

НОЕЛ ПУТНИК

Етнографски институт САНУ, Београд

[noel.putnik@ei.sanu.ac.rs](mailto:noel.putnik@ei.sanu.ac.rs)

## Антрополошке импликације Плутархових есхатолошких митова\*

У раду је изложена упоредна дискурзивна анализа три Плутархова есхатолошка мита, с посебним освртом на антрополошке импликације које митови носе, те на Плутархову литерарно-филозофску амбиваленцију у погледу односа између мита и логоса. Митови описују екстатична путовања јунака, као и његове визије космоса и оностраног света. Анализом се указује на трипартитну концепцију Плутарховог схватања човековог идентитета, као и на специфично тумачење појма демона у склопу тог схватања.

*Кључне речи:* мит, логос, екстаза, идентитет, демонологија

## The Anthropological Implications of Plutarch's Eschatological Myths

This paper offers a comparative discourse analysis of three eschatological myths authored by Plutarch, with special emphasis on the anthropological implications of the myths and Plutarch's literary-philosophical ambiguity concerning the relationship between *mythos* and *logos*. The myths describe the ecstatic journeys of their heroes, as well as their cosmic visions of the Beyond.

---

\* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број: 451-03-47/2023-01/200173 од 03.02.2023.

The analysis points to Plutarch's tripartite notion of human identity and his peculiar interpretation of the idea of demons as part of this notion.

*Key words:* myth, logos, ecstasy, identity, demonology

## ЗНАЧАЈ МИТА У ПЛУТАРХОВОМ ДЕЛУ

У многоструком опусу Плутарха из Херонеје (око 46. – после 119. н. е.) издвајају се три списка која припадају *Еѿичком зборнику* (*Moralia*). Оно што их издваја у обиљу филозофских, антрополошких и психолошких текстова из тог зборника јесте посезање за митом у аргументацији пишећих ставова – штавише, за митом сасвим особеног типа, који у књижевности води порекло од Платона и у науци се често одређује као *myths of the afterlife* или *Jenseitsmythen* јер тематизује онострано искуство актера, обично у некој врсти трансa или екстазе. Пошто се у том стању измењене свести актеру указује (скоро) читаво космичко устројство и разоткрива човеков идентитет спрема њега, такви се митови могу окарактерисати и као есхатолошки.

Три Плутархова списка која садрже есхатолошке митове јесу *Заиѿо божја казна сѿоро сѿиже* (*De sera numinis vindicta*), *О Сократѿовом ге-мону* (*De daimonio Socratis*) и *О лицу на Месецу* (*De facie quae in orbe Lunae apparet*). Сва три су написана у дијалогској форми, а прва два припадају уском кругу Плутархових религијско-теолошких списка. Радови те тематике упадљиво су малобројни у односу на списе из *Еѿичког зборника*, што је у очитој несразмери с чињеницом да је Плутарх током дугог живота обављао веома важне религијске функције. Осим што је био посвећен у Елеусинске мистерије, више од двадесет година провео је као главни свештеник Аполоновог светилишта у Делфима, најважнијег грчког пророчишта. Захваљујући тим позицијама, био је прворазредни сведок ритуалних и култних пракси свог времена, као и различитих модалитета верских уверења (од оних народних, често помешаних с магијским схватањима, до елитно-интелектуалних, која су била под доминантним утицајем филозофског мистицизма). Тим су важнији његови малобројни религијски списи, као и есхатолошки митови који се у њима јављају, јер пружају дестилат онога о чему Плутарх, обавезан елеусинским заветом тајности и свештеничком дискрецијом, можда није желео или смео одвише често и отворено да говори. Штавише, управо ти списи Плутарха представљају као синтетичара различитих мистичких, религијских и филозофских токова његовог доба, као важну карик у развоју платонизма од његовог

утемељитеља до средњовековног хришћанског мистицизма какав је, на пример, баштинио Псеудо-Дионисије Ареопагит.

## ТРАДИЦИОНАЛНИ И ФИЛОЗОФСКИ МИТ

Разуме се, при самом помену мита суочавамо се с необухватном сложености тог појма и његових интерпретација у данашњим наукама, те је неопходно укратко одредити у каквом га значењу овде користимо. Плутархове приповести несумњиво имају митски тон и садрже елементе „класичног“ мита – он их сам, угледајући се на Платона, назива *μῦθοι* – али је очито реч о литерарним фикцијама које су, за разлику од колективног, традицијом утврђеног ауторства „класичног“ мита, у целости творевине писца. Проблем се јавља већ на терминолошком плану јер је реч *μῦθος* код старих Грка означавала приповест ма које врсте, без обзира на питање ауторства (Graf 1993, 1). Она је, дакако, означавала и мит у оном смислу у којем га ми данас схватамо кад говоримо о грчком миту, а као такав, он подразумева приповести које су се, у различитим и променљивим верзијама, преносиле с колена на колено у оквиру песничке традиције, црпље ауторитет из ње и биле обележене неким видом колективног ауторства (Edmonds 2004, 5). Још једна важна одлика мита у том значењу била је препознатљивост ликова, ситуација, мотива и места: Зевс, Тезеј, Олимп или Острва блажених лако су „прелазили“ из приче у причу, задржавајући своја мање или више фиксирана значења.

Са такозваним филозофским митовима, које је у грчку књижевност, колико знамо, увео Платон, ствари стоје другачије. Та његова књижевна инвенција била је заснована на инхерентном парадоксу јер је настојала да повеже рационални филозофски дискурс (*λόγος*) и надрационалну природу мита као древне „истините приче“, те да на неки начин превазиђе њихову супротстављеност.<sup>1</sup> Платон у својим списима посеже за традиционалним митовима (попут мита о Фаетонту у *Тимају* или о Амазонкама у *Законима*), које пак понекад модификује и комбинује, али уводи и сопствене *μῦθοι*, попут онога о Еру (*Држава*) или о Атлантиди (*Тимај*). Проблем је у томе што се у многим његовим митовима јављају ликови и мотиви из традиционалног мита, те је каткад тешко уочити јасну границу између Платонове литерарне фикције и елемената традиционалног мита.

---

<sup>1</sup> Та супротстављеност заострена је током V века ст. е. с појавом два нова типа дискурса – историјског и филозофског, који су се развили као алтернатива поезији заснованој на миту и традицији.

У својој анализи Платоновог филозофског мита, која се сасвим добро може применити и на Плутарха, Мост (2012, 17–19) одређује осам кључних одлика тог мита, од којих овде издвајамо три: 1) имплицитно или експлицитно, мит се ослања на стварни или фиктивни усмени извор; 2) изазива већи психолошки ефекат него рационална аргументација; 3) претходи или следује дијалектичком разматрању одређене теме. Те одлике јасно указују на улогу филозофског мита у склопу литерарне целине: он има реторску функцију убеђивања слушалаца (упркос противљењу софистима, Платон донекле баштини горгијанску реторику с њеним нагласком на *δύναμις* – реторској моћи и убедљивости митско-поетског казивања), као и педагошку функцију (мит може помоћи филозофски слабије поткованом слушаоцу да схвати оно што не би могао помоћу апстрактних термина теорије).

