

ОРФИЗАМ И ХЕЛЕНСКА ФИЛОСОФИЈА

I ДИОНИСОВ КУЛТ И ЊЕГОВО ОБЛАГОРОЂИВАЊЕ У ОРФИЗМУ

Једна од најважнијих мистериских религија биле су орфичке мистерије, које су у VII-ом и VI-ом веку из Тракије прешле у Хеладу. То је била религија орфичара, верске секте, која је имала нарочита правила за живот и нарочито мишљење о души и животу после смрти. Њихово учење приказивали су многи хеленски писци, од којих је највећи број био из Јужне Италије и Сицилије¹⁾, а то су крајеви у којима је нарочито цветало Питагорина и Емпедоклово орфички обојено учење, па је можда зато Херодот и мислио да је оснивач орфичке доктрине сам Питагора (II 81), пошто ју је донео из Египта (II 123).

Међутим, орфичка религија је део дионизизма, т. ј. религије везане за култ бога Диониса, који је Хеленима дошао из Тракије и Македоније. „Све македонске жене — каже Плутарх — од давне давнине држе се орфичких обреда и празника у част бога Диониса, и стога се зову Клодоне и Мималоне. Оне се веома слично понашају као Едонке и Трачанке око Хема, а од њих је, рекао бих, и потекао хеленски израз *ἄρσις*, који обележава дивље и разуздане свете обреде. Олимпијада је више него друге жене чезнула за таквим заносима и свој занос испољавала сувише варварски. У своје бакхантско друштво узимала је велике питоме змије, које би често пута излазиле из бршљана и светих кошара миста, те би се око посвећених штапова и око венаца госпођа обавијале и тако мушкарце страховале“ (*Alex. 2*)²⁾. Својим култом Диониса Олимпијада је извршила јак религиозан утицај на свога сина Александра, који ће, пошто у Индији буде нашао бршљан, основати нову бакховску

¹⁾ H. Diels *Die Fragmente der Vors.*, Bd. I, 1934⁵, pg. 1—2; O. Kern *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, pg. 52—78; A. Vilhar *Orfej in orfizem*, Ljubljana 1931, str. 18.

²⁾ Упор. W. Baege *De Macedoniae sacris*, Diss., Halis Saxonum 1913, pg. 81—85.

дружбу у македонској војсци¹⁾, и од тога времена као про-
λάττωρ Македонаца важиће, поред Херакла, и Дионис.

Душевно порекло Дионисову култу и сличним култо-
вима лежи у осећању пролазности људске индивидуалне
егзистенције, у осећању зебње од мрачнога уништења или
утварнога постојања у Хаду. Људски нараштаји пролазе не-
зауостављиво и неповратно, слични Хомерову лицићу од ко-
јега „једно по земљи растурује ветар, а друго у шуми брсна-
тој расте кад пролећње настане доба“. Δίψη δ' εἶπ' ἄβη καὶ
ἀπόλλυμαι = „од жеђи сам сува и пропадам“ — говори једна
душа која се изгубила у безрадосној пустињи живота. У тим
речима — написаним на једном златном листићу нађеном
у једном гробу у Петелији — као да се оваплотила сва
бескрајна сета која избија испод површине иначе оптими-
стички схватанога живота и пробија копрену естетски схва-
таног космоса. Где је онда појединачно ломно људско
биће, које се није задовољавало тиме да буде само мехур
на реци пролазности, могло налазити непролазан живот?
Налазило га је у мистичко-екстатичком култу Диониса, бога
природе која се непрестано подмлађује. Природа се сваке
године дизала у нов живот, и човек би у бесној опијености
учествовао у рађању великога божанства природе. Диони-
сови верски поштоваоци предавали би се тада највишим ре-
лигиозним екстасама, те би им се чинило да се избављају
од уског свакодневног живота свог индивидуалног тела и
сливају са суштином божанске природе. У хучном ликовању,
уз ијук божанских речи, свим појаром анималне радости,
свом елементарношћу раскликтале душе, они би се предавали
екстатичким визијама ослобођења у царству бога Диониса,
који је зато и називан Λύσιος = Разрешавалац и Ἐλευθερίος =
Ослободилац. Они би тада пламтели светим ентузијазмом,
постајали εὐθεοί, налазили се у богу, и бог би говорио и
делао из њих. У томе религиозном оргијазму и тој рели-
гиозној екстаси душа се избављала из тамнице индиви-
дуалног тела и сједињавала се са божанством као вечно-
стваралачком снагом природе, и на тај начин своје слабо
земаљско Ја замењивала вишим божанским. У Дионисову
култу човек је, дакле, налазио утешно прибежиште од беде
пролазности.

Млади многоимени бог, Дионис, умирао је или ишче-
завао сваке године да се поново роди. На челу своје хучне
пратње он би пролазио светом све до Индије и враћао се
у Хеладу. Праћен рогатим Паном, Сатирима с јарчијим но-
гама и рутавим Силенима, занесеним Тијадама, Менадама,
Бакхама, својим пратиљама и службеницама, с бршљаном

¹⁾ В. Graef *De Bacchi expeditione Indica monumentis expressa*, Diss.
Berolinensis 1886.

у коси, с нартековим штапом¹⁾ у који би затакао буктињу, он би освањивао у кланцима средње Хеладе, на обронцима Парнаса, на извору Касталији, или на бршљановитим и грозним врховима нисејских гора, где је била чудотворна лоза, коју Софокле описује у једном одломку из *Тијесџа*, или на Кипру, или на Крети, дочекиван громким таламбасима и бесним фригијским клицањем. На шумовитим врхунцима Парнаса и Китерона чинило се да се чује њихова граја и бакхантско клицање (Εβοῖ), па би о Дионисову празнику, који је празнован сваке треће године, ту грају и то клицање подражавали фанатични верници, нарочито жене (Δ. Βρόμιος, Εβῖος)²⁾. Оне би наједаред осетиле као да их је неко позвао, и тада би остављале чункове и разбоје, па у заносу главу овијале бршљановим венцем, косу китиле змијама, тетивиком и границама с јеле и храста, заогртале се небридом, т. ј. кожом од јеленчета; у руку би узимале нож или нартеков штап овијен табларом и бршљаном, па би ноћу у вртоглаву игрању, уз пратњу тимпана, кротала, кимвала и фрула, беснеле по шумама и бреговима, кличући у славу бога Диониса као Загреја, Бакха, Бромија. У такву махнитању, бацале би се на божје симболе, т. ј. на животиње одабране за жртву, раздирале их, зубима откидале крваво месо и гутаће га. Верујући да се таквим гутањем сједињују с богом, падале би у екстасу, излазиле из круга свога свакодневнога постојања, осећале се саме као пратиље Дионисове и, на послетку, доживљале визију самога бога. У спису *О врлинама жена*, Плутарх износи како су једаред у ноћном махнитању залутале тебанске Тијаде и не знајући дошле у Амфису, где су од умора и никако не долазећи к себи спустиле се на трг и заспале. У страху да им се што не догоди, јер је град због ратног стања био пун војника, Амфишанке похиташе на чаршију, стадоше у круг око заспалих Тијада и чуваху их тако доклегод су спавале. А кад се пробудише, нађоше им се на руци, окрепе их јелом и, најзад, с одобрењем својих мужева испратише их до границе (249 E. F.; упор. и Paus. X 4, 3; Gell. 15, 10; Ροῦλαеп. 8, 63; Luc. *Quomodo historia conscribenda*). Религиозни смисао таква махнитања састојао се у томе што се чинило да човек само на тај начин може да проломи границе људскога и земаљскога и да дође у додир с вишим поретком, да се слије с Дионисом и хучним буљуком демона и нимфа који га прате.

1) О његову магиском утицају F. J. M. de Waele *The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity*, Gent 1927, 84 ss.

2) Није давно како су амерички археолози у предграђу Олинта, који је Филип разорио год. 348-е, открили велику кућу и у њој нашли пет мозаика, од којих је на једном приказана бакховска пратња. Упор. David M. Robinson *Die Antike* XI (1935), pg. 285, Taf. 25.

