nusileidusią deivę Atėnę (*Iliada* I, 194–200). Prisiminę šį epizodą, tikrai neapsiriksime dėl Plotino nuorodos, kadangi Atėnės „intervencija" *expressis verbis* paminėta ankstesniame to paties rašinio skyriuje. Homerinės aliuzijos kontekstas čia toks pat kaip ir veikalo pabaigoje: „Žiūrėdami išorėn, o ne ten, nuo ko priklausome, nežinome, jog esame viena, tarsi būtume daugelis išorėn atgręžtų veidų, vidaus pusėje turinčių vieną galvą. O jei kas nors sugebėtų atsigręžti, savo galia (παρ' αὐτοῦ) arba susilaukęs pačios Atėnės traukiančios rankos pagalbos (τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εὐτυχήσας τῆς ἕλξεως)[33], pamatytų, kad ir jis pats, ir visa yra Dievas"[34]. Įprasta tad – ir psichologiškai suprantama, – kad tas pats iškalbingas epo epizodas ne sykį iškyla viename kuriame Plotino rašinyje[35]. Atėnės epifanijos proga Plotinas aiškiai pasako, kad nereikia šios patirties tapatinti su tiesioginiu jo svarstymo objektu. Antropomorfiniai Homero dievų vaizdai tėra įtaigios ir kultūriškai universalios vidinės tikrosios Dievo patirties nuorodos[36]. *Kiti*[37] dievai dažnai šitaip pasirodo vieninteliam žmogui. Tai yra tie patys dievai, kurie „įvairiais pavidalais sukiojasi miestuose (ἐπιστρωφῶσι τὰς πόλεις) (plg. *Odisėja* 17, 486), o į aną gręžiasi miestai ir visa žemė, ir visas dangus"[38]. Platono *Valstybėje* (II, 381d) Sokratas įsimintinai pasmerkia šią *Odisėjos* eilutę – juk Dievas nėra koks nors klastingas burtininkas, kad keistų savo – geriausią ir visada vienodą – pavidalą[39]. Plotinas lieka ištikimas Sokrato kritikai[40]. Kita vertus, pirmųjų krikščionybės amžių platonikai tapo gerokai atviresni senovės epui: patys nebekurdami, kaip kadaise Platono Sokratas, „alternatyvių" mitų ir alternatyvios „poezijos", jie išmoko Homero poemas, ypač *Odisėją*, skaityti kaip perkeltinę platoninės patirties nuorodą[41].

Jei teisingai suprantame 7, 19–21 aliuziją, homerinis vaizdinis ir teminis Plotino veikalo planas auga nuo Platono vartosenos „palaiminto" stilistinio 5-ojo skyriaus „homerizmo"[42] iki ryš-

[32] *Enn.* VI, 5 [23], 12, 28–31.

[33] *Iliados* epizode Achilui pasirodžiusi Atėnė patraukia jį už plaukų.

[34] *Enn.* VI, 5 [23], 7, 9–13.

[35] Tokį įspūdį patvirtina Robertas Lambertonas (Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London, 1986, 91), teigdamas, kad homerinės aliuzijos dažnai „pasitaiko kuopomis, kartais tikrų interpretacijų kaimynystėje".

[36] Plg. *ibid.* 93–94.

[37] *Enn.* VI, 5 [23], 12, l. 29: οὕτω γὰρ οἱ ἄλλοι θεοί, etc.

[38] *Ibid.* l. 31–33.

[39] *Valstybė* II, 380d–383a.

[40] Lambertonas (Lamberton, 1986, 98 sq) klaidingai aiškina šį Plotino tekstą, įžvelgdamas jame švelnų mėginimą apginti *Odisėjos* tekstą.

[41] Plg. Robert Lamberton, "The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer", *Homer's Ancients Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's. Earliest Exegetes*, edd. R. Lamberton and J. J. Keaney, Princeton–New Jersey: Princeton University Press, 1992, 115–133.

