



ALGIS UŽDAVINYS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

DIALEKTINĖS-SOTERIOLOGINĖS PLATONIZMO PERSPEKTYVOS ANTIČIOS FILOSOFIJOS KONTEKSTE

Dialectical and Soteriological
Perspectives of Platonism in the Context
of Ancient Philosophy

SUMMARY

The article deals with the problems of recollection and self-identity in the Platonic tradition, especially in Neoplatonism. Various peculiarities of the Platonic dialectic are interpreted and understood in the context of the ancient Orphic myths and Egyptian cult practices aimed at the noetic ascent of the soul and her reintegration within the realm of the noetic cosmos (or the Demiurge, tantamount to the divine Intellect). In this respect, philosophy may be regarded as the guide to the transcendent realities, though certain Neoplatonists (especially, Iamblichus) emphasized the role of theurgy in the process of „anagogic homecoming“, that is, the soul’s return to the One.

SANTRAUKA

Šioje studijoje analizuojama dieviškosios bei žmogiškosios savasties samprata platoniškosios filosofijos bei orfiškosios mitologijos kontekste, kartu ieškant sąsajų (archetipinių analogijų prasme) su senovės Egipto ir kitomis teologinėmis sistemomis. Neoplatonikų reinterpretuota Platono Idėjų teorija bei sielos sugrįžimo į dieviškąją ištaką doktrina lyginama su įvairiais ritualiniais Osirio ir Dioniso-Apolono misterijų aspektais, mėginant suvokti kultinę-soteriologinę neoplatoniškosios teurgijos prasmę. Platoniškoji dialektika parodoma kaip anagoginis kelias į nemateriųjų noetinių Formų sritį, kaip supanašėti su dieviškuoju Pradmeniu (demiurginiu Intelektu ir Vieniu) leidžiantis metodas.

RAKTAŽODŽIAI: platonizmas, neoplatonizmas, orfizmas, dialektika, mitas, ritualas.

KEY WORDS: platonism, neoplatonism, orphism, dialectic, myth, ritual.

1. DIEVIŠKOSIOS SAVASTIES PRISIMINIMO MITAS

Žmogaus intelektas (*nous*), būdamas dieviškojo Intelkto atspindys, Platonui yra Dievo duotas ir mumyse gyvenantis daimonas. Savo transcendentiniu aspektu jis veikiausiai tapatus tai niekada nenusileidžiančiai sielos viršūnei, kuri Plotino filosofijoje sujungta su dieviškuoju Intelktu ir yra pamatinė „archetipinė savastis“ – konkrečios, savo ištakas prisiminti mėginančios sielos Viešpats. Todėl „prisiminti save“, vadinasi, prisiminti savo noetinį archetipą, savo Viešpatį. Tarp mirtingo žemiškojo pasaulio ir nemirtingos Idėjų srities tarpininkaujantis Erotas taip pat vadinamas daimonu. Ikklasikinio meto Graikijoje žodis *daimon* galėjo reikšti paslaptinę antgamtinę jėgą arba būti dievo (*theos*) sinonimas, kadangi kiekvienas dievas gali veikti daimonišku pavidalu. Todėl W. Burkertas mano, kad žodis *daimon* žymi ne atitinkamą dieviškųjų būtybių grupę, bet tam tikrą veikimo būdą.¹

Pasak Hesiodo, išmirštančius aukso amžiaus žmones Dzeusas pavertė daimonais, žemesnio rango mirtingų žmonių globėjais (*Erga* 122–126). Pitagorikai tvirtino galį regėti šiuos daimonus, o helenizmo epochos antkapių epigrafijos dažnai skelbia velionį tapus daimonu.² Platono teigimu, savo daimoniškuoju aspektu į žvaigždes ir Saulę atsigręžęs išminties mylėtojas kartoja darnius Dangaus apsisukimų judesius. Pirmine prasme šis kartojimas yra ritualinis. Panašiai senovės egiptiečių šventykloje vykstančios apeigos simboliškai vaizduoja sauliskajam Intelktui tapataus dievo Ra keliavimą ratu. Šitai filosofas ir kulto tarnas rezonuoja su Dangaus skliautu-