Ток тих фанатичних ноћних светковина можемо себи претставити према сачуваним песничким цртањима и сликовитим приказивањима. У Еурипидовим *Бакхама*, које је песник певао у Македонији, где је те религиозне екстасе могао проматрати рођеним очима и сам нешто осетити од сугестивне снаге тога култа, приказан је сукоб личне гесп. политичке етике с елементарном снагом организованог Дионисова култа који долази споља. Дионис, који се вратио у свој завичајни град из Лидије и Фригије, где је увео свој култ, учинио је тебанске жене махнитим, јер неће да признају његово божанско порекло. Ни млади краљ Пентеј, Кадмов зет, неће то да учини, него баца Диониса у тамницу те, и поред protesta хора и опомена врача Тиресије и старога Кадма, хоће да га казни каменовањем. Међутим, нови бог се уз потрес избавља и наговара краља нека се одене у женско рухо и пође с њиме на Китерон, где краљева мати Агауа и њене сестре, Ина и Аутоноја, са другим женама играју коло. Кад су стигли у гору, ода Дионис женама нетрпељивог Пентеја, а оне га раздере. Сама Агауа, сматрајући главу свога сина за лавску, натакла ју је на тирсов штап те се с ловом весело и поносно враћа у град к своме оцу Кадму. Али мати најзад постепено препознаје свога сина и види у томе божју казну за своје порицање Дионисова божанства и за синовљеву теомахију. Из стихова, а нарочито из хорских партија, Еурипидове трагедије бије епидемија ентузијастичнога оргијазма, који обузима свакога ко се преда неодољивој снази диониских оргија, шуморе они таласи одушевљења којима је вернике заплускивала чудесна Дионисова епифанија. Еурипид спомиње и диониске мистерије, ст. 72:

Срећан онај ко год блажен
 свету знаде службу божју
 и свој живот богу чисти,
 и пун бога коло води,
 по горама кликом кличе
 у светоме очишћењу,
 и Кибеле, мајке веље,
 свети обред право врши,
 и још тирсом маше, тресе,
 бршљаном се кити, венча,
 и Диониса нам слави!

Али нам о садржају тих мистерија ништа није познато. О њихову значају Ф. Ниче, на завршетку *Сумрака идола*, изражава се овако: „Тек у Дионисовим мистеријама, у психологији дионискога стања, избија основна чињеница хеленскога инстинкта — његова воља за живот. Шта је себи Хелен зајемчавао овим мистеријама? Вечан живот, вечно повраћање

живота; будућност у прошлости обећану и посвећену; триумфаторно Да за живот изнад смрти и менâ.“

Главни циљ Дионисових оргија била је, дакле, екстаса, и у њој се верницима отварала нова област искуства, о којој они у свакодневној атмосфери свог ограниченог постојања ништа нису знали. То ново искуство није ништа друго него фамилијаран, субјективан доживљај бесконачности и апсолутности, субјективисање бесконачнога животног процеса, као што и смисао свих мистичних теогонија и космогонија није друго него фамилијаризација васељене. То осећање душа је и даље развијала као уверење да је она божанске природе и да ће, после смрти, кад се ослободи ускоће тела, засвагда живети божанским животом каквим је, за кратко време, живела док је била у екстаси. У оргијастичкој опијености Дионисова култа човек је осећао у себи живот који га је ослобођавао од реалних услова свакодневне стварности, његова земаљскога слабога Ја, и преносио га у више постојање, где је осећао јединство с апсолутним божанским духом и с тајанственим снагама природе која га окружује. У оргијастички и мистици Дионисова култа појављује се, дакле, јасна претстава о моћи живе душе, о њену утицају на живот, и ту лежи његов значај за орфизам. Из таква осећања створиће се уверење да душа није везана за пролазно тело, него да може свој живот продужити и живот непрестано стварати. Таквим схватањем душе припремљено је земљиште за виша филозофска схватања, т. ј. да у оквиру појединачне душе живи језгра која стоји у вези с новом облашћу њене суштствености.

На хеленском земљишту, а под утицајем аполонске религије, којој је средиште било у Делфима, оргијастички Дионисов култ облагородио се. Већ у Никтелијама, делфској ноћној светковини, тај груби култ је добио блажу меру, и дивље бешњeње у том култу важи, као и сродни фригијски корибантиазам, само као трачко-фригијски остатак. Аполонска религија примила је Диониса, бога коме је подложна цела природа, а нарочито човек, али није примила и орфички облик његова култа и његових мистерија. Прешавши на хеленско земљиште, тај култ је постепено прилагођаван религиозним потребама времена, па су га гдекоји тирани подигли као култ за шире друштвене слојеве на које су се они ослањали и вешто га употребили за религиозно уједињавање својих поданика¹⁾. Дионис је главни бог и орфизму, који га је поистоветио са Загрејем. У њему је Дионисов култ изгубио првобитни и дивљи карактер и оплеменио се чистијим церемонијама и јачом етичком продубљеношћу. И то облаго-

¹⁾ W. Schmid *Zur Geschichte des griech. Dithyrambus*, Progr. Tübingen 1901, 22 ss.

ђење служи као потврда тврђењу Филипа из Опунта: *ὡς ὅτι περ ἄν Ἕλληνας βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται* (*Epin.* 10, p. 987 DE).

Оснивање орфичкога дионисизма традиција је приписивала трачком певачу Орфеју (*Arist. Ran.* 1032, *Eur. Rhes.* 943 ss), за кога се причало да му је отаџбина Пијерија, и да је син Трачанина Багра (*Plat. Symp.* 179 D) и Калиопе, првакиње Музâ (*Timoth. Pers.* 234¹⁾). Неки су га истицали као сина Аполонова, на пример Пиндар (*Pyth.* IV), али то је могао постати тек онда кад су га његове присталице уздигле до знаменита певача и китариста. Ако и нема никаквих историских сведочанстава у прилог историскога Орфеја, ипак се појављују схватања која не налазе да је он мит, него му приписују историску егзистенцију²⁾. Док Платон верује у његово историско постојање³⁾, Аристотел његовим списима одриче само песнички облик (*Cic. Nat. deor.* I 107). Несумњиво је да је његова фигура израз најранијега античкога веровања у богочовеке биће (теандрију⁴⁾). Његово певање имало је магиски утицај (*Aesch. Agam.* 1629 ss): звуцима своје китаре он је преображавао космички поредак, т. ј. припитомљавао дивље звери, птице и рибе, покретао мора и горе, камење и дрвеће, и стога су га стари сматрали и за мудраца, јер су у њих музика и мудрост биле у присној вези (*Athen.* XIV 632 C). Кад му је жену Агриопу или Еуридику усмртила змија, он је пошао у Хад да певањем измоли жену. Он ју је доиста измолио, али уз услов да се за њом не обазре пре него изиђе на горњи свет. Али певач, од чежње којој није могао одолети, обазре се, а Еуридика се врати у Хад, и тако је он поново изгуби. Као певача, Орфеја окружује хор митских певача: Мида, Лин, Тамирид, Мусеј, Еумолп. По предању, мотив његове смрти је различан. По једном предању убиле су га жене што им је својим певањем отуђио мужеве. По другом, убиле су га такође оне зато што је основао мистерије а није допустио да и оне њима присуствују. По трећој, убиле су га опет оне зато што је после Еуридикине смрти презирао све жене и учио Трачане да се одаду педерастички. Најстарије књижевно предање о његовој смрти налази се у Есхила, у трагедији *Βασσάρα*, у другом делу његове несачуване тетралогije *Λικουργία*: Орфеј је за

¹⁾ О трачким митским ликовима у вези с Орфејем упор. P. Perdrizet *Cultes et mythes du Pangee*, Paris—Nancy 1910.

²⁾ W. K. C. Guthrie *Orpheus and Greek Religion*, London 1935.

³⁾ Упор. F. Weber *Platonische Notizen über Orpheus*, Progr. München 1899; R. H. Woltjer *De Platone Prae-socraticorum philosophorum existimatore et indice*, Lugd. Bat. 1904, pg. 129 ss.

⁴⁾ O. Weinreich *Antikes Gottmenschentum*, Neue Jahrbücher 1926, pg. 633 ss.

највишега бога сматрао Аполона, и зато се Дионис расрдио и послао на њега Басариде да га растргају; оне су то и учиниле и разбацале му удове на све стране; дошле су Музе и сахраниле га у Либетри. Књижевна традиција искитила је његову мученичку смрт: кад су га бакханткиње растргале, његову отсечену главу и лиру изнели су морски таласи на жалове Лезба, и ту су Лезбљани главу сахранили а лиру обесили у Аполонов храм, и за то добили на дар поезију и музику, а славуји на Орфејеву гробу певају лепше но славуји других места (Ovid. *Met.* XI 50 ss; Antig. *Car. Hist. mir.* c. 5; Luc. *Adv. indoct.* 11; Paus. IX 30, 6). Софисти су му приписивали проналазак алфабета, а граматичари и метричари проналазак хексаметра.