Још важније, таква употреба мита код Платона, а посебно код његовог настављача Плутарха, указује на наддискурзивну компоненту платонизма (Ado 2010, 110). Филозофски мит није пука реторичко-поетска игарија или стилски украс (Deuse 2010, 169–170); он не служи томе да, попут илустрације, понови оно што је филозоф на другом месту изрекао дијалектички, већ да код слушаоца побуди својеврсно наслеђивање којим ће лакше прихватити оно што још нема свој адекватан појмовни израз (Ђурић 1996, 540). То нарочито важи за есхатолошке митове: по природи своје тематике, они сежу у области које су од највећег интересовања за филозофа, али о којима он својим дискурзивним појмовним апаратом не може исказати ништа извесно.

Барем шест филозофских митова код Платона есхатолошког је карактера: *Федон* 107c–115a, *Федар* 246a–257a, *Горгија* 523a–527a, *Менон* 81a–d, *Држава* 614b–621d и *Закони* 903b–905d.<sup>2</sup> У њима се, уз извесне варијације, јављају препознатљиве есхатолошке теме: посматрање космичког устројства, призори Доњег света, посмртна судбина душа, суђење душама и њихово награђивање или кажњавање, реинкарнација. У свим случајевима мит, попут аналогије или алегорије, служи као допуна рационалној аргументацији.

Колико је познато, све до Плутарха употреба есхатолошког мита није била нарочито изражена у платонској традицији. Од Платонових непосредних настављача, зна се да је само Хераклид Понтски (387–312. ст. е.) писао дијалоге са интегрисаним филозофским митовима (нпр. дијалог *О сиварима у Хагу*). Чињеница да је код Плутар-

<sup>2</sup> За исцрпне анализе Платонових есхатолошких митова видети Annas 1982, 119–143 и Inwood 2009, 28–50.

ха – а пре њега и код Цицерона (*Somnium Scipionis*) – тој врсти мита дат значајан простор у филозофском дијалогу можда највише сведочи о измењеном духу времена, о нечему што Фриц Граф прикладно означава као „теолошки заокрет“ (‘theological turn’) у позноантичкој филозофији (Graf 2006, 721; Putnik 2021, xv). Основна одлика тог заокрета јесте брисање јасних граница између филозофије, религије, мистицизма и магије до којег је довео хеленистички синкретизам. И заиста, оно што ћемо запазити у анализи Плутархових есхатолошких митова јесте управо одмак од Платонове алегоријске употребе филозофског мита ка позноантичком дискурсу гнозе, непосредног личног откровења, којим су грчку мисао нарочито обогатили малоазијски, блискоисточни и јеврејски идејни токови и култне праксе.

## ПРЕГЛЕД ПЛУТАРХОВИХ МИТОВА

Главни узор за есхатолошке митове Плутарх налази код Платона, и то највише у његовом миту о Памфилцу Еру из X књиге *Државе* (Platon 1983, 318–325). У склопу своје расправе о бесмртности душе, Сократ приповеда о човеку који је пао на бојном пољу. Другови га налазе после десет дана и, мислећи да је мртав, односе с лешевима других војника у намери да га кремирају. Ер, међутим, није мртав и буди се на самој ломачи, те исприча шта је доживео с оне стране. Душа му је изашла из тела и, заједно с још многима, ступила пред судије. Ер присуствује изрицању пресуда душама умрлих, у зависности од начина живота који су водиле: правичне су одлазиле кроз један од два небеска отвора, који их је водио у спокојну егзистенцију, а неправичне кроз један од два земаљска отвора, који их је водио на подземна места кажњавања да би се хиљаду година прочишћавале у патњи. Као пример ових других помиње се памфилски тиранин Ардијеј, чији ће лик имати посредну улогу и у једном од Плутархових митова. На друга два отвора, један земаљски и један небески, враћале су се душе спремне за поновно утеловљење.

Судије саопштавају Еру да му неће судити јер је још жив и да је његова улога да пренесе људима поруку о судбини душа с оне стране, али и о космичком устројству, о којем ће се лично осведочити. Без водича (у чему се Платонов мит значајно разликује од Плутархових), Ер путује космосом и сагледава неизмерну космичку машинерију: вретено Ананке (Нужности) чијим се обртањем покреће свих осам небеских сфера. Око Ананке седе три Мојре (Суђаје), које душама одређују будућу егзистенцију. Оне коцком одређују редослед којим ће се душе изјашњавати, али саме душе бирају са „менија“ понуђених егзистенција. У већини случајева, како Ер примећује, избор је вр-

шен према навикама стеченим у претходном животу.<sup>3</sup> По начињеном избору, једна од Суђаја додељује свакој души њеног демона, „који ће бити чувар њеног живота и извршилац њеног избора“ (Platon 1983, 324).<sup>4</sup> Демон затим води душу на Летино поље и обалу реке Амелете, чију воду душе пију како би заборавиле претходну егзистенцију и припремиле се за нову. Омамљене душе падају у сан, а кад наступе поноћ, грмљавина и земљотрес, свака душа бива приморана на ново рођење. Тиме се окончава и Ерова визија.

Већ и на основу овако сажетог приказа мита о Еру могуће је увидети обиље идеја и мотива које Плутарх преузима од Платона, с тим што се указују и важне разлике у горе назначеном смислу: од Платонове наративно јасно заокружене, алегоријске и схематизоване приповести стиже се до Плутархових извештаја о личним откровењима, са израженијом психологизацијом и мање јасном сценографијом (што више одговара „реално“ доживљеним визијама спрам литерарно-алегоријских). Надаље, у Плутарховим митовима откривамо другачију концептуализацију човекове личности, једну нову, сложенију антропологију која раслојава Платонову бинарну схему тело–душа.

Од три Плутархова мита, два се чвршће држе Платоновог обрасца: мит о Тимарху из дијалога *О Сократовом демону* (Plutarh 2021, 53–61) и мит о Теспесију из дијалога *Зашто божја казна сјоро сјиже* (Plutarh 1990, 166–173). У оба визија наступа као последица стања измењене свести, које је, опет, наступило као последица повређивања. Такође, у оба дијалога један од саговорника приповеда мит као интегралан део расправе на задату тему (λόγος), а у овом другом случају и као њен закључак. Једино у дијалогу *О лицу на Месецу* (Plutarch 1957, 181–223) мит о неименованом странцу који је провео тридесет година на Кроновом острву није конципиран као визија у стању измењене свести, али показује низ тематских и структуралних паралела са друга два мита.