se išreikštais provaizdžių ritmais ir susilieja su kylančiu anagoginiu sukuriu, it šviesos spiralė vedančiu į noetinio grožio pasaulį. Aukštyn kylantis išminties mylėtojas neretai prilyginamas atletui (chaldėjai sakytų – šviesa apsišarvavusiam kariui), kuris gali laimėti pergalės vainiką, reiškiantį eschatologinį tikrosios Būties (*to on*), arba Dievo, regėjimą. Tapti nemirtingu amžinųjų Idėjų kontempliacijos apeigomis yra filosofinių misterijų tikslas. Pitagorikas Timajas (Platono dramaturgijos personažas) į noetinius provaizdžius atsigręžusios sielos dieviškumą apibūdina taip: „O svarbiausią mūsų sielos rūšį privalu įsivaizduoti kaip daimoną, kurį Dievas yra skyręs kiekvienam mūsų;³ tai rūšis, gyvenanti, kaip jau sakėme, mūsų kūno viršūnėje ir kreipianti mus nuo žemės į gimtąjį Dangų, nes esame ne žemės, o Dangaus pagimdyti“ (*Tim.*90a Kardelis).⁴

Platonas naudoja tradicinį orfikų mokymo motyvą: pomirtiniu pasauliu (tarsi egiptiečių Duatu) keliaujantis velionis arba iššventintasis ezoterinių misterijų dalyvis turi prie Atminties Ežero pasitinkantiems sargams įrodyti savo tapatybę, tardamas: „Esu Žemės ir žvaigždėtojo Dangaus sūnus, bet priklausau tik Dangui.“⁵ Akivaizdu, kad šis tapatybės patvirtinimas ir visa pomirtinės kelionės topografija siejasi su analogiškais Egipto *Mirusiųjų knygos* siužetais ir kartojama *Piramidžių Tekstų* mokymą, kad kūnas (lavonas, *khat*, arba *shat*) priklauso žemei (*ta*), o siela (*ba*) – dangiškajam pasauliui.⁶ Kertinė dieviškojo tapatumo problema iškeliamą iššventintajam užduodamu klausimu „kas tu esi?“ *Upa-*

nišados į jį atsako atmano tapatumą Brahmanui patvirtinančia formule *tat tvam asi* (tatai tu esi), o orfikų tekstų fragmentai skelbia išventintąjį iš žmogaus tapus dievu, t.y. išėjus iš klampaus persikūnijimų rato ir laimėjus pergalės vainiką (palaimos būvą, *makarismos*).

Orfikais vadinami mitinio avatara Orfėjo sekėjai (tarp jų – Dioniso misterijų mistai ir pitagorikai) teigė žmogaus prigimtį esant dvilype: dieviškoji dvasia, arba daimonas, reprezentuoja šviesią noetinę žmogaus dalį, kurią temdo kūniškoji egzistencija, vertinama kaip sielos nuopuolio padarinys. Todėl privalu išsivaduoti iš medžiaginių reinkarnacijų rato (apimančio augalinius, gyvulinius ir žmogiškuosius kūnus), prisimenant ir patvirtinant savo pirmąją dieviškąją tapatybę. Nemirtingojo prado išvalymas ir sujungimas su noetinės Saulės šviesa vyksta padedant misterijų ritualams, mantriniams giedojimams ir mistinei kontempliacijai. Platonas iš dalies švietėjiškai „modernizuoja“ šiuos mokymus, atsižvelgdamas į rafinuotą sofistinių varžybų (*agon*) kontekstą, kartu griežtai pasisakydamas prieš neatsakingą reliatyvizmą ir manipuliavimą subjektyviomis nuomonėmis. Ne žmogus, o Dievas jam yra visų daiktų matas (*Leg.* 716 c4). Iš pitagorikų perėmęs ir modifikavęs Orfėjo tradicijos mokymus, Platonas juos paverčia integralia ir svarbiausia „filosofinio platoniškosios tradicijos dvasingumo dalimi“⁷.