[42] *Enn.* I, 6 [1], 5, 14: geismo grožiui apimtos prigimtys šėlsta išvydusios sielos didybę (μέγεθος, vienas iš homerinių tobulos išvaizdos atributų), teisingą būdą, tyrą santūrumą, griežto veido narsumą (βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον). Plg. *Il.* VII, 212: μειδιόων βλοσυροῖσι προσώπασι, su (narsia) šypsena griežtame veide kovon žengia galingasis Ajantas. Epinėje poetinėje kalboje būdvardžiu βλοσυρός apibūdinami liūtai (Hesiodas, *Skydas* 175), Keros (*ibid.* 250). Platono *Valstybėje* VII, 535b šis epinės stilistikos žodis patiria įprastą platoninės vartosenos transformaciją ir iš išorybės / akivaizdybės srities perkeliamas į sielos apibūdinimų lauką: teisingos

kiai ir organiškai į Plotino svarstymą įpintos odisėjinės 8-ojo skyriaus temos. Tokį iš anksto punktyrinėmis nuorodomis nužymėtą tolydų temos stiprėjimą galėtume palyginti su gerokai akivaizdesniais platoninių tekstų „citavimo intensyvėjimo" atvejais. Antai nuo antros 5-ojo skyriaus dalies iki 6-ojo pradžios „pabiros" leksinės ir teminės *Faidono* nuorodos perauga į atvirą šio dialogo citavimą[43]. Kompoziciškai aptariamo palyginimo vieta ir reikšmė labai artima ankstesnio 4-ojo skyriaus pradžios palyginimui: „O dėl pirmesnių grožių, kurių nebeskirta matyti juslei, o siela be įrankių mato ir įvardija, jų regėti reikia kilti aukštyn, palikus jusles laukti apačioje. Kaip ir juntamų daiktų grožio atveju, kalbėti apie juos negalėjo tie, kurie jų nematė ir nejuto jų grožio, *kaip antai gimę akli*, taip ir apie darbų grožį negalės kalbėti nesuvokę darbų, mokslų ir kitų tokių dalykų grožio", ir taip toliau. Ir vienu, ir kitu atveju būtų kalbama apie įprasto akių regėjimo įspūdžių panašumą į vidinio regėjimo patirtį. Abiem atvejais įterptas pavyzdys nurodo ne specifinį platoninį, bet „normaliam" graikui suprantamesnį arba tradiciškesnį kultūrinį patyrimą. Panašumas juolab įsidėmėtinas, kad visas 4-ojo skyriaus tekstas apie tą patį susitikimą su nejuntamu grožiu kalba kone tais pačiais žodžiais, kaip ir tolesnis 7-ojo, kur grįžtama prie 4-ajame skyriuje pradėtos anabazės nejuntamo grožio link po to, kai, svarstant grožio keliamos aistros prigimtį, teko ne sykį nukrypti ir bent du kartus (plg. 5, 22 *sqq* ir 6, 25 *sqq*) nusileisti iki pat grožio atžvilgiu geriausiu atveju pasyvių kūnų. Palyginkime 4, 1–4: „O dėl pirmesnių grožių, kurių nebeskirta matyti juslei, o siela be įrankių mato ir įvardija, jų regėti reikia kilti aukštyn (ἀναβαίνοντας δεῖ θεάσασθαι), palikus jusles laukti apačioje" ir 7, 1 *sqq*: „Vėl tad turime kilti (ἀναβατέον οὖν πάλιν) prie gėrio [*gėrio ir grožio tapatumas teigiamas nuo 5, 17 – T. A.*], kurio trokšta kiekviena siela. Kas jį matė, žino, apie ką kalbu, sakydamas, jog jis gražus. Jo siekiama kaip gėrio, į jį krypsta siekis, o pasieks jį kylantis aukštyn (ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω), atsigręžiantis ir nusivelkantis tai, ką apsivilkome leisdamiesi (καταβαίνοντες) (taip šventyklų šventovėn žengiantys žmonės apsivalo, nusimeta ankstesnius drabužius ir įžengia nuogi), kol kilimu peržengęs visa, kas svetima Dievui, vien savimi pačiu regės vieną patį..." Taip pat 4, 12–17: „Bet reikia būti mačiusiems tuo, kuo siela žvelgia į tokius dalykus, o pamačius nudžiugti, patirti sukrėtimą ir apstulbti kur kas labiau nei dėl ankstesnių dalykų, nes šįkart prisiliečiama prie tikrų dalykų. Juk tokias būsenas dera patirti to, kas gražu, akivaizdoje: nuostabą, saldų sukrėtimą, troškimą, aistrą ir malonų sutrikimą"; ir 7, 12–18: „Jei kas jį išvystų, kokią pajustų aistrą, kokį troškimą, siekdamas su juo susilieti, kokį sukrėtimą patirtų ir malonumą? Nemačiusysis gali jo siekti kaip gėrio, o išvydęs žavisi grožiu, pritvinsta malonios nuostabos, patiria nežalingą sukrėtimą, jaučia tikrą meilės aistrą, veriantį troškimą ir juokiasi iš visų kitų aistrų, niekindamas tai, ką anksčiau laikė gražiais dalykais". Gausūs leksiniai graikiško teksto sutapimai panašumą daro dar akivaizdesnį. Nuo 4-ojo skyriaus ketinimo kilti grožin iki pakartotino 7-ojo skyriaus