### Мит о Тимарху

Главна тема расправе у спису *О Сократовом демону* јесте необична појава повезана са славним филозофом: глас који је само Сократ могао да чује и који га је у појединим ситуацијама штитио и одвраћао

<sup>3</sup> Ер помиње и могућност животињске инкарнације, а поједине душе бирале су и „животе намењене женама“, које приповедач Сократ, рекло би се, супротставља славним и племенитим животима мушкараца (Platon 1983, 321).

<sup>4</sup> О античком грчком појму демона/δαίμων и развоју његовог значења од Платона до Плутарха в. четврти одељак овога текста.

од опасности. Он је тај глас називао τὸ δαίμόνιον („нешто демонско“). Гласови као вид спонтаног прорицања – у шта треба уврстити и речи које чујемо насумице, као и кијање и друге људске звуке – били су познати широм Грчке и старог света.<sup>5</sup> У Сократовом случају, међутим, та појава изазивала је подозрење, нарочито код рационалистички настројених мислилаца, који су неповољно гледали на мешање филозофије с мистицизмом и сујеверјем. Отуд Плутархова потреба да одбраном Сократа одбрани и „божанског“ Платона, доказујући да није реч ни о каквом сујеверју већ о нарочитој врсти надрационалног феномена везаног за ентитете познате као демони (δαίμονες). Плутарх полази од тезе коју је засновао још Хесиод, а прихватио Платон, и коју заступа и у другим дијалозима – о томе да су демони засебна класа бића између богова и људи са веома важном посредничком улогом – али ту тезу модификује и продубљује, у чему ће му као кључни елемент послужити управо мит о Тимарху.<sup>6</sup>

Плутарх приказује Тимарха као младог заљубљеника у филозофију, који је по сваку цену желео да открије тајну Сократовог демона. Он одлучује да одговор потражи у чувеном Трофонијевом пророчишту код беотског града Лебадеје, где је, иначе, у стварности Плутархов брат Ламприја служио као свештеник. Тимархов избор пророчишта, коме ћемо се још вратити, необично је важан: у том пророчишту нема посредника; онај ко тражи пророчанство мора извршити потребне ритуале (обредно чишћење и купање у оближњој речици) и затим сићи у пећину, где ће му пророчанство доћи непосредним личним искуством. Сишавши, Тимарх се затиче у потпуној тами, где леже на тле и дуго се моли. После неодређено дугог времена, он запада у стање чулне депривације и више не зна да ли је будан или уснуо. Затим, уз прасак, доживљава снажан ударац у главу, који му „кроз растављене шавове на лобањи“ избија душу из тела. Своје вантелемно искуство испрва доживљава као изузетно пријатно, као ослобађање, ширење и стапање с прозачним ваздухом.

У таквом стању он доживљава двојаку визију: изнад себе види неизмерно небеско море са острвима различитих боја, која се по мору крећу различитим и сложеним путањама, а испод себе огроман

<sup>5</sup> Детаљније о томе в. Putnik 2021, xvii–xxiii.

<sup>6</sup> Мит излаже Симија, најстарији учесник у дијалогу. То је исти онај Симија из *Федона*, Сократов главни саговорник, што је један од показатеља да је Плутарх свој дијалог конципирао према *Федону*, у којем се такође јавља филозофски мит са тематиком космологије, оностраног суда и демона (Platon 1970, 273–280).



мрачан понор, из којег допире стравична рика и вриска. Призор понора буди у њему непријатност и страх. Изненада му се обраћа глас неког невидљивог ентитета који га пита шта жели да сазна, на шта он одговара да жели да сазна „све“. Тај глас биће му надаље водич у визији, али ће му одмах и ограничити домет онога што може да види: то је само област омеђена Месецом, сублунарна сфера, којом управљају демони. Глас, дакле, припада демону Месеца, који чини границу сублунарне сфере.<sup>7</sup>

Без икаквих назнака где се налази и да ли је у покрету, Тимарх збуњено посматра призор звезда које се у метежу крећу око понора, при чему неке тону у њега, а друге се издижу. За то време, глас му тумачи оно што види и објашњава да су те звезде душе умрлих које покушавају да се издигну до Месеца. Из објашњења следи да је Месец нека врста етичког и онтолошког „филтера“ (еквивалента Платонових судија), који привлачи себи душе „које су испуниле своју меру постојања“, тј. које су се у довољној мери прочистиле од телесности, а свима онима које су „безбожне и нечисте“ не дозвољава да приђу, већ их враћа у понор, где су присиљене да се поново роде. Сублунарна сфера је, дакле, сфера постајања и пропадања; циклус рађања и умирања одвија се унутар ње. Шта се дешава са душама довољно чистим да стигну до Месеца – то Плутарх у миту о Тимарху не говори (али ће рећи у дијалогу *О лицу на Месецу*).

Следи кључна антрополошка поука: душе су здружене с телесним у различитој сразмери. Оне код којих је та сразмера превелика тону у понор и ураћају у ново тело. Тај део човековог духовног идентитета који бива уроњен у тело назива се душа ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ). Насупрот томе, они који су сасвим збацили окове телесности уздижу се ка Месецу. Те душе, за које глас индикативно каже да „поседују ум“ ( $\nu\omicron\upsilon\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ), мудри људи називају демонима. Демон, дакле, није (само) засебна класа ентитета, као што је сматрао Платон;<sup>8</sup> он је уједно идентичан

<sup>7</sup> Космос има четири дела: први, домен трансценденције, лежи изван небеске сфере, други је између небеске сфере и Сунчеве путање, трећи између Сунца и Месеца, а четврти, који припада Земљи и Доњем свету, испод Месеца. Свим осталим деловима, изузев сублунарног, управљају богови (Plutarh 2021, 57–58). За разлику од Платона, Месец, као што ћемо видети, игра велику улогу у Плутарховој космологији и антропологији. То је, свакако, наслеђе и аристотеловске космологије (Lloyd 2010, 159–180).

<sup>8</sup> Додуше, и код Платона у *Тимају* налазимо зачетке трипартитне концепције човекове природе, где и он највиши део душе назива демоном, али не разрађује даље онтолошке консеквенце те тврдње (Platon 1995, 163).



оном делу човека који надживљава смрт тела и наставља да живи у оностраности. Притом он добија на старање по једног земног човека, коме помаже да превазиђе стеге телесних страсти, развије свој највиши део душе (тј. свог демона) и „стекне ум“.

Они који су послушни своме демону за живота постају пророци и богонадахнути људи, а као истакнут пример глас наводи Хермодора из Клазомене, чија је душа имала способност да по вољи напушта тело и враћа се у њега после путовања на далека места.<sup>9</sup> Глас објашњава да Хермодорова душа није сасвим напустила тело, већ да је само попустила спону са својим демоном, омогућавајући овоме да путује. Хермодор је, међутим, лоше прошао са својим даром јер га је, током једне такве астралне пројекције, жена издала и предала његово тело непријатељима, који су га убили пре но што је душа стигла да се врати у њега.