Grįžtant prie *Timajo* teksto (90a) svarbu pažymėti, kad Platonas žmogų lygina su apverstu medžiu, *arbor inversa*, žinomam dar iš Vedų mitologijos: galva yra žmogaus šaknis, nes žmogus „išauga“ iš Dangaus – kyla iš archetipi-

nės tikrovės ir yra su ja susietas auksine gija, arba dvasiniu siūlu, tarsi iš Saulės emanavusiu spinduliu. Šiuo spinduliu dievai providencialiai valdo lėlei (arba atgaivintai statulai, gyvajam lavonui) prilyginto žmogaus judesius: paklusdamas daimonui (vidiniam lėlininkui, archetipinei savaščiai), žmogus elgiasi protingai ir darniai, o nepaklusdamas savo gyvenimą paverčia bausmės verta iracionalia komedija. Platonas teigia: „Štai kodėl geismų bei puikybės apimtojo ir smarkiai jiems atsidavusiojo, visos mintys neišvengiamai pasidaro mirtingos, o jis pats visiškai, kiek tai įmanoma, tampa mirtingas, nepraleisdamas nė menkiausios progos auginti savyje mirtingąjį pradą. Bet jei žmogus stengiasi mylėti mokslus, krypdamas į tai, kas iš tiesų protinga, ir lavindamas šias sielos galias labiau negu visas kitas, jis, tartum prisilietęs prie tiesos, išmoksta mąstyti, kas nemirtinga ir dieviška, todėl priima savin tokią nemirtingumo dalį, kokią tik įstengia sutalpinti žmogaus prigimtis“ (*Tim.* 90bc Kardelis). Nemirtingumas Platonui nėra tuščia metafora, bet amžinųjų noetinių pradų tikrovė, į kurią reikia tapti panašiam, norint „prisiminti“ prarastą dieviškąjį tapatumą. Tai pačiai orfikų-pitagorikų tradicijai priklausantis Empedoklis sielą prilygina ištremtam dievui. Platonas pateikia konceptulią ir abstrahuotą šio mito versiją, visą filosofinės disciplinos energiją nukreipdamas „įkalintam dievui“ išlaisvinti. Šiam tikslui įgyvendinti steigiamas „mokslinės“ dialektikos kelias, atmetantis visus trečiaieilių atvaizdų bei pamėkliškų pramanų (*plasmata*) hipnoze palaikomo neišmanymo šunkelius.

Ši metafizine teleologija ir moksliniu žinojimu (*episteme*) grindžiama eschatologija iš dalies (sekant Egipto kosminės teokratijos pavyzdžiu) yra politinė ir remiasi švietėjiškos revoliucijos lozungais, tačiau ši modernizacija nepanaikina misterijų idealams adekvataus mitinio-simbolinio Platono filosofijos karkaso. Kaip nurodo helėnų ir indų pasaulėžiūros paralelių ieškantis T. McEvilley, kalbėdamas apie Sokrato daimoną, sielos akį atveriančias dvasines pratybas ir Formų kontempliaciją: „Už visų šių Platono ir Patandžalio koncepcijų slypi bendras egiptiečių, [Indijos] džainų ir orfikų mitas apie išstremtą dievą bei karminiu purvu užterštą sielos akį. Sokratas savo tikslu vadina žiniją, tačiau (bent jau vidurinio periodo

dialoguose) tai yra ne savitikslių, bet ypatinga, [siela] atmainanti žinija, Platono, Jadžnavalkjos ir Patandžalio mąnymu, išlaisvinanti iš persikūnijimo [rato]. Patandžalio mokyme vis dar esama senovinio mito apie savasties prisiminimą dausose pėdsakų, pavyzdžiui, kai šis kalba, kad proto raibuliavimui aprimus, „stebėtojas įsitvirtina savo esminės ir pamatinės prigimties lygmeniu“ (*Yoga Sutras* I. 3). Panašiai kaip ši Sutra grindžiama Upanišadų priesaku gręžtis į savastį bei pomirtinį sielos gyvenimą aprašančiu mitu, reikalaujančiu šią savo savastį sutapatinti su Vieniu, taip ir Platono pageidavimas, kad siela turėtų „koncentruotai gręžtis į save pačią“, grindžiamas orfikų mitu apie savasties prisiminimą.“⁸