valstybės vadovais reikia rinkti „pastoviausius ir narsiausius žmones bei [*vis dėlto!* – *T. A.*] įmanomai išvaizdžiausius (εὐειδεστάτους), be to, reikia ieškoti ne tik tauraus ir griežto būdo (βλοσυροὺς τὰ ἤθη)", bet sielos auklėjimui tinkamų savybių turinčių žmonių. Įdomu, kad naujo vertimo į prancūzų kalbą autorius Jérôme'as Laurent'as nenori pripažinti vaizdo „interiorizacijos" – jis verčia: „et le courage, qui se manifeste dans un visage ferme".

[43] Taip pat palyginkime nuo pat rašinio pradžios iki 7-ojo skyriaus kulminacijos stiprėjančią *Puotos* temą. Įdomu, jog naujausio lietuviško Plotino *Apie grožį* vertimo (vertė Audronė Kudulytė-Kairienė; *Estetikos istorija. Antologija* I, sudarytojas ir mokslinis redaktorius Antanas Andrijauskas, Vilnius: Pradai, 1999, 659–682) *apparatus fontium* verčia manyti Homerą esant vienintelį Plotino cituojamą autorių, kadangi minėtąjį *apparatum* tesudaro dvi Homero nuorodos: VII, 212 *ad* 5, 14 (kurią derėjo nurodyti kaip lyginti vietą) ir II, 140 *ad* 8, 16.

raginimo, cituojant klasikinį „katartinį" *Faidono* tekstą, iškyla ir Plotino veikalo finalui labai reikšmingas mįslingos „seno mokymo" nuorodos, αἰνίττεσθαι, motyvas[44].

8-ojo skyriaus pradžia perspėja dėl narciziškos aistros regimam atvaizdui pavojaus[45]. Galimas daiktas, kad čia turime dar vieną neatskleistą Odisėjo istorijos aidą: prie gražių kūnų prisirišęs žmogus ne kūnu (kaip nelaimėlis Narcizas), bet siela „panirs į tamsias ir mąstymui nemielas (arba 'džiaugsmo nežadančias' gelmes), gyvendamas kaip aklasis Hade (καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν Ἅιδου μένων), ir čia, ir ten susidėjęs su šešėliais"[46]. Tas pats veikiau poetinis žodis ἀτερπής pavartotas garsioje ir nuo seno įvairiai filosofų, taip pat paties Plotino[47], aiškintoje Odisėjo apsilankymo Hade scenoje: Teiresijas klausia, dėl ko, palikęs saulės šviesą, Odisėjas atkeliavo pamatyti „numirėlius ir nemalonią vietovę", ὄφρα ἴδῃ νέκυας καὶ ἀτέρπεα χῶρον (*Odisėja* IX, 93–94). Tai būtų tarsi labai neįkyriai įpinta egzegetinė gaida turtingame ir iškalbingame senovės mitų aiškinimo kontekste: *nemielos* Hado gelmės yra kūne paskendusiam mąstymui; tai ir yra tikrasis „Hadas"[48]. Odisėjas, ir Plotinas tai puikiai žino, taip pat buvo nusileidęs Hadan. Bet būti Hade reiškia būti aklam (plg. l. 15: τυφλός), o „bėgti tėvynėn" reiškia matyti (plg. sk. 8, 24 *sqq*). „'Bėkime į brangią tėvynę!' – tęsia Plotinas, – toks būtų tikresnis paraginimas. 'Kas gi tai per bėgimas?', 'Ir kaip bėgsime?'"[49] Plauksime iškėlę bures[50], kaip, pasak manding mįslę menančio [Homero] (φησίν ... αἰνιττόμενος δοκεῖ μοι)[51], Odisėjas išplaukė iš burtininkės Kirkės arba Kalipsės[52], nesutikęs pasilikti, nors ir turėjo akimis parūpinamų malonumų ir buvo apsuptas juntamo grožio gausy-