Како је тај певач постао оснивач хеленске религије спацења, не може се довољно поуздано објаснити. Међутим, остаци из списка који су придавани њему, као и орфичка литература, у којој се религија везује с полуфилософском спекулацијом, показују да је орфичко учење имало теологију, и по томе се оно разликовало не само од државне религије него и од осталих верских заједница, чији свештеници и приврженици нису били везани ни за какве догме. Ни *Веда*, ни *Авеста*, ни *Трипийака*, ни *Стари и Нови завети*, ни *Коран*, немају никаквих себи сличних списа у Хелена. Само Орфеј говори својим верницима кроз свете списе (ἱεροὶ λόγοι). Музеј из Елеусине пренео је Орфејево учење из Пијерије у средњу Хеладу (Strab. 471 C), нарочито у Атину, где је позаван његов гроб на брегу Муза (Paus. I 25, 7). По Аристотелову сведочанству, Орфејеве догме приказао је у песничком облику Ономакрит из Атине, дворски теолог Писистратов и оснивач атинске орфичке секте у VI-ом веку: αὐτοῦ (sc. Ὀρφέως) μὲν εἶναι τὰ δόγματα, ταῦτα δὲ φησὶν (sc. Aristot.) Ὀνομακρίτων ἐν ἔτεσι κατατεῖναι (Arist. *De philosophia*, frg. 10 Rose, упор. и Paus. VIII 37, 5), а много је фалсификовао и у томе био ухваћен (Herod. VII 6).

Орфичка религија није била везана ни за каква свештена места и ни за какве храмове, који би били средишта за орфичке религиозно-култне форме, као Елеусина, на пример, или Делфи са својом готово црквеном организацијом Аполонова култа, него је била и остала само као доктринарна секта диониске религије¹⁾, цветала и развијала се у затвореним појединим општинама (ἑίασσι) и њиховим „светим кућама“ (ἱεραὶ οἰκῆαι или ἱεροὶ οἶχοι) у којима су вршене култне радње (δρυῖα) у част бога Диониса. У тим општинама, пра-

¹⁾ Sam Wide *Griechische Religion* у зборнику *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, hg. von A. Gercke и E. Norden, Bd II, Leipzig u. Berlin 1910, pg. 223.

вим претходницама доцнијих философских школа¹⁾, изграђено је и једно више есотерично учење, догматички одређено и формулисано. О начину посвећивања не знамо готово ништа. Из Аристофанових *Облакиња* дознајемо да су неофити били намазани кречом и садром и при томе се позивали на смрт свога бога, Диониса Загреја, кога су убили Титани, пошто су се били намазали садром да их бог не позна.

Главна црта поорфиченог дионисизма састоји се у томе што је он појединачан живот издвојио из низа физичких постанака и у томе издвајању дошао до појма индивидуалне душе, па је њу истакао као божанску снагу која утиче на живот, сматрајући њен земаљски живот само фазом у развиту који је бесконачан и премаша рођење и смрт. Док по хомерско-епској философији душа није ништа друго него слабији отсјај тела, бескрвна сенка, која, као Ахилејева душа, жуди за негдањом пуном телесном егзистенцијом као за стањем више снаге, орфичка философија хомерску претставу о души преобраћа у нешто сасвим супротно: душа није више бескрвна сенка него се тело и целокупна стварност за коју је душа везана схватају као отсјај више стварности, а ова на неки начин припада души. У сваком случају душа треба да је драгоценија, чистија и јача него тело. Ако је такав однос душе према телу омела погрешка, кривица, несрећа, он се, ипак, може успоставити, и то или екстасом или култичким очишћањима, или, као у платонској форми орфизма, гностичком, т. ј. сазнавачком делатношћу духа. Та средства показују да ће стожерна идеја орфизма бити испаштање кривице и припремање за блажен живот у ономе свету на основу светога, честитога и Богу приступачнога живота у овом свету. С таквом сотериологијом и есхатологијом могао је орфизам у Атици наћи повољно тле утолико пре што се у атичком народу веома рано појављују дуалистичке претставе (*σάρκα-ψυχή*), што сведоче најстарији гробни натписи.

Овде нас не интересују орфичке спекулације о томе како је свет постао и развио се из тамних пранагона и образовао се у јединствено уређен космос²⁾, ни њихова зависност од Хесиодове *Теогоније*, него ћемо, у редовима који следују, истаћи само ону страну орфичкога учења која је од непосредне важности за његово веровање о души и за морално држање орфичких верника.

¹⁾ К. Joël *Geschichte der antiken Philosophie*, Bd I, Tübingen 1921, pg. 468.

²⁾ О орфичким космогонијама, нарочито о улози Ерота у њима, писала је у нас Аница Савић Ребац у својој *Преддлаћонској ерошологији*, Скопље 1932, и то поглављима *Κάλλιστος* — Од Хомера до Хесиода, стр. 19—39, II Демидур, стр. 47—56, и III Страст и мудрост — Фанес и свет, стр. 91—145, затим у расправи *Kallistos*, Sonderabdruck aus „Wiener Studien“ LV Bd.

II ОРФИЧКИ МОРАЛ

1) Учење о пореклу добра и зла и главном циљу животоша

На питање откуда зло у свету и зашто га човек мора да трпи, орфичари одговарају да је оно казна за некакав грех, као што и злочинци трпе казну за своје преступе. Будући да је душа различна од тела, она је божанскога порекла, и само због греха и ради испаштања она иде у своју тамницу, у тело, које није друго него гроб душе (*σβρα-σβρα*, Plat. *Gorg.* 493 A). Према томе, у самој души постоји добар и зао део, и овај последњи и чини неправде и безакоња у животу.

Култна легенда (*ἱερὸς λόγος*), коју је већ Ономакрит изнео у песничком облику (Paus. VIII 37, 5), објашњава тај дуализам душе овако. После Фанета, Ноћи, Урана, Крона, Дива, дошао је као последњи владалац света Дионис, звани Загреј, син Дива и Персефоне, коме је Див још као детету наменио владу над светом после себе. Зли Титани, који, наговорени од љубоморне Хере, хоће поново да задобију власт над светом, приближе се малом и нежном Дионису и да би га примамили к себи, даду му играчака и огледало. Док се он играо чигром и лоптом, развеселавао се лепим хесперидским јабукама а у огледалу посматрао свој лик, они га нападну и, напослетку, кад се он прометнуо у бика да би им умакао, они га раздере у комаде и прогутају. Само срце бога Загреја (т. ј. раздераног) спасе богиња Атена. Дивље Титане, који су прогутали божје удове, Див сажеже својим громом и њихов пепео растури на све стране. Из титанскога пепела никао је нов људски род. Отуда у људима има добре крви, небеске, којој је порекло у Дионису Загреју, кога су прогутали Титани, и зле, земаљске, којој је порекло у самом титанском елементу. Спасено срце Дионисово однесе Атена Диву, и овај га прогута. Из њега, т. ј. из Загрејева срца, које је спасла Дивова најмилија ћерка, произиђе нов Дионис, *νέος Διόνυσος*, син Дива и Семеле, у коме Загреј оживи поново¹⁾.

По томе што се у орфичким оргијама раздирао бог-бик може се закључити да је миту порекло у старотрачком грубом жртвеном обичају, а да су орфичке оргије познавале раздирање бика, може се закључити отуда што и самога Орфеја раздиру Менаде (*διαμελισμός*). А по томе што је садржина мита у вези с Титанима, мит има хеленски карактер, јер Титани припадају правој хеленској митологији. Тридесет и седма орфичка химна обраћа се Титанима овако:

¹⁾ Eug. Abel *Orphica*, Lipsiae et Pragaе 1885, 198—200; O. Kern *Orphicorum fragmenta*, 35, 36, 107, 210 ss, 215, 216, 220, 240, 301, 303.

„Титани, дивна децо Урана и Геје,
 ви преци наших отаца,
 што боравите у Тартару у земљиној тами,
 изворе и порекло свих људи, муком оптерећених,
 и птица и риба и животиња на земљи.
 Од вас води порекло сваки род на земљи.
 Вас призивам да отклоните страشان гнев
 кад се ко од предака под земљом приближи домовима.