2. OSIRIS IR PLATONIŠKOJI GROŽIO FORMA

Tam tikru požiūriu (turint omenyje į viršų akis pakėlusį ir statmeną pasaulio ašį – *arbor inversa* kamieną reprezentuojantį stebėtoją), mėgdžioti Dievą Platonui reiškia mėgdžioti intelektualinį tobulumą ikoniškai rodančius dangiškuosius judesius. Šitaip Heliopolio ir Tėbų žyniai seka sauliškojo Ra laivyno trajektoriją ir įvairius dievus (pvz., Osirį ir Isidę) simbolizuojančių žvaigždžių kelius. Tačiau noetiniu lygmeniu šis stebėjimas virsta savo sauliškąją intelektualinę tapatybę atkūrusių sielų regėjimu, kontempliuojant (kartu su savo paradigminį turinį kontempliuojančiu Intelektu, nors Platonas šio aspekto nepamini) dieviškąsias Idėjas. Dialektiškai veikianti intelektualinė intuicija (*noesis*) yra aukščiausioji sielos funkcija, užbaigianti jos racionalios edukacijos kelią.

Viduriniams platonikams priskiriamas Plutarchas Chaironietis platoniskąją Gėrio Formą vadina Dievu teigdamas, kad Dievą mes mėgdžiojame siekdami iš jo kylančio grožio. Vadinas, Būčiai (*toon*) ir Grožiui (*to kalon*) tapatus Dievas yra mūsų (arba mūsų intelekto) tikslas (*telos*) – ne susiliejiimo, bet kontempliacijos prasme. Dievas (platoniskoji Gėrio Forma) noetinių esinių (*noeton*) sritį valdo taip, kaip visų Danguje esančių dievų valdytoja vadinama Saulė valdo regimųjų daiktų (*horton*) pasaulį. Visas pirmines Idėjas savyje laikanti Grožio Forma taip pat vadinama Dievu – Osiriu, į kurį nukreipta anagoginė Isidės meilė, tampanti filosofo (išminties mylėtojo) erotinio veikimo pavyzdžiu. Šiuo požiūriu, Osiris savyje saugo tyrą noetinių pradų išmintį, bet medžiaginėje

sirtyje įkalintos sielos suvokia jį miglotai – kiek leidžia filosofijos priemonėmis atverta dvasinė rega. Tačiau kai šios sielos palieka kūną mirties išlaisvintos, tada jos įžengia į neregimą ir išlaptintą Osirio karalystę, o Dievas tampa jų valdytoju bei karaliumi (*hegemon esti kai basileus ho theos: Iside et Osiride* 383 a2), helėnų Haidu ir Plutonu. Būtent į jį krypta kontempliuoti siekiantys nepasotinami sielų žvilgsniai, tarsi įkūnijantys erotinį Isidės siekį.

Tačiau meilės objektą ir subjektą turi sieti abipusis ryšys, nors Plutarchas Dievą tebevadina pasenti spėjusiu Grožio Formos terminu. Kaip pastebi F. E. Brenkas, raktas, atrakinantis meilės slėpinių spyną, šiuo atveju yra ne Platono dialogai, bet platoniškai reinterpretuotas egiptiečių mitas, nors šiam autoriui (Brenkui) taip ir lieka neaišku, „ar Isidė pasiekia Osirio-Formos-Dievo esmę, ar tik jo Idėjas talpinančią Formą – savotišką *logos* atmainą?“⁹ Plutarchas šitaip aprašo Osirio ir Isidės santykį: „Isidės rūbai pasižymi spalvų įvairove, kadangi jos galia (*dunamis*) susijusi su medžiaga, kuri viskuo tampa ir viską priima – šviesą ir tamsą, dieną ir naktį, ugnį ir vandenį, gyvenimą ir mirtį, pradžią ir pabaigą. Tačiau Osirio rūbai neturi tokios spalvų įvairovės, o tik vieną šviesą menančią spalvą, nes pradžia (*he arche*) su niekuo nesumaišyta, kaip ir pirminiai bei noetiniai dalykai (*to proton kai noeton*). Todėl kartą nuvilkę Osirio [statulos] rūbus, jie (Egipto šventyklų žyniai) saugo juos, niekam nerodo ir neliečia. Tuo tarpu Isidės rūbai naudojami daug kartų, kadangi jusliniai (*ta aistheta*) bei pasiekiami dalykai įvairiai save parodo ir jų kaitą galima stebėti