[44] *Enn.* I, 6 [1], 6, 1–3.

[45] *Enn.* I, 6 [1], 8, 6–16.

[46] *Enn.* I, 6 [1], 1, 12–16.

[47] Plotiną, kaip ir anskstesnius egzegetus, domino Heraklio εἴδωλον klausymas (*Od.* XI, 601–602). Plg. *Enn.* IV, 3 [27], 27 et I, 1 [53], 12, 31–39.

[48] Panašius *implicitinės* egzegezės pavyzdžius aptaria Lambertonas (Lamberton, 1986, 96–97): καὶ ἴσασι πάντα (V, 8 [31], 3, 26) ir καὶ γὰρ τὸ ρεῖα ζώειν ἐκεῖ (*Enn.* V, 8 [31], 4, 1). Tiesą sakant, mūsų atveju „egzegezė" paslėpta dar giliau, arba dar tankiau jausta į tekstą. Kita vertus, tokia homerinės vartosenos transpoziciją primena Plotino iš Platono paveldėtą „homerizmų" „interiorizavimo" arba „sudvasinimo" techniką. Plg. anksčiau aptartą βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον (*Enn.* I, 6 [1], 5, 14) atvejį.

[49] Retoriškai klausia pats Plotinas arba aktyvaus paskaitų dalyvio, kaip antai Porfirijo, balsas. Plg. *Vita Plotini* 3, 35–38 ir 13, 10–17.

[50] „Plauksime iškėlę bures" verčiamas žodis ἀναξόμεθα. Veiksmažodis ἀνάγομαι jūrininkystės kalboje nusako laivo nuleidimą jūron rengiantis plaukti. Plotinas veikiausiai turėjo omenyje ir bendriausią bei paties jo kalbėsenai būdingą veiksmažodžio ἀνάγω, „kelti" ir *intransitiviter*, „kilti" (plg. *Enn.* I, 6 [1], 9, l. 7: ἄναγε ἐπὶ σαυτόν) reikšmę. Vėlesnių platonikų ir medialinė šio veiksmažodžio forma ἀνάγομαι vartota kalbant apie mąstymo *kilimą* aukštesnėn vienovėn – plg. Damaskijas, *De principiis* I, 43. 89. 91. 104 *et aliud*. Galbūt tokia jau yra ir 23 [VI, 5], 7, 1–2 vartosena: ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομέν τε εἰς ἐκεῖνο.