Том причом се окончава Тимархова визија, при чему га глас испраћа злослутним речима: „Све о томе, младићу, биће ти јасније за два месеца. А сад иди!“ (Plutarh 2021, 61). Осврнувши се да види ко то говори, он поново осети снажан бол у глави, изгуби свест и ускоро се поврати на тлу Трофонијево пећине, на истом месту где је и легао. Испоставило се да је у подземном пророчишту провео две ноћи и један дан, те да је већина људи напољу већ мислила да је мртав. По повратку из пећине, испричао је садржај визије, а када је отишао у Атину, изненада је умро тачно два месеца након што му је глас то прорекао.

### Мит о Теспесију

Овај мит јавља се у дијалогу *Зашићо божја казна сјоро сјиже*. Заједно са дијалогом *О замирању пророчишта*, тај спис тематизује својеврсну религиозну кризу у Плутархово доба. Широм Грчке пророчишта замиру (са изузетком неких, попут Делфског), а антирелигијске школе мишљења попут епикурејске и софистичке нападају веру у богове и идеју о провиђењу. Чињеница да многи кривци проживе живот без заслужене казне обесмишљава провиђење и концепт божанске правде. Плутархова аргументација у дискусији заснива се на тези да је душа бесмртна, те да провиђење нема разлога да „жури“ јер ће сваког кривца ионако после смрти стићи његова казна. Као и у прет-

---

<sup>9</sup> То је позната античка прича коју помиње више аутора, међу којима и Аристотел. Плутарх донекле мења име јер се човек звао Хермотим. Неки аутори Хермотимов случај тумаче као шамански (нпр. Dods 2005, 109–110), о чему видети пети одељак овог рада.

ходном случају, међутим, он осећа потребу да рационалној расправи (λόγος) придода филозофски мит којим ће, упркос свом опрезу у оцени сазнајне вредности мита, пружити својеврсно јемство из „стварног“ живота (Deuse 2010, 172).<sup>10</sup>

Попут Тимарха и Платоновог Ера, и Теспесије доживљава повреду – пао је с висине право на врат. И ту људи мисле да је умро, али он оживљава трећег дана, непосредно пред сахрану. Теспесије неће одмах испричати своју екстатичну визију. Најпре ће његови суграђани у малоазијском граду Соли приметити огромну промену у његовом карактеру, јер је пре своје привидне смрти био познат као разуздан и непоштен човек, а по повратку је постао честит и побожан. Такође, пре свог искуства он се звао Аридај (литерарна референца на тиранина Ардијеја из мита о Еру), а биће преименован тек током визије (θεσπέσιος – „божански“). На захтев пријатеља, он приповеда шта му се десило. Пошто је напустио тело, он доживљава стање пријатности које описује веома сличним речником као Тимарх, уз додатак да је осећао „као да му се душа преобратила у једно отворено око“ (Plutarh 1990, 167), којим је могао видети све око себе. И он види звезде и сазвежђа чудесних боја, али, за разлику од Тимарха, јасно осећа да може слободно да се креће.

Теспесије душе умрлих не опажа као звезде већ као „огњене мехурове“ који се издижу одоздо. Како би се који мехур распрснуо, из њега би изашла људска прилика која је настављала своје кретање: неке право нагоре, а друге укруг или чак опет надолу. Он препознаје две-три душе и покушава да их освоји, али га оне не примећују јер су полусвесне, збуњене и престашене; поједине испуштају крике жалости и страха. Оне душе које су се, међутим, издигле на већу висину изгледају озарено, свесне су и вољне за комуникацију. Тако га један од рођака препознаје и иницијацијски ословљава новим именом: „Одсада си Теспесије, јер ти ниси мртав, него си по божанском усуду доспео овамо својим разумом, оставивши остатак душе као сидро у телу“ (Plutarh 1990, 168).<sup>11</sup> И заиста, Теспесије опажа везу са својим телом као нејасну сеновиту нит.

<sup>10</sup> Теспесијев доживљај приповеда сам Плутарх, што сведочи о важности мита у ширем склопу аргументације, те о Плутарховој потреби да у мит заложити ауторитет.

<sup>11</sup> τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε Θεσπέσιος, οὐδὲ γάρ τοι τέθνηκας, ἀλλὰ μοῖρα τινὶ θεῶν ἥκεις δεῦρο τῷ φρονεῖν, τὴν δὲ ἄλλην ψυχὴν ὥσπερ ἀγκύριον ἐν σώματι καταλέλοιπας (Plutarch 1959, 276). Плутарх овде користи партицип глагола φρονέω да означи разлику између Теспесијеве самосвести као вишег душевног принципа и „остатка душе“ (τὴν ἄλλην ψυχὴν), који је носиоца животних функција у телу. Да и самосвест он схвата као неку врсту душе овде недвосмислено потврђује заменица ἄλλος.

У даљем току визије Теспесијев рођак постаје његов водич, за којег се из наставка приповести испоставља да је постао демон. Они путују сублунарним пространствима и рођак му тумачи сложену географију оностраног. Она се, колико може да види, састоји од неколико понора. Први, познат као „место заборава“, веома је привлачан, испуњен дрвећем, цвећем и миомирисима; у њему душе обузима бахантски занос, али та атмосфера подстиче телесне страсти и жељу за новим рођењем, те је тај понор место где се душе припремају за нову инкарнацију. У други понор уливају се разнобојни потоци које, у одређеним размерама, мешају три демона. То је „пророчиште Ноћи и Месеца“, одакле потичу сви људски снови и привиђења. Постоји, на великим висинама, и „Аполоново пророчиште“, али Теспесију није дато да га види, „јер уже душе ти не допушта даље увис, и није више опуштено, него се затеже, усидрено у телу“ (Plutarh 1990, 171). Он тад зачује оштар женски глас како прориче у стиху, а учини му се да је прорекао и његов судњи час. Водич му објасни да је то глас Сибиле, која пева о будућности кружећи на Месечевом лицу.

Најзад стижу и до трећег понора, у којем кажњени грешници испаштају паклене муке. Теспесије потанко описује те муке и различите ступњеве грешника, а посебно му је мучан сусрет са оцем, који због својих злочина силно испашта. Обузет страхом, Теспесије се окреће да би побегао с тог места и тада види да је његов водич нестао, а да су уместо њега ту неке друге прилике застрашујућег изгледа, које га терају да прође кроз целу „кажњеничку колонију“ и све потанко сагледа.

Последњи призор коме сведочи јесте подвргавање душа новом рођењу, које описује једном прилично механичком представом: „неки за то задужени радници силом су савијали [душе] и преобличавали их у сваковрсна жива бића, заварујући им поједине делове ударцима некаквих оруђа, друге изокрећући, а треће глачајући“ (Plutarh 1990, 173). Та слика се може разумети као алегорија, али и као визионарско сновиђење. У прилог том другом говори и сам крај визије (као и целог списка), загонетан и необјашњив: када је, већ ван себе од страха, поново покушао да побегне, „ухвати га жена чудесне лепоте и висине, принесе му неки усијан штап, каквим се служе сликари, док ју је друга жена спречавала, и рече: ’Ту, ту, ходи овамо, да би се боље свега сетио!’“ Тада га, попут ужета, повуче снажан ветар, а он се поново нађе у телу и отвори очи пред самим гробом у који је требало да буде сахрањен.