įvairiais būdais. O intelektualinis noetinių, tyrų ir paprastų dalykų, kurie perskrodžia sielą tarytum žaibo blyksnis, suvokimas (*noesis*), šitaip išvystant juos ir patiriant, yra vienkartinis. Būtent todėl Platonas ir Aristotelis šią filosofijos dalį vadina epoptine (*epoptikon*), kadangi tie, kas protui (*to logo*) padedant, pranaksta nuomones ir visokiausią netvarką, nekliudomi suartėja ir prisišlieja prie pirminio, paprasto ir nematerialaus prado. Pasiekę jame slypinčią tyrą tiesą, jie yra įsitikinę, kad tobulai įgyvendino visą filosofiją“ (*De Iside et Osiride* 382 c7-e3).¹⁰ Vadinasi, filosofijos tikslas – priartėti prie Osirio ir kontempliuoti jo grožį. Plutarchas hermeneutiškai patvirtina platoniškosios filosofijos programą, kurią užbaigia Gėrio ir Grožio Formų (arba Dievo) stebėjimas, o ne mistinė jungtis, apie kurią kalba senovės egiptiečių teologai ir helėnų neoplatonikai.

Kaip aiškina Alkinojas, pirminis Gėris vadinamas Dievu bei pirmuoju Intelektu, o jį kontempliuoti (šiam gyvenime ir po mirties) yra sielos tikslas (*telos*). Šitaip siela mėgdžioja save patį kontempliuojantį Dievą (*Didaskalikos* 27.1-28.3). Patį save kontempliuojantis Intelektas gimdo noetinę Grožio Formą, kuri graži dėl to, kad gražus Dievas. Dievo požiūriu, ši Idėja yra jo intelekcija (*noesis* savistabos prasme), o mums – pirmoji noetinė instancija (*proton noeton*), filosofijos priemonėmis siekiamas kontempliacijos objektas. Gėrio Forma taip pat yra paties Dievo savistabos išraiška, todėl galima kalbėti apie savyje slypintį antibūtiškąjį Gėrį ir būtiškąją Gėrio Formą (arba apie Dievą ir jo spindesį). Tačiau, stebint Grožio ir Gėrio Formas, stebimas pats Dievas. Alkinojo teigimu:

„Dieviškumą ir dieviškąsias intelekcijas kontempluojančios sielos būvą galime vadinti tobula. Tokia sielos būva (*pathema*) vadinama išmintimi (*phronesis*), ir tai, o ne kas kita, yra sudievinimas“ (*Didaskalikos* 2.2).

Nors Plotinas platoniškąjį Gėrį vadiną Vieniu, šis Vienis nenusakomu būdu yra savaiminis gražumas ir bet kokio gražumo šaltinis. Tačiau Plotinas aiškiai suvokia, kad Vienis negali būti Forma (*eidos*), kadangi ji numano vienokią ar kitokią diferenciaciją bei apibrėžtumą. Vadinasi, griežta metafizine prasme, Vienis negali būti grožis, nes Vienis visiškai beformis, antbūtiškas ir todėl transcenduoja noetinį grožį. Vienį galima būtų paradoksaliai pavadinti „grožį pranokstančiu grožiu“ (*kallos hyper kallos*), „grožio pertekliumi“ (*periousia tou kallous*) arba „antgrožiu“ (*hyperkalon*).¹¹ Kitaip tariant, grožis yra eidetinis beformio antbūtiškumo pėdsakas, būdingas Intelkto savistabai ir todėl sietinas su noetine šviesa. Pats Intelktas skendi „tyroje šviesoje“ (*en photi katharo: Enn.III.8.11.27-28*), švytinčio žiedo pavidalu išspinduliuoja Saulei prilygintas Vienis.¹²

Grožį manifestuoja *eidos* ir *logos*, o *eidos* ir *logos* Plotinui yra nekūniška noetinė šviesa. Vadinasi, pirmiausia tai yra ne išorinė forma, bet ją struktūruojantis ir sudvasinantis principas. Todėl neformali išorinė simetrija, bet vidinis švytėjimas yra pavidalų grožio pagrindas.

Literatūra ir nuorodos

¹ Walter Burkert. *Greek Religion*. Tr. John Raffan. – Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 180.