[51] Félixas Buffière'as (Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, 417) ir Robertas Lambertonas (Lamberton, 1986, 106–107) supranta, kad „pasakoja" ir „mįslę užmena" pats Odisėjas. Homero poemoje Odisėjas išties pasakoja savo istoriją (plg. ypač *Od.* IX, 29 *sqq* ir X, 483–484; Henry ir Schwyzerio *apparatus fontium* nurodo šias vietas, tačiau *apparatus criticus* paaiškina: φησὶν αἰνιττόμενος *scil. Homerus*), be to, šis personažas tuo ir garsus, kad paprastai viena kalba, o mąsto ką kita (plg. Lamberton, 1986, 107). Vis dėlto sakinio sintaksė palankesnė daugumos vertėjų ir interpretatorių nuomonei. Kitaip turėtume, ko gero, vienintelį graikų egzegetinėje tradicijoje atvejį, kai sąvoka „kalbėti mįslingai", „mįslingai nurodyti", αἰνίττεσθαι, taikoma poemos personažui, o ne veikalo autoriui (plg. Lamberton, *loc.cit.*).

[52] Plg. *Od.* I, 13–19; IX, 27–36: Odisėjas prisipažįsta karaliui Alkinojui negalįs rasti už savo kraštą mielesnės žemės, – jo širdies nesugebėjo palenkti nei dieviškoji Kalipsė, nei Kirkė, abi geidusios, kad jis taptų jų vyru, *nes nieko mielesnio nėra už tėvus ir savo tėvynę*.

bės.[53]" (*Enn.* I, 6 [1], 8, 16–20) Homero „Bėkime į brangią tėvynę" alternatyvą pražūtingam Narcizo keliui Plotinas palydi žodžiais: „toks būtų gana teisingas / tikras paraginimas", arba „toks būtų teisingesnis / tikresnis paraginimas"[54]: bėkime ne prie gražių vaizdų, bet prie pačios tikrovės grožio. Artimiausi Plotino tekstui yra Agamemnono žodžiai *Iliadoje* II, 140[55] ir IX, 27: φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν. Tačiau akivaizdu, kad Plotinas jau mąsto apie atkakliai tėvynėn besiveržiantį Odisėją. *Odisėjos* tekstas tam palankus: Dzeuso įsakymu fajakai turės dosniai apdovanotą Odisėją palydėti „į mielą tėviškės žemę" (φιλὴν ἐς πατρίδα γαῖαν) (*Odisėja* V, 37 ir 42), „nes jam (*aiškina Kalipsę aplankęs Hermis – T. A.*) lemta išvysti artimuosius ir nuvykti [...] į savo tėviškės žemę" (V, 115)[56]. Žodį „bėkime" (φεύγωμεν) Odisėjui ištaria Kirkės kėslų išsigandęs jo bendražygis (X, 269), o dar vėliau draugams vėl tenka raginti Odisėją atsipeikėti (δαιμόνιε) ir prisiminti tėviškės žemę (πατρίδος αἴης)[57].

Pasakodamas kantriai ištikimo Odisėjo sugrįžimo istoriją, poetas, Plotino manymu[58], turėjęs omenyje ir mįslingai nurodęs, jog tas nepasitenkino kad ir labai įspūdingu juntamu grožiu (deivių išvaizda ir rūmai buvę puikesni už Odisėjo namus ir žmoną), skubėdamas „į mielą tėviškės žemę", tai yra „į tikrą sielos tėvynę. Tai, kad minėdamas Kirkės ir Kalipsės epizodą, Plotinas iškelia įspūdingą grožį[59], kurio traukai vis

[53] Arba „galybe", κάλλει πολλῷ αἰσθητῷ συνών. Κάλλος πολύ galbūt nusako ne regėto grožio gausą, bet jo „intensyvumą", „galingumą". Žodžių „auksinis", „sidabrinis", „gražus" itin gausu *Od.* X, 347–370 Kirkės svetingumą aprašančiose eilutėse. „Nepaprastai gražus" (περικαλλής) yra pastovus Kirkės patalo, kurį ji ištisus metus dalijasi su Odisėju, apibūdinimas; plg. X, 347, 480. Pagaliau dieviškai graži ir kur kas gražesnė už Odisėjo žmoną buvo jį mylėjusi Kalipsė.