## Мит о странцу са Кроновог острва

Премда у већој мери одступа од Платоновог обрасца из *Државе* и не садржи аспект непосредне екстатичне визије остварене у стању измењене свести, и овај мит по тематици спада у есхатолошке. Штавише, својим приповедним приступом, који је више „теоријског“ него феноменолошког карактера, он као да настоји да обједини у целину елементе претходна два мита и употпуни Плутархово схватање човекове позиције у сублунарној сфери. Улога Месеца, која је у миту о Тимарху само назначена, а у оном о Теспесију тек овлаш додирнута, овде добија свој потпун облик.

Дијалог *О лицу на Месецу* тематски припада Плутарховим списима научног карактера јер се у њему расправља о Месечевим својствима: величини, кретању, саставу, менама и помрачењима, те о изгледу, тј. препознатљивом лику на видљивој страни Месеца. Међутим, и у њему ће, као у дијалогу *За што божја казна сјоро сјиже*, логос на самом крају списа уступити место миту, као да су исцрпне све могућности рационалног дискурса и преостаје да се каже оно што се може рећи само митским језиком.

Приповедач, Картагињанин по имену Сула, на почетку ће од саговорника експлицитно и затражити да „затвори капије логоса како не би пропустио мит“ (Plutarch 1957, 180). Он даље прича о неком странцу који је надалеко путовао и био веома учен у филозофији и природним наукама. Тај човек је на својим путовањима доспео и до Кроновог острва, далеко на океану западно од Британије. Тамо је Зевс утамничио свог оца Крона, уснулог у пећини од камена који блиста као злато, а о њему се старају демони са Месеца, који силазе на Земљу зарад важних задатака. Странац је на острву провео тридесет година, током којих су му демони пренели многа тајна знања. Они проричу и сами од себе, али служе и као свештеници Крона, чији су снови такође пророчки јер он сања све оно што ће Зевс тек одлучити.

Странцу се, дакле, ништа не *дешава*, он само *сазнаје*, али његова сазнања донекле употпуњују фрагментарну слику коју пружају друга два мита. Већ смо видели у миту о Тимарху да је простор између Земље и Месеца описан као област кажњавања и прочишћавања душа, те да душе покушавају да досегну Месец, али их он тера натраг у нова утеловљења. У миту о Кроновом острву сазнајемо да само најчистије душе стижу до Месеца и тамо неко време проводе угодан

живот, као у лакој сну, на даљој страни Месеца, окренутој небеској сфери, којој је назив Елисејска поља.<sup>12</sup>

Месечева улога у животном циклусу човека и његова лиминална позиција непосредно су везани за човеково троделно устројство: људско биће састоји се из тела (σῶμα), душе (ψυχή) и духа/ума (νοῦς). Тело се ствара од Земљине грађе, душа еманира из Месеца, а дух даје Сунце. Месец је тако тачка у којој се дух и душа спајају пре но што ће се на Земљи утеловити, али такође и тачка у којој се раздвајају после телесне смрти. Тек када га Сунце „засеје“ (ἐπισπείραντος) духом, Месец производи нове душе, које тако стичу самосвест, а затим и утеловљење. То је „пут надолу“, док је „пут нагоре“ отворен само оним душама које су се сасвим ослободиле утицаја тела: оне доспевају на Месец, где после неког времена доживљавају „другу смрт“, тј. одвајање душе од духа, који се враћа Сунцу. Мит се ту завршава нагло (заједно с целим списом), Сулиним двосмисленим речима које наговештавају Плутархову позицију: „Тако ми је испричао странац, који је то, како рече, чуо од Кронових слугу. А ти и твоји другови, Ламприја, схватите ту причу како год желите“ (Plutarch 1957, 222).

## СЛОЈЕВИ ИДЕНТИТЕТА У ПЛУТАРХОВОМ МИТУ

Овде смо указали само на оне аспекте митова који откривају Плутархова антрополошка схватања, његову концепцију човековог идентитета у најопштијем смислу те речи. Под тиме мислимо на *онѿолошку* димензију идентитета, за разлику од свих подразумеваних акциденталних идентитета попут „Хелен“ (наспрам „варварин“), „Беоћанин“ (наспрам „Атичанин“), „Херонејанин“ (наспрам „Тебанац“) и сл. Шта нам, дакле, Плутархови митови говоре о том аспекту идентитета, како га је он схватао?

Пре свега, не треба очекивати заокружену и конзистентну доктрину, иначе се Плутарх (као и Платон) не би ни изражавао митовима. Како истиче Russell (2010, 9), у основи његових митова налазимо, чврсто преплетене, разнородне религијске, филозофске и научне традиције, али у њима и даље остаје довољно места за Плутархове личне инвенције, литерарну фикцију и тежње ка синтетичкој надградњи. Извесно је, међутим, да та надградња никад не одлази у пре-

---

<sup>12</sup> И овде, као и у миту о Тимарху, ближа страна Месеца, заједно са целом сублунарном сфером, назива се „Персефонин део“ и област је космоса одређена за рађање и умирање. Одавно је уочено да се у овом миту Плутарх веома ослањао на космологију *Тимаја* (в. нпр. Plutarch 1957, 23–25).

слободну импровизацију јер Плутарх је конзервативан мислилац и његова антрополошка гледишта свакако преносе и старија схватања Платонових непосредних настављача и средњих платоничара. Оно пак чиме митови посебно обогаћују тај слој идејне трансмисије јесте директан уплив култних и мистеријских пракси Плутарховог доба.