Поново рођени Дионис, пак, није онај од животне радости пијани бог што доноси гроздове капље и њима „у бедних људи разбија тугу и даје санак, заборав дневних мука“, него Дионис Спаситељ, онај који грешна човека избавља од наследнога греха титанскога (ή λεγόμενη παλαιά Τιτανική φύσις, Plat. *Legg.* 701 ВС). Његовом владавином и човековим постанком завршио се низ космичких револуција, и орфичко учење обраћа се својим верницима да им објасни порекло добра и зла и открије им њихову судбину, њихове дужности и задатак њихова живота. Дубоко осећање супротности између земаљских патњи и земаљске нечиштоте као последице титанскога наследства у човеку с једне стране и божанске чистоте и божанске блажености као последице дионискога наследства у човеку с друге стране чини језгру орфичке моралне филозофије, која зрачи из горњег мита као главне догме о постанку човека. Том догмом орфичари објашњавају нужност човекова испаштања, очишћања и коначнога спасења.

Орфички верник налази да му се циљ живота састоји у томе да се ослободи од титанскога прагреха, т. ј. да се очисти од мрља што их доноси веза с телесним елементом, титанским, и да поради како би у њему победио божански елеменат, диониски. Човек треба да се ослободи од робовања телу (σάρξ) и његовим нагонима, да савлада титански елеменат у себи као извор зла, и да се чист поврати к богу, од којег један део живи у нама: μέρος αὐτοῦ (sc. τοῦ Διὸς νόστου) ἔσμεν (Olympiodor. *In Plat. Phaedon.* 61 С, р. 2, 21 Norv. = Orph. frg. 220). Другим речима, човек треба да се ослободи од окова тела у којима душа борави као затвореник (Plat. *Crat.* 4 С, *Phaed.* 62 В), т. ј. да успостави првобитну чистоту свога бића и тако богу у себи омогући слободу и задобије непомућено јединство с њиме. „Први пут у културном свету гласно и чујно разлеже се овде поклик: даље од тела! горе к вишем, душевном постојању!“¹⁾ До душе, душа може неко време да остави своје тело и да тренутно у преобиљу екстасе постигне извесност своје божанске природе, али на томе путу не може доћи до трај-

¹⁾ М. Wundt *Geschichte der griech. Ethik*, Bd I, Leipzig 1908, pg. 136.

нога блаженства и ослобођења од телесних окова. Чак и смрт даје јој само пролазно ослобођење. Јер, после смрти, душа прелази у нова створења, у животиње, у биљке, камење, док напослетку, кроз многобројне стадијуме моралнога очишћања, не одахне од притиска болова и сасвим се очисти и доспе у блажено стање. То је чувено орфичко учење о сеоби душе, метенсоматоси или реинкарнацији¹⁾, које се, као и у брахманизму, спаја с монистичким схватањем душеине божанствености²⁾.

2) *Учење о сеоби душе и блаженом животињу после смрти*

Језгра тога учења састоји се у схватању да дешавање у природи не иде правцем од живота ка смрти, него и од смрти ка животу; све је дакле, бивање у кругу.

Сеобу душе учили су и Питагоровци (Arist. *De anima* I 3). Душе личе на ситна телешца у праху расветљену од сунца, и свагда се налазе у близини и спремне су да уђу у тело чим се оно зачне или роди. Гоњене ветром и налазећи се у близини, оне улазе у тело с првим дахом: τῆς ψυχῆς μεταλαμβάνειν τὰ ζῷα παρὰ τὴν πρώτην ἀναπνοήν (Abel *Orphica* 253). И тако душа, у све новим и новим инкарнацијама, пролази „круг нужности“, као учесник у животу многих тела, људи, животиња и биљака. Сам Питагора говорио је да је већ давно био на земљи, и то као Еталид, Еуфорб, Хермотим, Пир, напослетку Питагора. Као Еталид добио је од Херма поклон да памти све догађаје, како у животу тако и по смрти; као Еуфорб, син Пантојев, учествовао је у Тројанском рату те је погинуо од Менелаја; као Хермотим отишао је у Арг и у Аполонову храму показао штит и тиме доказао да је већ био жив као Еуфорб; као Пир био је рибар на острву Делу. Кад је Пир умро, постао је Питагора и све памти што је раније био (Diog. L. VIII 4—5). И Емпедокле говори о себи као Питагора: „Већ сам некад био дечак и девојка и грм и птица и љускава риба што из мора скаче“ (Diog. L. VIII 77). Томе учењу Ксенофан се овако потсмева: „И кажу да се он (т. ј. Питагора), кад је пролазио поред злостављенога псета, сажалио и рекао ове речи: 'Престани тући га. Јер то је душа једнога пријатеља, коју познадох пошто јој глас чух'“ (Frg. 7).

Сеоба душе зове се лутање (πλάγη), круг постајања (ὁ κύκλος τῆς γενέσεως), точак судбине и рађања (ὁ τῆς μοίρας

¹⁾ Упор. W. Stettner *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart 1934.

²⁾ A. Drews *Geschichte des Monismus im Altertum*, Heidelberg 1913, pg. 148; упор. и Yoga Sūtra's III 18; Digha—Nikāya II 93 ss; L. v. Schröder *Pythagoras und die Inder*, Leipzig 1884; H. Gomperz *Die indische Theosophie*, Jena 1925, pg. 267 i 340 s.

τροχός, rota fati et generationis) и траје 1000 година, или 3000 година по Херодоту (II 123), или 30000 годишњих времена = 10000 година по Емпедоклу (Diels⁵, frg. 115, упор. и Plat. *Phaedr.* 248 E)¹). Душе моле „да кружење престане и да одахну од зла (Procl. *In Plat. Tim.* 42. CD = frg. 229) и с дубоком чежњом једва чекају час кад ће се очистити од греха, ослободити од дугога и тужнога кружења и лутања, сјединити се са богом и, напослетку, саме богом постати. Такав поглед на живот и смрт, сасвим супротан традиционалним хеленским погледима на вредност живота и смрти, добио је у орфичком учењу карактер догме. Орфички мисти веровали су да се њихова душа, кад очишћена иде на онај свет, враћа своје првобитном завичају, и да је према томе смрт ослобођење. То нам потврђује ово место из Платонова *Федона*:

„А зар очишћање, што се већ одавно помиње у говору (т. ј. орфичком), није то кад од тела што више одвајаш душу и навикаваш је да се са свих страна из тела повлачи и збија у саму себе, и да, по могућности, и у садашњости и у потоњем стању живи сама за се, ослобођена од тела као од окова? . . . А зар се то не зове смрт, то ослобођење душе од тела?“ (67 C).

За побожне мисте смрт је не само ослобођење од окова телесности него и улажење у блаженство. У вези с тим, треба споменути значајан обичај у трачком племену Траушана: „Кад се ко роди, седну рођаци око њега те стану јадиковати колико му невоља ваља поднети кад се родио, набрајајући све људске невоље. А кад ко умре, сахране га уза шалу и радост, спомињући коликих се невоља ослободио и да је у потпуном блаженству“ (Herod. V 4).

Као елеусинске, и орфичке мистерије обећавају својим верницима блажен живот на ономе свету, а порочницима и злочинцима прете мукама. Док се у *Химни Деметри* (ст. 481 s) те претње изражавају само негативно, у орфичким општинама веровало се сасвим друкчије, као што показује ово место из Платонове *Државе* II 363 CD:

„Мусеј и његов син казују да праведнима богови дају још раскошније дивоте од поменутих. У својме опису они их воде у Хад, одређују им онде боравиште и готове им гозбу побожних људи; окићени венцима, побожни људи проводе целу вечност у заносу, уверени да је најлепша награда за врлину вечно пијанство . . . А безбожне и неправедне загњурују негде у Хаду у каљугу и приморавају их да у сити носе воду“ (упор. и Plat. *Gorg.* 523 A ss и *Legg.* 870 DE).

1) Упор. К. Reinhardt *Parmenides und die Geschichte der griech Philosophie*, Bonn 1916, pg. 196 ss.

Смрт је, дакле, продужење живота и то или као блажено стање душе одељене од тела или као прелажење душе из једнога тела у друго да окајава своја порочна дела што их је учинила у пређашњем животу, док се очишћена не смири у кругу блажених.

Да душе окајавају своја грешна дела и да после окајања и очишћења улазе у блажен живот, то потврђују и натписи на златним листићима, нађеним у гробовима код Петелије (више Кротона) и Турија из IV—III-еге века ст. е. и код Елеутерна на Крети из II-ога века. Да умрли верници не би на путу залутали, орфичари су им стављали у руке те листиће као неку врсту путовођа, и Н. Diels духовито их је назвао „орфичким покојничким путним исправама“ („*orphische Totenpässe*“)¹), а Reinach је указао на сличност између тих листића²) и мисирске *Књиге покојника* (*Orpheus*, Paris 1930, pg. 123). На листићу из Петелије, који се данас налази у Британском музеју, написано је ово:

„Наћи ћеш у Хадовој кући на левој страни кладенац, поред њега стоји бледа селвија. Не долази у близину тога кладенца! А наћи ћеш други са хладном водом која пробија из Мнемосинина језера. Пред њим стоје чувари. Њима реци: 'Син сам Земље и звезданог неба; али мој род је небескога порекла. То знате и сами. Од жеђи сам сува и пропадам. Дајте ми брзо хладне воде што тече из Мнемосинина језера!' Потом ће ти дати да пијеш из божанскога кладенца, и тада ћеш владати са другим херојима“ (остала слова нечитка).