[54] Graikų tekste prieveiksmiškai pavartotas lyginamasis būdvardžio ἀληθής niekatrosios giminės laipsnis ἀληθέστερον (ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο). Ši forma gali tiesiog švelninti teiginį: „gana tikras", „pakankamai teisingas" būtų toks raginimas. Antra vertus, galima spėlioti ir apie įmanomo lyginimo „toks būtų tikresnis paraginimas" prasmes; plg. Rapolo Serapino vertimą: „šis patarimas bene bus teisingesnis", ir Audronės Kudulytės-Kairienės (tarsi sakinys būtų klausiamasis): „Ar gali kas teisingiau patarti?"

[55] Būtent šį tekstą nurodo Henry ir Schwyzerio *apparatus fontium*. Galima prisiminti ir tai, jog pirmą kartą *Iliadoje* II, 140 raginimas „bėkime į mielą tėviškės žemę" suskamba kaip provokacija: susapnavęs klastingai Dzeuso atsiųstą sapną, raginantį ryžtingai pulti Troją, Agamemnonas nutaria pirma išmėginti savo kariuomenę (plg. II, 73–74). Iš tikrųjų jis visai nenori, kad kariai skubėtų trauktis tėvynėn ir prašo vyresniuosius prireikus juos sulaikyti. Galimas daiktas, jog kalbėdamas apie *tikresnį* paraginimą Plotinas turi omenyje *ir* aną provokatorišką veidmainiškų Agamemnono žodžių kontekstą. Taip tekstą supranta Igalas, paaiškindamas (Porphyrius, *Vida de Plotino*, Plotino, *Enéadas* I–II, introd., trad. y notas de Jesús Igal, Madrid, 1982, I, 291, n. 60): „*Con mayor verdad* que en la Ilíada (II, 140), de donde se toma la cita". Armstrongas (n. 1, p. 257, *ad locum*), priešingai, ryžtingai teigia, jog citata paimta „of cours from a quite irrelevant context". Kažin ar galime būti tokie tikri, jei prisiminsime, jog *Iliados* II giesmės *peira* literatūros teoretikams ir Homero aiškintojams rūpėjo nuo senų laikų: jau Aristotelis *Poetikoje* 1454b 2 šį epizodą mini kai „mechaninės" atomazgos pavyzdį (φανερὸν οὖν ὅτι καὶ τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτοῦ δεῖ μύθου συμβαίνειν, καὶ μὴ ὥσπερ ἐν τῇ Μηδείᾳ ἀπὸ μηχανῆς καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι τὰ παρὶ τὸν ἀπόπλουν). Porfirijas savo ruožtu ilgokai svarsto *peiros* epizodą, gindamas veiksmo eigos ir atomazgos „organiškumą" (*Quaestiones homericae*, *Il.* II, 73). Agamemnono „provokacija" neduoda ramybės ir naujųjų laikų tyrinėtojams – visai neseniai epizodo mįslę mėgino įminti Jensas Uwe Smidtas, "Die 'Probe' des Achaierheeres als Spiegel der besonderen Intentionen des Iliasdichters", *Philologus* 146, 2002, 3–21; čia minimos ir ankstesnės mokslininkų nuomonės. Vėliau nusivylęs achajų vadas dar sykį, šįkart nuoširdžiai, silpnadvasiškai pasiūlo vyrijai: „Bėkime su laivais į mielą tėviškės žemę" (IX, 27). Tačiau šįsyk Agamemnono raginimas susilaukia energingo bendražygių pasipriešinimo.

[56] Plg. *Od.* V, 168: Kalipsė pranešа Odisėjui dievų valią; 204: ta pati Kalipsė teirauja, ar Odisėjas tikrai tuoj pat išskubės „namo į mielą tėviškės žemę".

[57] *Od.* X, 472–474. T. p. plg. *ibid.* 420.

[58] Plg. 8, 19: δοκεῖ μοι.