Одавно је истакнуто да Плутархову мисао одликују скепса и спознајни пробабилизам својствени средњој академији и њеним утемељивачима Аркесилају и Карнеаду (Dillon 1996, 184–230). Тај опрез (εὐλάβεια) и уздржаност (ἐποχή), посебно у разматрању религијских питања, приметни су и у Плутарховим митовима. Питање је, међутим, треба ли то тумачити само као опрез. Мит као евазивна форма мишљења, која надилази домен рационалног, заиста је идеалан начин да писац избегне заузимање јасног и недвосмисленог става. Дијалози *Зашто божја казна сјоро сјиже* и *О лицу на Месецу* завршавају се самим митом, тако да читаоцу није ни остављена могућност да чује реакције других саговорника. Мит о Тимарху налази се у средини дијалога *О Сократовом демону*, али ни ту саговорници не износе оцене о миту, већ читалац мора сам да га тумачи у контексту литерарне целине. Одмах по завршетку мита, додуше, питагорејац Теанор износи коментар који нико од присутних неће ни речју оспорити: „Ја кажем да би Тимархову приповест требало прихватити као богонадахнуту и свету“ (Plutarh 2021, 62). Ако то схватимо као став самог писца, што нам дозвољавају и контекст и значај који је митовима придат у сва три списка, можемо закључити да код Плутарха није присутна само уздржаност већ и склоност мистичком, апофатичком мишљењу, које пушта мит да се слушаоцу обрати својим сопственим, надрационалним језиком.<sup>13</sup>

Две су основне антрополошке теме описаних митова: човекова трипартитна структура и концепт демона. Плутарх разрађује наслеђе платонског дуализма увођењем оштре разлике између душе (ψυχή) и духа/ума (νοῦς).<sup>14</sup> Душа, која је носилац човекове личности и (једним делом) самосвести, ураћа у ново тело услед тога што се није довољно

<sup>13</sup> О снажним питагорејским утицајима на Плутархову мисао, у којима би се најпре могли тражити корени мистицизма и апофатизма, видети Dillon 2010, 139–144. Уз то, и учење о реинкарнацији код Плутарха питагорејског је порекла барем колико и платонског.

<sup>14</sup> Тај концепт свакако води порекло од Платоновог учења о подели душе на *logos*, *thymos* и *eros*. Док су, међутим, код Платона то различити аспекти једне душе, код Плутарха није тако јасна ситуација. Рецимо, појму ψυχή не може се недвосмислено приписати ирационалност, а за појам νοῦς ексклузивно везати рационалност.

прочистила од телесности у циклусу претходних рођења. По угледу на Платона и питагорејце, Плутарх утеловљење и телесне страсти које га прате сматра нечим инхерентно лошим. Дух је, међутим, наддушевна компонента човека, која уједно *и јесће и није човек* (Плутарх ту остаје амбивалентан, вероватно одражавајући различите традиције мишљења), удео божанског или трансцендентног у човеку који души омогућава више когнитивне и рефлексивне способности. У миту о Кроновом острву тај део еманира из Сунца, а сједињује се с душом на Месецу. У миту о Тимарху он се после смрти осамостаљује као „демон“, који добија задужење да се стара о још неослобођеним душама.

Посебно је питање односа духа према души (Schröder 2010, 164; Deuse 2010, 182). Док у миту о Кроновом острву Плутарх експлицитно тврди да су то два сасвим различита ентитета, те да на Месецу дух напушта душу и враћа се трансценденцији, у миту о Тимарху њихова је веза чвршћа: дух је божанска компонента душе која после смрти, али каткад и за живота, самостално делује као δαίμων. После телесне смрти он води рачуна о додељеном „штићенику“, али га човек обично није свестан услед превелике урођености у телесно. Сократ је изузетак: због чистог живота који је водио, био је у стању да општи са својим демоном и чује његов „глас“.

У Плутарховој демонологији огледа се важан развој од старог хесиодско-платонског концепта о демонима као својеврсним нижим боговима, посредницима између људи и богова, ка интериоризацији и психологизацији тог концепта: демон постаје трансцендентни део душе, која својим нижим делом урања у тело и у њему постаје ирационална, а вишим тежи ка надрационалном. Колико је реч о развоју, толико се може говорити и о амбиваленцији наслеђених паралелних традиција, коју Плутархови митови јасно детектују. Обе парадигме имаће плодну будућност: „екстерна“, хесиодска, развиће се у позној антици и средњем веку у богат репертоар веровања о „анђелу чувару“.<sup>15</sup> „Интериоризована“ парадигма стећи ће свој најразвијенији облик код Плотина (Putnik 2021, xxxiv–xxxvi), одакле ће, вијугавим путевима, стићи и у средњовековну кабалу и ренесансни хуманизам (Putnik 2019, 193–233).

Овде је, међутим, најзанимљивије истаћи феноменолошке аспекте Плутархових митова: место култне праксе (Трофонијева пећина), по-

<sup>15</sup> Нпр. Јамблихов „лични демон“ (οἰκεῖος δαίμων; Shaw 1971, 218–219); Порфиријев „господар куће“ (οἰκοδεσπότης; Greenbaum 2015, 236–275); јеврејски „анђео чувар“ (maggid; Schäfer 1990, 75–91) и сл.



вређивање (коме ћемо се још вратити), необичну причу о способности Хермодора из Клазомене да се астрално пројектује држећи свог демона споном прикаченог за уснулу душу (тај мотив налазимо и код Теспесија), те најзад – саме визије, које психолошком аутентичноћу одуарају од Платонових схематизованих алегорија. Плутарх је очито прируци имао бројне конкретне примере култне и визионарске праксе.

О драстичној култној пракси у Трофонијевом пророчишту детаљно сазнајемо од Паусаније, који се и сам опробао у тој врсти прорицања (Pausanija 1994, 266–269). После прописног жртвовања и очишћења, свештеници одводе кандидата на два извора, са којих мора да попије Воду заборавља да би заборавио све о чему је до тада размишљао, и Воду памћења да би запамтио све што ће доле видети и чути. Унутар малог светилишта је понор у земљи, до којег није направљен силазни пут. Кандидату се доносе уске лестве, помоћу којих се једва спусти у мрачну рупу и тамо борави неко време у условима које данашња наука назива чулном депривацијом (sensory deprivation).<sup>16</sup> Унутра му се предсказује будућност, и то тако што „неко нешто види, а неко нешто чује“. Ефекти су драматични: Паусанија помиње једног човека који је доле чак изгубио живот, а сви који изађу из безумљења су од страха и полусвесни. Кад се приберу, уз помоћ свештеника преносе своја искуства и бележе их на таблице.

И у Тимарховој и у Теспесијевој екстатичкој визији јавља се елемент „ужета“ (σύνδεσμος) које везује душу за тело (Теспесијев случај) или демона за нижу душу (случај Хермодора из Клазомене). Уже је растегљиво, али остаје целовито током вантелесног путовања и прекида се једино смрћу. Та представа, посредована махом неоплатонском традицијом, очувала се до нововековних езотеријских учења и њу ејца (в. нпр. Frost 1988, 54–55), а поједини научници виде у њој одраз иранских утицаја пренесених традицијом малоазијских мага. Тај утицај се, осим представе о ужету, могао огледати управо у значају пећине, која је у митраизму служила као место иницијације за ритуално-екстатички силазак у Доњи свет.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Чулна депривација данас има терапијску функцију (тзв. restricted environmental stimulation therapy), али се због својих драстичних ефеката користи и као (забрањена) метода ислеђивања. У езотеризму се користи ради постизања стања измењене свести и астралне пројекције. Видети Hebb 2014, 112–130.

<sup>17</sup> О могућим утицајима зороастризма и митраизма у тим и другим мотивима в. осврт Светлане Ломе (Plutarh 1990, 133–139).