На листићу из Турија, који се сада налази у Напуљском музеју, говори сам покојник:

(Говори душа покојникова) Долазим чиста од чистих, царице покојника, Еукле, Еубулеју и ви други бесмртни богови. Јер и ја се поносим што сам од вашег блаженога колена. Али ме савладала Суђаја и други бесмртни богови (слова која следећу јесу шкрботине, и зато је смисао текста нејасан). Ослободих се круга мукотрпнога, љутога, и хитрим ногама ступих у жуђену област и склоних се на крило Госпе, царице покојника, и хитрим ногама ступих у жуђену област. (Одговор богиње) Срећан и блажен био! Бог ћеш бити а не смртан створ. (Завршава душа покојног миста) Као јаре (φίρος) падох у млеко³.“

1) *Philotesia* für Paul Kleinert, Berlin 1907, pg. 3.

2) Упор. О. Kern *Orphic. fragmenta*, pg. 104, frg. 32 ss; Н. Diels *Die Fragmente der Vors.*, frg. 17 ss; Jan. Herm. Wieten *De tribus laminis aureis quae in sepulchris Thurinis sunt inventae*, Amstelodami 1915; Н. Diels *Der antike Pessimismus*, Berlin 1921, pg. 13; упор. и Appendix уз J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1908.

3) Храна телесно рођених, млеко је важно и као храна духовно рођених, као φάρμακον ἀθανασίας (R. Reitzenstein *Arch. f. Rel.*

Дублет овога листића, али са значајним отступањима, гласи:

„Долазим чиста од чистих, царице покојника, Еукле, Еубулеју и ви други бесмртни богови. Јер и ја се поносим што сам од вашег блаженог колена. Окајах кривицу за своја неправедна дела (текст који следује покварен). А сада као пребеглица дошла сам узвишеној Ферсефони да ме милостиво пошаље на бора-вишта чистих и светих.“

Разлику између једне и друге изјаве покојника E. Rohde објашњава различним степенима до којих је верник доспео својим очишћањем и испаштањима¹⁾. Као што O. Kern примећује, U. v. Wilamowitz-Moellendorff слабо је имао разумевања за хеленску мистику, јер је у њој налазио нехеленску појаву, и отуд ми се његово тврђење да златни листићи немају везе с орфизмом (*Glaube der Hellenen* II 202), као и тврђење E. Peterich-а да учење о сеоби душе није орфичко (*Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938, pg. 392), чини неприхватљиво. Уосталом, изражавање на златним листићима подудара се са доцнијим орфичким и питагоровачким списима (*Carmen aureum* 71).

3) Орфичка правила за животи

Учење о сеоби душе имало је велик етички значај, и он се састоји у буђењу осећања одговорности за сопствено спасење у будућем животу. На обичне, саможиве људе оно је могло мало утицати; како нису имали никакве свести о својим вероватним ранијим животима, они се слабо стараху и за будуће, па су за такво за њих веома равнодушно учење и онако мало или нимало марили. Међутим, да читави народи све до данашњег дана могу бити сасвим прожети таквим учењем, и да оно може одређивати њихово делање, показује религијско стање у далеком крајевима источне Азије, како га претставља Bastian. И зато је сасвим природно што су некад читави хеленски крајеви исповедали орфичку религију. Да би се душа ослободила од дугога лутања и одахнула од терета болова, она треба, док борави на земљи, да живи по Орфејевим строгим правилима за живот. Из беде

Wiss. VII (1904) 402). Тако и A. Dieterich израз *επιφοι* објашњава као највишу класу миста, оних који су млеко добивали као символ бесмртности, било да су у њему купани, њиме шкропљени или надојени. (*Eine Mithrasliturgie* 171 и 214). Тај ритуал нашао је одјека у хришћанству: „И као новорођена деца желите духовног, правог млека, да о њему узрстете за спасење“ (Прва посланица Петрова II 2). Упор. и Karl Wyss *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, XV Bd, 2 Heft), Giessen 1914, pg. 52—58.

1) E. Rohde *Psyche* 1925⁹⁻¹⁰, Bd II, pg. 219—220.

и бесконачнога мучења избавиће своје вернике сам Дионис. Као слабу створењу, човеку је потребна милост богова спаситеља (Διόνυσος λυσεύς, θεοὶ λύσιοι). Да би нашао пут спасењу, човек треба да очува у себи Дионисово наследство, т. ј. божански и непролазни елеменат у души, избављајући га од недостојних облика постојања, а за то дају му упутства откривења и посредовања „господа Орфеја“ (Eurip. *Hipp.* 952).

„Нуде вас — каже Платон — целом рпом књига Мусеја и Орфеја, потомака Селене и Муза, као што веле, према којима они врше своје жртвене радње; и тако не само појединцима него и целим општинама уливају веру да не само за живе него и за покојнике има спасења и очишћења од порока посредством жртава и забавних игара; ове они зову „посвећењима“ (τελευταί), а ова нас избављају од мука на ономе свету; а оне који не жртвују стижу страшне ствари“ (Plat. *Resp.* 346 E).

Поменути списи важили су као трачко предање (Eurip. *Alc.* 962 ss). Богови ће спасти онога који живи „орфичким животом“ (Plat. *Legg.* VI 782 C, *Epin.* 175 A; D. L. VIII 33, Plut. *Conv. sept. sap.* 16, 159 C), т. ј. онаквим какав прописују орфички списи.

Главни услов таква живота јесте аскеза и сублиман морал¹⁾, одбацивање свега онога чиме се робује телесном животу, и стога орфичке присталице чувају се проливања крви (Ὁρφεὺς μὲν γὰρ τελευτὰς κατέδειξε ὃ ἦμῖν φόνων τ' ἀπέχεσθαι, Arist. *Ran.* 1032), а то указује на друштвену класу која није била жедна ратне славе ни сјала ратничким подвизима, не приноси боговима као жртву никаквих животиња, него колаче и медом преливене плодове и сличне невине ствари, затим се не хране месом (Plat. *Legg.* 782 C), не носе вунених хаљина (Herod. II 81), а уздржавају се и од једења пасуља, јер „јести пасуљ је исто што и јести главе родитеља“²⁾, као и од једења јаја, јер се у јајету находи клица за нов животињски живот, који се не сме убити. Орфичари су, дакле, најранији европски вегетеријанци за које знамо. Еурипид је Хиполита у истоименој трагедији приказао као орфеотелеста, а на ово име наилазимо најпре у Теофрастову цртању богобојажљива човека (δεισιδαίμων)³⁾. Разлика између орфичких и других мистериских религија састојала се

¹⁾ Упор. W. Capelle *Altgriechische Askese*, Neue Jahrb. 1910, pg. 685.

²⁾ O. Kern *Orphic. fragm.*, pg. 301—302; Th. Boreas Πυθαγόρεια στίχοι, Ἡ δῆτερα „κράτων ἀπέχεσθαι“, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν II (1927), pg. 318 ss.

³⁾ Hendrik Bolkestein *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*, Rel. V i V XXI 2 (1929); Fr. Ribezzo *Di alcuni elementi orfici nelle Baccanti di Euripide*, Rivista indogrecoital. IX (1925), 108 ss.

у томе што су прве од својих верника захтевале да се за целог свог живота строго придржавају прописаних закона, док су се остале задовољавале постом ($\nu\eta\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$) само за неколико дана као и очишћањем и купањем само пред сам празник. Али, и у круговима орфичара било је мало оних који би у моралном унутрашњем уздигнућу доживљавали сједињење са богом, и зато Платон, у чије је време мистеријска религија изгубила снагу и смисао и свела се на беживотан спољашњи ритуал, каже у *Федону*:

„И чини ми се да и они који су увели посвећивања у свете тајне никако нису лоши људи, него одиста већ од памтивека наговешћују: ко неочишћен и непосвећен стигне у Хадово царство лежаће у блату, а ко стигне очишћен и посвећен становаће са боговима. Јер, као што кажу они који знају свете тајне, има их много који носе штап нартеков, али мало оних који су надахнути правим заносом“ (68 CD)¹.