[59] O ne, tarkime, Odisėjui Kalipsės žadėtą nemirtingumą, kaip tai daro Ciceronas, *Leges* II, 1, 3: *ille sapientissimus vir, Ithacam ut videret, immortalitatem scribitur repudiasse* ir *De oratore* 1, 196: *ut Ithacam illam in asperrimis saxulis tamquam nidulum adfixam sapientissimus vir immortalitati anteponeret.*

vien sugebėjo atsispirti Odisėjas, dar sykį rodo, kad anas *Odisėjos* V giesmės Kalipsės ir Odisėjo dialogas apie deivių ir mirtingųjų moterų grožį jam išties galėjo atrodyti reikšmingas. Teminis *Odisėjos* planas paviršiun iškyla citatos žodžiais: „Bėkime į mielą tėviškės žemę". Intarpas „pasak, manding mįslę menančio [Homero]", nusako egzegetinę Plotino nuostatą: Homeras kalbėjęs apie Odisėjo sugrįžimą, tačiau omenyje turėjęs ką kita. „Juk mūsų tėvynė ten, iš kur atėjome, ten ir tėvas. Kokia gi tai kelionė (τίς οὖν ὁ στόλος)? Kaip bėgsime (καὶ ἡ φυγή)? Ne kojomis reikės ją įveikti – kojos visad teneša iš vieno krašto į kitą. Nereikės ir žirgais kinkyto vežimo, nei kokio nors jūros plausto. Ne, visa tai reikės palikti ir nebežiūrėti, bet, tarsi užsimerkus, pakeisti regą ir pažadinti kitą, – kiekvienas ją turi, bet retas kas naudoja..."[60]

[60] *Enn.* I, 6 [1], 8, 21–27.

Platoniko akimis, Odisėjo figūra tuo iškili ir platoniška, jog jis sugebėjo įveikti paprastai („paprastus") žmones pakerinčio juntamo grožio pagundą. O juk kaip iškalbingai buvo gundomas! Bet jei Homero tekstuose esama tokių taiklių platoninės tiesos nuorodų, tai, kad ir paradoksaliai, ir pats prisiloškiantis dievų grožis gali turėti aukštesnio grožio patyrimo *avant-gout*. 7-ojo skyriaus atveju reikalą veikiau turime su palyginimu, 8-ajame – su istoriškai ir kultūriškai labai svarbiu perkeltinio (egzegetinio) homerinės poezijos skaitymo pavyzdžiu. Todėl žodžiai apie „dievų arba daimonų pavidalus" savotiškai nusako (αἰνίττονται) ir platonikų laikyseną savo kultūrinės tradicijos atžvilgiu. Sykį *aiškiai išvydę* (bent jau tikėdamiesi išvydę) Platono tiesą, Homero poeziją jie linkę skaityti ir suprasti kaip labai miglotą, nors dėl senumo (ypač svarbaus polemikos su žydais ir krikščionimis kontekste) reikšmingą nuorodą į tą pačią amžiną platonizmo tiesą.

## LES ÉNIGMES D'HOMÈRE DANS LE *SUR LE BEAU* DE PLOTIN: 1, [I, 6], 7–8

**Tatjana Aleknienė**

Résumé

Au chapitre 7 du traité I [I, 6] Plotin évoque les sentiments forts, qu'on doit éprouver devant le beau lui-même. Sous l'effet d'une telle vision, on se met à mépriser tous ceux, qu'on a considéré comme beautés précédemment. Et Plotin ajoute, d'une façon assez énigmatique: „c'est comme ce qu'éprouvent les gens, qui, après avoir eu l'occasion de rencontrer les formes („les apparences", „les beautés") des dieux ou des démons, n'apprécient plus, comme auparavant, les beautés des autres corps", ὁποῖον πάσχουσιν ὅσοι θεῶν εἴδεσιν ἢ δαιμόνων προστυχόντες οὐκέτ' ἂν ἀποδέχοιντο ὁμοίως ἄλλων κάλλη σωμάτων. A quel „rencontre", et avec quels „dieux ou les démons" faut-il penser ? Les auteurs des traductions classiques des textes de Plotin n'offrent aucun commentaire là-dessus. Une seule explication, paraît-il, est proposée jusqu'au présent, par un des auteurs d'une nouvelle collection française des traductions inédites de l'œuvre plotinienne, Jérôme Laurent. Selon lui (n. 69 *ad locum*), „Outre les dieux visibles que sont les astres et dont tout le monde peut vérifier l'existence, Plotin ne répugne pas à envisager une certaine corporéité, non liée de matière et de corruption, pour les démons et, parfois, lors de théophanie, pour les dieux".