## ШАМАНИЗАМ И ХЕРМЕТИЗАМ КОД ПЛУТАРХА?

Представа ужета, међутим, може нам послужити и као увод у додатно антрополошко разматрање Плутархових есхатолошких митова, у контексту могућих шаманских утицаја. Наиме, С. Лома (Plutarh 1990, 216–221) на два места уз свој превод мита о Теспесију указује на могуће шаманске паралеле, махом се ослањајући на К. Мојлија и М. Елијадеа. Тако, уз представу астралног ужета, указује на праксу код Јакута и других сибирских народа да шамана пре екстатичке сеансе вежу ужетом чији крај држи неко од присутних. Такође, Теспесијеву способност да види све око себе, „као да му се душа преобратила у једно отворено око“, пореди са ескимским шаманом који пева како му се „читаво тело претворило у очи“ и може да „гледа на све стране“ (Plutarh 1990, 167, 217).

И заиста, у описаним митовима могу се препознати још неки мотиви који асоцирају на документоване облике шаманске праксе. Одлазак у пећину као место шаманске иницијације Елијаде наводи у случајевима староседелаца у Варбуртону (западна Аустралија) и племена Бинбинга на северу исте земље (Elijade 1990, 58, 60). На више места наводи повређивање као део иницијације, обред који симболизује смрт и васкрсење будућег шамана, те уводи у стање екстазе (Elijade 1990, 59–66). Оба мотива налазимо и код Тимарха, Теспесија и Платоновог Ера, па и у Паусанијином опису прорицања у Трофонијевој пећини.

Ово питање можемо кратко размотрити у оквирима утицајне теорије о грчком шаманизму коју је поставио Мојли (Meuli 1935, 121–176), а разradio Е. Р. Додс (2005, 99–126). Мојлијева је теза да фантастичне приповести о легендарним фигурама Аристеју и Абариду, који су путовали по античкој Скитији и још даље на север, одражавају долазак Грка у додир с аутентичном шаманском културом Скита у време грчке колонизације Црног мора. Међу одликама шаманизма које је он препознао код хипотетичних скитских шамана, а које су од интереса за наше разматрање, јесу религијско повлачење, путовање у Доњи свет ради опоравка душе и сличне методе катарзе (Meuli 1935, 127). Додс развија ту тезу на основу наизглед шаманског карактера екстатичних и пророчких искустава појединих (историјских?) личности, попут Хермотима из Клазомене и Епименида Крићанина: за разлику од Питије и других пророка античке Грчке, који су прорицали опседнути туђим духом, шаманско прорицање заснива се на индивидуалном искуству раздвајања душе од тела и њеног

путовања у онострано (Dods 2005, 105). Ту се, дакле, *Jenseitsreise* јавља као пресудан чинилац у одређивању начина прорицања, што јасно видимо и у миту о Тимарху: за разлику од уобичајених пророчишта колективног типа попут делфског, Трофонијево пророчиште у Лебадеји изискује драстично религијско повлачење, индивидуалну ритуалну припрему (прочишћење, пост, чулну депривацију) и екстатичко путовање. У том смислу би Плутарх посредовао у преношењу елемената античког скитског шаманизма, што би се уклопило у Додсову идеју о „силазној духовној линији која започиње у Скитији, пресеца Хелеспонт до азијског дела Грчке, (...) са Питагором се сели на Запад и свог истакнутог представника има у Сицилијанцу Емпедоклу“ (Dods 2005, 114).<sup>18</sup>

Проблем с овом привлачном везом лежи у томе што су поједини научници снажно оспорили Мојлијеву и Додсову теорију о шаманизму. Ту се посебно истакао Јан Бремер, који аргументује да је Мојли своју тезу о скитском шаманизму махом засновао на погрешном читању и екстраполирању Херодота, те да се о „аутентичној шаманској култури Скита“ не може говорити ни са каквом историјском сигурношћу, а самим тим ни о утицају шаманизма (Bremmer 2002, 29–36). Он даље оспорава Додса – који је, како видимо, поједине пресократске филозофе означио као шамане – тврдњом да су њихова вантелесна путовања познија тумачења, а не савремена сведочанства, при чему посебно истиче Хераклида Понтског као творца тих тумачења (Bremmer 2002, 36–40).<sup>19</sup> Додуше, карактер вантелесног путовања у случају Платоновог Ера, као и Плутархових Тимарха и Теспесија, остаје несумњив, али они се код Мојлија и Додса ни не наводе као примери античког грчког шаманизма. Осим тога, недостају им други елементи који дефинишу шаманизам, попут поседовања моћи над животињама или исцелитељске сврхе астралног путовања, да не помињемо шаманов кључни значај за његову заједницу.

Оно што, с друге стране, пресудно одређује митове о Тимарху, Теспесију и Еру јесте *иносџички* карактер њихових искустава, ако гнозом означимо непосредну личну спознају космолошко-онтолошког

<sup>18</sup> Додс Питагору прогашава највећим „грчким шаманом“, а већ је поменут снажан утицај питагорејства на Плутарха.

<sup>19</sup> Тезу о грчком шаманизму у некој форми подржали су поједини научници, нпр. Joly 1974, 67–69, и Ginzburg 1991, 207–225, док је други оспоравају; видети нпр. Ado 2010, 251–256, који сматра да „историчари филозофије приказују шаманизам на веома идеализован и спиритуализован начин, што допушта да шаманизам видимо посвуда“ (252).

типа, неку врсту личног откривења о чијем смо садржају говорили у претходном одељку. Управо је то, за разлику од шаманског путовања, основна сврха – или барем исход – њихових екстатичких искустава, нарочито Тимарховог. Мит о Тимарху открива и једну упадљиву литерарну и филозофску паралелу, коју треба истаћи као вероватнију од шаманске залеђине, а то је паралела с позноантичким *Херметичким корџусом*, нарочито с његовом првом расправом познатом под насловом *Поимандар*.

*Херметички корџус*, збирка филозофско-теолошких расправа написаних у периоду од I века ст. ере до IV века нове, између осталог заступа учење да је Бог човеку дао разум (λόγος), али не и ум (νοῦς): „Ум је желео да постави пред душе као награду у надметању“ (Nock & Festugière 1945, 50). Преведено с митско-алегоријског језика *Корџуса*, сваки човек поседује разумски део душе (аналоган Плутарховој ψυχή), али онај божански део тек треба да стекне – да га „освоји“ – правилним начином живота. Ум борави у трансценденцији, без непосредног додира с овим светом. „Стицање“ ума (νοῦν κτῆσθαι) заправо означава освешћивање и афирмисање (већ постојећег) божанског аспекта човека, те ослобађање од окова телесности, чији приказ у *Херметичком корџусу* у великој мери кореспондира с Плутарховим трипартитним моделом човека (Copenhaver 1991, xiii–lxi). Везу између идеје о издвојеном, трансцендентном делу душе и представе о демонима као „вишим душама“ или ентитетима који настају од чистих душа налазимо јасно изражену у миту о Тимарху. Сетићемо се, тамо глас за те душе индикативно каже да „поседују ум“ (νοῦν ἔχειν), у чему јасно опажамо фразеолошку сличност са *Поимандром*. Ту идеју, нову у грчкој филозофији, снажно су заступале херметичке расправе, а с обзиром на време њиховог настанка и ширења, сасвим је могуће да су доспеле и до Плутарха.