На ове последње, у које по Платонову схватању иду само они који су философију истински неговали, примењује О. Керн Гетеове речи из *Фауста*:

Gerettet ist das edle Glied
der Geisterwelt vom Bösen!
Wer immer strebend sich bemüht,
den können wir erlösen.

III УТИЦАЈ ОРФИЗМА НА ХЕЛЕНСКУ И ХРИШЋАНСКУ МИСАО

1) *Одомаћивање Орфизма у Хелад*

Хомер, који ће постати корен свих манифестација класичнога хеленског духа, не познаје туробну орфику, као што не познаје ни целу хеленску мистику са фантастичним мотивима њених теогонија (Оген, мушко-женска божанства, васељенско јаје, васељенски плашт, васељенски крилати храст итд.) и њихових теокрасија, с њеним пантеизмом, с њеном оргијастиком, катартиком, сотериологијом и есхатологијом. Олимпска религија не познаје никаквих слика некога другог света изван овога земаљскога. Претстава о острву бла-

¹) У свом спису *О Исиди и Осириду* 3 то исто, *mutatis mutandis*, каже и Плутарх, који је иначе познавао и орфику и питагоровачку мистику. Упор. Georges Méautis *Plutarque et l'Orphisme*, *Mélanges Glotz* II 1932, pg. 577—585. Слично стоји и у Матејеву јеванђељу (20, 16): „Много је званих, мало одабраних.“

жених, Ἠλύσιον πεδίον у *Одисеји* IV 563, где ће Менелај живети по смрти као Дивов зет, нема никакве везе са схватањима олимписке религије, него је поникла на земљишту религиознога покрета у VII-ом веку. Исто тако она не познаје ни Диониса као великога бога спасиоца и бога широких народних слојева. *Илијада* га познаје само као сина старе трачке хтонске богиње Семеле (XIV 325) и у миту о Ликургу, дрском трачком краљу, који је разгонио Дионисове дојкиње (VI 132 ss).

Кад је орфизам прешао у Хелладу, хеленску уметност и даље инспиришу Хомер и хомерски богови, који су постали државна религија. Цело стваралаштво Фидије и других великих вајара прожето је духом хомерске религије. Ако је и претрпео утицај орфизма¹⁾ и митове о боговима, а нарочито лик врховнога бога, чистио од сувише људских црта, дубоко религиозни Есхил сам каже да су његове трагедије „мрвице са богате Хомерове софре“ (*Athen.* VIII 347 E). Певане по Солоновој наредби о панатинском празнику, Хомерове епопеје постале су елеменат народног образовања (*Luc. In Leocr.* 102), те су и трагичарима, тим народним васпитним законодавцима, давале не само митско градиво него и херојску слику живота, језик, стил и песничку технику. Уопште, Хомер је важио не само као „песник готово свих људских ствари“ (*Xep. Synp.* IV б) него и као сведок истине, као извор историских и географских знања, као требник политичке мудрости, као највиши суд. И ту лежи главни разлог оном раширеном хеленском схватању, које и Платон спомиње, да је Хомер „васпитач Хеладе“ (*Plat. Resp.* 606 E).

Стога настаје питање како се орфизам, који толико противречи првом хеленском идеалу оностранога живота и ведрог уживања животних радости, могао да одомаћи у Хеллади.

Један узрок за одомаћивање орфичке религије може да буде социјална криза као последица борбе сталежа у VII-ом и VI-ом веку. Орфизам су нарочито прихватили грађански и широки народни слојеви. Срећни и моћни бољари не гледају радо у будућност: све њихове наде везане су за овоземаљски живот. Слаба и од свирепих олигархских режима угњетавана сиротиња, сељаци, тежаци, који највише трпе зло и неправду на овоме свету, противници живота хомерскога типа и читаоци Хесиодових *Послова и дана*, надају се да ће на оном свету постићи оно што не могу овде, за боравка

¹⁾ M. Bock *De Aeschlylo poeta Orphico et Orpheopythagoreo*, Weidae Thuring. 1914, Diss. Jenens.; о утицају орфичке мистеријске религије на Есхила и, уопште, о дубокој заједничкој основи мистичне и трагичне мисли у Хелена види Аница Савић Ребац *Мистична и трагична мисао код Грка*, Срп. књиж. гласник Н. С. XLIII (1934), стр. 420—426, 509—514.

на земљи¹). Однос злих Титана према нејаком и малешном Дионису није друго него слика односа надмоћних и јаких (= бездушних експлоататора и капиталиста) према немоћном и бедном пуку (= пролетерима и слабој сиротињи). Пошто-ваоци Диониса, страдалника и васкрсника, ослободиоца и спасиоца од притиска и тегобе живота, уздају се у коначну победу правде: на ономе свету они ће бити награђени, а њихови угњетачи кажњени. У свештеним списима који су њима намењени Δίη и Νόμος јесу знатна божанства²) у орфичком пантеону³), док *Илијада*, бољарска књига, не познаје тих божанстава, као што уопште не познаје богове којима служе они што у зноју плугом и мотиком хлеб зарађују.

Други узрок за одомаћивање орфизма могу да буду размишљања о богу, свету и души, којима се хеленски дух баш у то доба почео да занима, и које су свој научни израз добиле у рационалистичким философемима малоазијских Јоњана.

Трећи узрок може да буде страсна емотивност хеленскога карактера, која је у Дионисову култу могла да нађе себи одушка од притиска свакодневне стварности.

Највише је орфизам био раширен у Атици, где је новом религиозном духу у орфичком руху био наклоњен и двор Писистратовића, а нарочито у Великој Хеладџи и на Сицилији, где се одомаћио и на аутократским дворовима. Терон, на пример, тиранин у раскошном граду Акраганту (*Agrigentum, Girgenti*), имао је веза с орфичком сектом, као што се то види из епиникије у којој Пиндар, и сам под утицајем орфизма⁴), слика Терону онај свет према орфичком учењу (*Ol. II 61 ss*):

„Јасна звезда сија човеку — сунце право. Кома она светли, тај спокојно гледа у будућност. Он зна да дивље срце, чим престане кучати, трпи казну; за грехе што их је ко згрешио на божјем свету судија суди, — немило, свирепо кроји правду под земљом.

Побожнима сунце увек једнако сија дању и ноћу, и они живе животом без муке, — снажном руком не раскопавају утробу земљину, не секу морску пучину ради јаднога стицања

1) О поређењу Хесиода и орфике О. Kern *Religion der Griechen*, Bd I, pg. 207 ss.

2) Rud. Hirzel *ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ*, Leipzig 1900, pg. 79 s; W. Graf Uxkull-Gyllenband *Griechische Kulturentstehungslehren* 1924, pg. 4, Anm. 25; A. M. Pizzagalli *Esiodo e l'orfismo in mito e poesia nella Grecia antica*, Catania 1913, pg. 219—245; H. Buse *Quaestiones Hesiodae et Orphicae*, Diss. Halle 1937.

3) O. Kern *Orphic. fragm.*, pg. 195 ss, frg. 158—160.

4) Eduard Luebbert *De Pindaro dogmatis de migratione animarum culture*. Ind. schol. Bonn 1887/88; *Commentatio de Pindaro theologiae Orphicae censoris*, ibid. 1888/89; Schmid—Stählin *Geschichte der griech. Literatur*, Teil I, Bd I, München 1929, pg. 582.

иметка, него сви који су заклетву савесно очували проводе безсузан живот код часних богова, а други грозне муке муче.

Коме је пошло за руком да трипут борави овде и онде и душу да очува од порока, тај се Дивовим путем шаље Крону у двор, на острва блажених, где вечно пирка ветрић с мора, и где се жари злаћано цвеће, — једно се просуло дрвећем красним на обали, а друго водом; од њега плете венце и кити чело и руку.

Ту им по правди суди Радамант, који као спреман саветник седи до великога оца, до мужа Реје, који има највиши престо на свету. Онде се поштују Пелеј, Кадмо; и Ахилеја је мати онамо склонила кад је Диву срце ганула“ (Упор. и Pindar. frg. 113 Schroeder).

Али, и поред те и такве одомаћености, орфизму ипак није пошло за руком да ухвати дубока корена у животу хеленскога народа и да потисне домаћу државну религију и њен канон олимписких богова.

2) Орфизам и дојлашонска мисао

Орфичка теософија, катартика и есхатологија оставиле су трага не само у Пиндаровој, Есхиловој и Еурипидовој поезији него и у тематици хеленске философије¹⁾, која је произишла из критике хомерске гентилне теологије, из борбе против хомерских и сувише антропоморфних богова и хомерскога стила живота.