Cependant, les textes des traités plotiniens, indiqués à l'appui de cette explication témoignent plutôt d'une attitude très réservée de Plotin à ce sujet: dans le traité 38 ([VI, 7], 11, 67–68), Plotin suppose, que les démons (?) „ne peuvent être perçus de telle sorte qu'on en serait affecté". En étudiant la question de la nature des démons (au propos du mythe du *Banquet*) dans le traité 50 [III, 5], Plotin est, également, très sceptique, quant à la possibilité d'envisager une corporéité visible des êtres démoniques (50, 6, 35–45). Le témoignage du chapitre 10 de la *Vie de Plotin* par Porphyre ne nous dit pas, non plus, grande chose sur l'expérience de rencontre avec la figure visible d'un dieu.

L'affirmation énigmatique de Plotin devient beaucoup plus compréhensible, si nous la lisons plutôt comme une allusion à l'expérience des poèmes homériques,

où les épiphanies des dieux sont assez „régulières" et, surtout, impressionnantes par la beauté de la „forme visible" (εἶδος) d'un dieu ou d'une déesse (cf. *Il.* XXIV, 376, *Od.* VI, 16. 149–150). Les propos de Calypso au chant V de *l'Odyssée* (*Od.* V, 211–213: les femmes mortelles ne peuvent pas de tout, οὔ πως οὐδὲ ἔοικε, par la taille et par la beauté, δέμας καὶ **εἶδος**, rivaliser avec les déesses immortelle; et Ulysse le concède sans une ombre de doute) se situent particulièrement bien dans le contexte du *Sur le beau*, car c'est le même épisode de Calypso, avec cel de Circé, qui va soutenir le développement principal du prochain, et un des plus forts, chapitre du traité I.

Une preuve complémentaire est apportée par la juxtaposition de notre texte avec ch. 4 du même traité: la structure de développement de deux chapitres est identique, ainsi que le rôle de comparaison avec une expérience, qui n'est pas, dans les deux cas, spécifiquement intellectuelle (cf. l. 4–6 du c. 4). Enfin, on peut considérer comme décisifs les témoignages, fournis par les textes du traité 31 [V, 8] et cel du traité 23 [VI, 5]. Le premier passage (31, 2, 9–14) discute la question de la beauté divine dans un contexte nettement mythique et homérique, tandis que le deuxième (traité 23, c. 12, l. 29 *sqq*) affirme, que ce sont les *autres* dieux (c'est à dire les dieux de la religion homérique et populaire) qui se font voir aux hommes „sous mille aspects divers". Il est à noter, également, la fonction de la comparaison avec l'expérience „homérique" au c. 12, l. 29–31 du traité 23, qui est parfaitement identique (mais beaucoup plus explicite) à celle de la comparaison de ch. 7 du traité I.

Ainsi identifiée, l'allusion homérique du ch. 7 s'insère merveilleusement bien dans le contexte du *Sur le beau*: le plan homérique de traité devient de plus en plus explicite, à partir d'un „homérisme" stylistique du ch. 5, 14 jusqu'au thème très expressif d'Ulysse au ch. 8, en faisant pendant aux développements analogues des matériaux des dialogues platoniciens (dès allusions disparates vers les citations substantielles). Dans le contexte général du traité I, la comparaison avec l'expérience des poèmes homériques se lit déjà, en vue de l'interprétation d'„énigme" d'*Odyssée* au ch. 8, comme un indice énigmatique de la même expérience intérieure, qui constitue l'objet propre de la réflexion de Plotin. Interprété par Plotin, Ulysse n'est pas séduit par la beauté corporelle la plus éminente, car il se précipite vers une autre beauté, la vraie.

Gauta 2002 09 25
Priimta publikuoti 2002 10 10

*Autorės adresas:*
Klasikinės filologijos katedra
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 5
LT-2734 Vilnius
El. paštas: t.d.aleknos@takas.lt