Kalbant apie „sudvasinimą“, turimas omenyje noetinis šviesos veikimas, nes intelektą reiškiantis terminas *nous* yra krikščionių „dvasios“ atitikmuo. Homero laikais *nous* siejosi ne tiek su intelektiniu, o su jusliniu suvokimu, tačiau pranokstančiu įprastą juslinį potyrį ir menančiu žaibišką įžvalgą. Kaip nurodo R. T. Wallis, Homerui tai reiškia intuityvų tikrosios veiksmo, arba situacijos, prasmės suvokimą, Platonui – tiesioginę ir išsamią prieš tai tik abstrakčiu mąstymu išdėstytų tiesų įžvalgą, o Plotinui – archetipinės tikrovės (kurios dalinis atvaizdas yra žemiškoji tikrovė) viziją.¹³

D. Frame savo ruožtu žodį *noos* (*nous*) kildina iš veiksmažodžio *neomai* – „grįžti namo“ ir tvirtina, kad pirmine prasme šaknis *nes* (t.y. iš jos kylantys žodžiai) apibūdina „laimingą“ (*asmenos*) sugrįžimą iš tamsos į šviesą, iš mirties į gyvenimą.¹⁴ Šiuo požiūriu, *nous* išreiškia tiek sauliškąją manifestaciją (išėjimą iš pirminių apofatinių Vandėnų tamsos), tiek iniciacija bei dvasiniu atgimimu grindžiamą sielos sugrįžimą į intelektinę šviesą. Panašiai į noetinę tėvynę grįžta medžiaginio pasaulio burtus įveikęs Odisėjas arba iš tamsios olos tarsi iš kampo į šviesą išėjęs filosofas – išminties (kuri tapati šiai šviesai) mylėtojas. Vadinasi, jis myli šią šviesą taip, kaip Plutarcho aprašytoji Isidė myli tyro ir kūniškoms akims nematomo mirusiųjų (vadinasi, ir kūniškajai sričiai „numirusių“ mistų) pasaulio valdovą Osirį.

² Ten pat, p. 181.

³ Benjaminas Jowettas verčia: „God gave the sovereign part of the human soul to be the divi-

- nity of each one" (*The Collected Dialogues of Plato*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. – Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 1209). Desmondas Lee verčia: „We should think of the most authoritative part of soul as a guardian spirit given by god“ (Plato. *Timaeus and Critias*. – London: Penguin Books, 1977, p. 121). F. M. Cornfordas verčia: „As concerning the most sovereign form of soul in us we must conceive that heaven has given it to each man as a guiding genius“ (*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, p. 353).
- ⁴ Platonas. *Timajas. Kritijas*. Vertė Naglis Kardeelis. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 156.
- ⁵ W. K. C. Guthrie. *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. – Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 173.
- ⁶ E. A. Wallis Budge. *The Egyptian Book of the Dead. The Papyrus of Ani. The Egyptian text with interlinear transliteration and translation*. – New York: Dover Publications, 1967, p. 173. Taip pat žr.: Algis Uždavinsys. *Egipto Mirusiųjų knyga*. – Kaunas: Ramduva, 2003.
- ⁷ A. H. Armstrong. The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World. // *Classical Mediterranean Spirituality*, p. 99.
- ⁸ Thomas McEvelley. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. – New York: Allworth Press, 2002, p. 183.
- ⁹ Frederic E. Brenk. Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul. // *Platonism in Late Antiquity*. Ed. Stephen Gersh and Charles Kannengiesser. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, p. 54–55.
- ¹⁰ Plutarch. *Moralia*. With an English translation by Frank Cole Babhit in fourteen volumes, vol. V. – London: William Heinemann, 1936, p. 180–183.
- ¹¹ Werner Beierwaltes. The Love of Beauty and the Love of God. // *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. Ed. A. H. Armstrong. – London: Routledge Kegan Paul, 1986, p. 300.
- ¹² Frederic M. Schroeder. Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus. // *Hermes. Zeitschrift für klassische philologie*, 112. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1984, p. 245.
- ¹³ Richard T. Wallis. *Novç* as Experience. // *The Significance of Neoplatonism*. Ed. R. Baine Harris. – Norfolk: ISNS, Old Dominion University, 1976, p. 127.
- ¹⁴ Douglas Frame. *The Myth of Return in Early Greek Epic*. – New Haven and London: Yale University Press, 1978, p. IX, 21.

B. d.