Ако учења јонских космолога, Талета, Анаксимандра, Анаксимена, Хераклита и осталих, као и учења елејске школе, од Ксенофана до Мелиса, и показују трагове орфичкога утицаја, ипак су они тежили да се ослободе религиозно-митолошкога схватања света и живота, па су природне процесе објашњавали сасвим на природном путу, строго научним поступком, тако да се место богова као творца света појављују нелично замишљени космички закони, а на развитак света не утичу никаква божанска или демонска бића, него непроменљива делатност тих закона. Сви јонски космолози узимају да су прасупстанције дане од вечности и да због своје способности и преображавања производе све што постоји. Али, осим Хераклита, који се више бавио етичким питањима и катартиком, они не воде рачуна о нормирању људскога живота, бар се то не види из онога што је од њих и о њима сачувано. Тај посао

¹⁾ L. Méridier *Euripide et l'Orphisme*, Bulletin de l'association Guillaume Budé XVIII (1928), 15—31. Вид. и већ поменуту расправу Анице Савић Ребац *Мистична и трагична мисао код Грка*, и већ поменути њену *Предјлашонску ершологију*, стр. 142, белешка под бр. 255.

вршио је орфизам и моралисти који су полазили од његова учења. Ипак, из онога што је о њима сачувано види се да су они познавали орфику и друга мистеријска учења и, ослањајући се на њих у своме реформаторском ставу, борили се против хомеризма за вишу, чистију и човека достојнију етику, која је своја мерила узимала из човекова достојанства, из идеје чистоте¹).

Ако Хераклит и узима оштар полемичан тон и против хомерских богова и против култних облика мистеријске религије, нарочито популарних фаллофорија (Diels⁵, frgg. 5, 14, 15), ипак његови одломци нису ништа друго него тема *con variazioni* на орфичке мотиве, на пример на мотив Дике (Diels⁵, frgg. 23, 28, 80, 94). Као Анаксимандар што је волео да говори више песничким изразима (Diels⁵ A 9), и Хераклит је своју космологију задевао језиком мистерија. Његову зависност од орфике констатује већ и Клемент из Александрије (δς παρ' Ὀρφέως τὰ πλεῖστα εἰληφεν, *Strom.* 27 p. 752). Међутим, ако се он и служи орфичком терминологијом и орфичким мотивима, он орфизам превазилази и надроста тиме што развија његове неразвијене клице и од његове теологије логичким путем прави философију²).

Тако је пречишћен и од митскога схватања живота хеленском логиком ослобођени орфизам почео да влада Хеладом. Оно што се у томе пречишћавању појављује као хеленска оригинална особина јесте онај критички став с којим су јонски космолози улазили у борбу не само против хомерских богова него и против орфичке фантастичне мистике. Њихова је заслуга што су индивидуалној бесмртности и јединству божјем противставили космичку непролазност и јединство васељене, као што су разноврсност божјих имена заменили разноврсношћу ствари и принципа.

Под јачим утицајем орфизма, нарочито његове практичке философије и аскетике, био је Питагора, који је, по сведочанству Ијона Хијанина, узео себи за узор Орфеја (Diels⁵, Bd I. frg. 2). У супротности према хилозоистичком монизму јонских мислилаца, он души приписује самосталну

¹) Упор. К. Joël *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena 1926²; O. Kern *Religion der Griechen*, Bd II., pg. 144, 154, 173; J. Dörfler *Die Eleaten und die Orphiker*, Freistadt in O-Ost, 1911 Pr., у том правцу и *Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales*, Arch. f. Gesch. d. Phil. 25 (1912), pg. 305—331; W. Capelle *Die Vorsokratiker*, übs. u. eing. von — Leipzig 1935, pg. 31; Албин Вилхар *Нав. дело*, стр. 78—87.

²) F. Lasalle *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen*, Berlin 1858, I, pgg. 204—268; E. Pfeleiderer *Was ist der Quellpunkt der herakliteschen Philosophie?* Tübingen 1886 и *Die Philosophie des Herakleitos von Eph. im Lichte der Mysterienidee*, Berlin 1886; W. Nestle *Herakleitos und die Orphiker*, Philologus 64 (1904), pg. 367—384; V. Macchioro *Eraclito*, Nuovi studi sull' orfismo, Bari 1922.

егзистенцију, учи њену сеобу¹⁾, те и у етичким питањима полази од орфичких схватања²⁾. Његова дуга, бела и чиста одећа (Diog. L. VIII 19) била је само спољашни символ на орфичкој подлози сублимиране етике. Угледајући се на орфичке организације (Διάσοι), Питагора је основао тајно религиозно братство (ἡ τοῦ βίου κοινωνία, Diod. X 8), аристократску секту духа и карактера, која је имала и етичко-политичке задатке. У таквој заједници он је своје религиозно-етичко и политичко учење обделавао као тајно учење³⁾. Врлина ћутања, негована у његовој школи, несумњиво је орфичкога порекла, јер Фирмик Матерн, пошто је поменуо Орфеја и Платоницаре, овако продужује: „Pythagoras etiam et poster Porphyrus religioso putant animum nostrum silentio consecrari“ (Mathes. I. VII prooem.; упор. и IV 22, 1). Као Питагора и његова школа, поступа и сам Ф. Матерн и даје овај разлог ћутања на завршетку свога дела:

„Celari se et abscondi ab initio voluit ... et plurimis se tegumentis natura divinitatis abscondit, ne esset facilis accessu, ne cunctis patefacta maiestatis suae origine panderetur. Hoc et nos in istis libris facere conveniet, ut lectio eorum religiosis pateat, profanis semper ac sacrilegis denegetur, ne veterum veneranda commenta sacrilegis quodammodo editionibus polluamus“ (VIII 33, 2—3).

Орфејева лира — каже К. Јоел — звучала је на колевци његова учења, и дубок смисао лежи у томе што су Питагоровци отпочињали дан музиком. Њихов инструменат није диониска фрула него аполонска полифона лира, инструменат хармоније, и отуда „питагоровачки начин живота“ (Plat. Resp. 600 В) није уствари друго него аполонисање орфичкога дионисизма, философско оплемењивање и рационално изграђивање „орфичкога живота“, т. ј. орфичкога животног методизма.

Под утицајем орфизма философира и Емпедокле, који је једном страном, т. ј. својим плурализмом у спису *О природи*, окренут јонској физици и тако показује праве хеленске црте, а другом страном, т. ј. својом религиозном философијом, орфичкој мистици и катартици и њену обртању вредности

¹⁾ A. Berriedale Keith *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration*, Journal of the Royal Asiatic Society 1909, pg. 569 ss; John Burnet *Early Greek Philosophy*, London 1920³, pg. 93.

²⁾ W. Windelband—A. Goedeckemeyer *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, München 1923, pg. 28.

³⁾ P. Tannery *Sur le secret dans l'école de Pyth.*, Arch. f. Gesch. d. Phil. (1888), pg. 28 ss; C. Hölk *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*, Kiel 1899 Diss.

живота и умирања. Кад у својим профетско-ентусијастичним *Очишћанима*, где је све откривење или заповест, истиче:

„има одлука Нужде, решење богова старо,
исконски суд, запечаћен печатом клетви широких“
(Diels⁵, В frg. 115)

он наглашава древно егејско-орфичко учење и, позивајући се на њега, фанатично објављује аскетску етику и религију спасења, шта човек треба да верује и како треба да живи, да се једаред отрезни од греха (νῆστεύσει κακότητος, фрг. 144), ослободи јада и чемера, његових последица (фрг. 145) и поново постане богом, као што је то постигао он, Емпедокле:

„бесмртан бог, не више смртно биће“ (фрг. 112)¹.

Додајмо још да се и питагоровац Филолај позивао на орфичко учење: „А сведоче и стари теолози и видеоци да је душа због одређења неких казни заједно с телом упрегнута и у њему као у гробу сахрањена“ и да је једном свом спису дао име *Бакхе* (Diels⁵, frgg. 14, 15, 17).

3) Орфизам и Платон

Прерађени орфичко-антрополошки дуализам добио је свој највећи израз у философији Платона, атинскога философа²), у кога философско проучавање, као и верска преданост у диониских занесењака, постаје ентусијазам:

„А кад се окане људскога настојања (т. ј. човек с философском душом) и стане се уздизати ка божанству, гомила га ружи да је полудео; да је он пак пуи бога, то гомила не опажа“ (Phaedr. 249 D).