Поменимо још једну литерарну паралелу између мита о Тимарху и *Поимандра* која би говорила у прилог тој хипотези. *Поимандар*, иако у дијалошкој форми, носи исти есхатолошки карактер личног откривења стеченог екстатичком визијом и уз помоћ духовног водича. Попут Тимарха, и Хермес Трисмегистос почиње од чулне депривације,<sup>20</sup> након чега наступа излазак из тела и сусрет с водичем (код Плутарха је то само глас, у *Поимандру* неко неодређено „огромно биће“). На питање шта жели да зна, Тимарх одговара: „Све. Јер,

<sup>20</sup> „Моја телесна чула беху спутана, попут некога коме се приспавало од много јела“ (*Corpus Hermeticum* 2015, 11).

има ли ичег што није вредно чуђења?“ (Plutarh 2021, 56–57). Хермес пак каже: „Желим да научим о стварима које јесу. О, како желим то да чујем!“ (*Corpus Hermeticum* 2015, 11). Из те снажне гностичке жеље развија се у оба списка космичка спознаја, а као део ње и спознаја човековог онтолошког идентитета.

Дубља компаративна анализа два списка надилази оквири овог текста, али је и наведено, верујем, довољно за хипотезу о трансферу одређених идеја у доба „теолошког заокрета“, којем су припадали и Плутарх и писци *Хермејичкој корџуса*. Но, и без те везе, Плутарх се показује као важан синтетичар више филозофских, религијских и антрополошких токова. Једно од најмоћнијих литерарних средстава те синтезе јесу управо есхатолошки митови, у којима се Плутарх, међутим, не одриче суптилне, самосвесне, литерарно-филозофске игре амбивалентног односа између *μῦθος*-а и *λόγος*-а. Оно прво прискаче у помоћ писцу кад ово друго, рационална аргументација, досегне своје границе. Но Плутарх, опрезни академичар, ипак остаје уздржан од експлицитног тумачења изложених митова и догматизације својих антрополошких ставова. Он своје филозофске митове, рекло би се, пушта да на читаоца утичу подједнако на ирационалној и на рационалној равни. А, како рече један од саговорника у дијалогу *О Сократовом демону*, „чак и мит понегде додирује истину, макар изокола.“

## Литература

- Ado, Pjer. 2010. *Šta je antička filozofija?* Prev. Suzana Bojović. Beograd: Fedon.
- Annas, Julia. 1982. "Plato's Myths of Judgement". *Phronesis* 27: 119–143.
- Bremmer, Ian. 2014. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Copenhaver, Brian. 1991. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corpus Hermeticum*. 2015. Prev. Dušan Đorđević Mileusnić. Beograd: Knjižarsko-izdavačka zadruga Baraba.
- Deuse, Werner. 2010. "Plutarch's Eschatological Myths". U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 169–197. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dillon, John. 1996. *The Middle Platonists*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Dillon, John. 2010. "Pythagoreanism in Plutarch." U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 140–168. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Dods, E. R. 2005. *Grci i iracionalno*. Prev. Branimir Gligorić. Beograd: Službeni glasnik.
- Đurić, Miloš N. 1996. *Istorija helenske književnosti*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Edmonds, Radcliffe. 2004. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*. New York: Cambridge University Press.
- Elijade, Mirča. 1990. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Prev. Zoran Stojanović. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Frost, Gavin. 1988. *Vodič u astralni svet*. Prev. Šahzija Tursić. Beograd: Arion.
- Ginzburg, Carlo. 1991. *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. Transl. Raymond Rosenthal. New York: Pantheon Books.
- Graf, Fritz. 1993. *Greek Mythology. An Introduction*. Transl. Thomas Marier. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Graf, Fritz. 2006. "Magic II: Antiquity". U *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter Hanegraaff, 719–724. Leiden – Boston: Brill.
- Greenbaum, Dorian Gieseler. 2015. *The Daimon in Hellenistic Astrology*. Leiden: Brill.
- Hebb, Donald Olding. 2014. *Essay on Mind*. London: Psychology Press.
- Inwood, Michael. 2009. "Plato's eschatological myths". U *Plato's Myths*, ed. Catalin Partenie, 28–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joly, Henri. 1974. *Le Renversement platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin.
- Lloyd, G. E. R. 2010. *Aristotle: the Growth & Structure of His Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meuli, Karl. 1935. "Scythica". *Hermes* 70 (2): 121–176.
- Most, Glenn W. 2012. "Plato's Exoteric Myths". U *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, eds. C. Collobert, P. Destrée & F. J. Gonzales, 13–24. Leiden – Boston: Brill.
- Nock, A. D. & A. J. Festugière. 1945. *Corpus Hermeticum*, Tome I, Traités I–XII. Paris: Société d'édition «Les belles lettres».
- Pausanija. 1994. *Opis Helade*, II tom. Prev. Zora Đorđević. Novi Sad: Matica srpska.
- Platon. 1970. *Dijalozi*. Prev. Miloš Đurić, Albin Vilhar. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1983. *Država*. Prev. Albin Vilhar, Branko Pavlović. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1995. *Timaj*. Prev. Marjanca Pakiž. Vrnjačka Banja: Eidos.
- Plutarch. 1957. *Moralia in Fifteen Volumes*, XII. Transl. Harold Chreniss, William C. Helmbold. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Plutarch. 1959. *Moralia in Fifteen Volumes*, VII. Transl. Phillip H. de Lacy, Benedict Einarson. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.

- Plutarh, 2021. *O Sokratovom demonu. O sujeverju*. Prev. Noel Putnik. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Plutarh. 1990. *Pitijski dijalozi*. Prev. Svetlana Loma. Novi Sad: Matica srpska.
- Putnik, Noel. 2019. *Između Hermesa i Hrista*. Beograd: Službeni glasnik.
- Putnik, Noel. 2021. Predgovor. U *O Sokratovom demonu. O Sujeverju*, Plutarh, vii–lxvi. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Russell, D. A. 2010. "Preliminary Remarks". U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 3–15. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäfer, Peter. 1990. "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and the Early Middle Ages". *Journal of Jewish Studies* 41 (1): 75–91.
- Schröder, Stephan. 2010. "Plutarch on Oracles and Divine Inspiration". U *On the daimonion of Socrates*, ed. Heinz-Günther Nesselrath, 145–168. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Shaw, Gregory. 1971. *Theurgy and the Soul*. University Park: Penn State University Press.

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.