Кад се у *Федону* 63 D и 70 D, у *Седмом писму* и другде позива на стара света предања, Платон несумњиво мисли на

¹) Види W. Rathmann *Quaestiones Pythagorae Orphicae Empedocleae*, Diss., Halle 1933; O. Kern *Empedokles und die Orphiker*, Arch. f. Gesch. d. Phil. I (1888), pg. 498—508.

²) Литература: F. Weber *Platonische Notizen über Orpheus*, 1899 Diss.; S. Schneider *Wzmianki Platona o Orfeuszu*, Eos 1901; F. M. Cornfeld *Pl. and Orpheus*, Class. Rev. 17 (1903), pg. 433—445; J. Dörfler *Die Orphik in Pl. Gorgias*, Wien. Stud. 33 (1911), pg. 177—212; E. Frank *Platon und die sogen. Pythagoreer*, Halle 1923, pg. 88 ss; G. W. Dyson *Orphism and the Platonic Philosophy*, Speculum relig. 1929, pg. 19—48; H. W. Thomas ΕΠΕΚΕΝΑ, Untersuchungen über das Ueberlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons, München 1938, Diss.; Kalitsunakis 'Η παρά Πλάτωνι μυσία τοῦ Ὀρφέως, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1927, pg. 377 ss.

орфичаре и мистерије. Орфички списи, који су крајем V-ога века били у Атини опште познати, као што сведочи Еурипидов *Хиполит* и комедиографија (Athen. IV 164 B-E), служили су Платону као извор сазнања, нарочито од онога времена кад се он упознао с орфичко-питагоровачким круговима у јужној Италији и на Сицилији. Платонову зависност од орфизма истицали су већ и стари неоплатоничари. Хијерокле, на пример, један од претставника александрискога неоплатонизма, надовезивао је Платонову философију на Орфеја у V-ој књизи свога списка *Περὶ προνοίας* (Phot. Bibl. 214 p. 173 a 16 ss), а Сиријан, један од претставника атинскога неоплатонизма, писао је *Συμφωνίας Ὁρφέως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα* (Suid. s. v. Πρόκλος).

У *Држави* 520 C, на пример, Платон ставља философијама у задатак да сваки од њих наизменично треба да силази у пећину из које се избавио и да помогне онима који се налазе у тами. Алгоритија о пећини (*Resp.* 514 A ss, 532 Bs, 539 E) зацело је орфичкога порекла, и кад Платон каже „треба, дакле, да сваки редом силази“, он има на уму орфички силазак у Хад (*κατάβασις εἰς Ἄιδου*). Исто тако и последњи есхатолошки мит у *Држави* 614 B ss и химничка теодикеја у *Законима* 715 E носе орфичко обележје. Као орфичари, и Платон учи сеобу душе и њена оваплоћења у животињама (*Men.* 813, *Phaedr.* 248 D ss, *Resp.* 614 B ss, *Phaedr.* 81 E s, 83 E, *Tim.* 42 B, 76 E, 90 E), којима душа окајава своје грехове на земљи. Кад говори о катарси (*Phaedr.* 67 A ss, 69 BC, 80 E, 82 D, 108 B, 114 C, *Soph.* 230 C ss), за којом човек треба да тежи, он и ту реч и тај појам узима из речника теолога, из терминологије орфичких и елеусинских мистерија. Као Хераклит што своје учење о логосу радо заодева хијератским формулама и сликама из мистерија, тако и атински мислилац своје схватање о вредности људскога живота, о суштини и судбини душе, о животу на ономе свету, излаже уопште у орфичким сликама и формулама. На пример, највишу философску делатност и довремено гледање идеја он упоређује с мистеријским епоптијама:

„А гледали смо тада лепоту у пуном сјају, кад смо са срећним хором у Дивовој пратњи, а други у пратњи којег другог бога, угледали блажен видик и позорје, те се посвећивали у светињу (*ἑτελοῦντο τῶν τελετῶν*) која се може називати најблажијом, и коју смо светковали (*φρυγιάζομεν*) и сами, још неповређени и недодирнути злима, која су нас у доцији време нашла, него као мисти и еопти (*μυσταίενοι τε καὶ ἐποπταίεοντες*) приступали тајни савршених и простих и непроменљивих и блажених појава, које нам се откриваху у чистој светлости, чисти и неупрљани оним што сада собом носимо и називамо телом, у које смо затворени као остриге у своју шкољку“ (*Phaedr.* 250 BC; упор.

и 249 С, као и *Symp.* 210 Е: ἐξαιρῆνης κατόψεται τι θανάσιον τῆν φύσιν καλὸν κτλ.)¹⁾.

Платон се не задовољава стварношћу земаљскога живота, и стога према тој стварности, према пролазном и несавршеном чулном свету (ὄρατὸν γένος, γένεσις), као праву стварност (νοητὸν γένος, οὐσία) противставља само умом појмљиви свет божанских, вечних, непролазних и непроменљивих идеја (ἰδέα, εἶδος), од којих је највиша, т. ј. добро по себи, у исти мах и божанство. Супротност између чулнога света и света идеја осветљава он сликом о пећини: људи се налазе у тамној пећини као оковани заробљеници, и они могу да виде само сенку ствари, коју на стену баца позади запаљена ватра, али не саме ствари (*Resp.* 514 А ss). Стога је разумљиво што се Платон с таквим туробним расположењем није могао отети јаким утисцима што их је у њему изазвао песимизам орфичке секте, али он га донекле модификује.

По Платону, свим човековим бедама и несрећама, гресима и пороцима, извор је тело, и зато он на њега сваљује кривицу, дакле дуализам и несклад постоје, по њему, више између тела и душе него ли у самој души. У такву схватању огледа се недоследност и нејасност, јер ако грешит тело, зато што је гладно, жедно, болесно, зашто мора да трпи душа? Како то да остале душе не одолевају телу, а филосоfoва одолева? А код орфичара све душе једнако греше, испаштају и одбацују тело и божанству долазе чисте.

Платон модификује и орфичко схватање блаженства. По њему човек је блажен кад се мирно може посвећивати умовању, философији, а философија је старање не за тело и живот него за душу и умирање:

„Сви они који на прави начин негују философију ни за чим другим не теже него да умру и да буду у смрти“, „философи чезну за смрћу“, „прави философи истински теже мрети, и од свих људи њима је смрт најмање страшна“ (*Федон* 64 АВ, 67 Е).

Ако је то блаженство већ у животу велико, док тело ћути, какво ће бити тек онда, нада се Платон, кад се душа сасвим ослободи од робовања телу и стане гледати идеје, вечну истину:

„После смрти душа ће бити сама за се, одвојена од тела, а пре не. А докле год живимо, бићемо, како се чини, сазнању ближи онда ако се будемо, колико је год могућно, клонили са-

¹⁾ У моме преводу: Платон *Гозба* или *О љубави*, с грчкога пре-
вео, предговор и објашњење додао Д-р Милош Ђурић, Библиотека
страних писаца, издање „Народне просвете“, Београд 1932, стр. 82.

обраћаја с телом и долазили с њим у заједницу само утолико уколико је безусловно нужно, и ако се не будемо испуњавали његовом природом, него ако се будемо чистили од њега, док нас бог сам не ослободи. И тако, чисти и ослобођени од свега безумља телеснога, бићемо, као што је прилика, заједно са другим чистотама и сазнаћемо сами по себи све што је по себи чисто и јасно; а то је зацело истина“ (67 А).

Шта значи уствари поменуто умирање и припремање себе за смрт (μελέτη θανάτου)? Платон је и сувише хеленски човек да би у одбацавању нормалнога живота, у суморном аскетизму, у кидању веза са светом у усамљеничкој чамотињи, налазио задатак живота. Баш у *Федону* он устаје против мисантропа (89 D), који без довољнога искуства и без икаква познавања живота беже од света и у спокојству и нејуначкој обезбеђености траже прибежиште од напрезања снаге и примања борбе у животу. У самом животу Платон је ипак налазио позитивну снагу, и његови списи *Држава*, *Тимеј* и, пре свега, *Закони* показују како се он све више обраћао земаљској стварности, вредностима и радостима људске друштвености и делању на изграђивању идеалне државне заједнице. У *Тееџешу* находи се ово место:

„И стога треба тежити да из овога света што брже бежимо у свет богова“.

Човек би можда очекивао да то бежање значи уствари умирање. Међутим, Платон мисли на нешто друго, јер овако пројужује:

„А то бежање састоји се у томе да, колико је год могућно, постанемо богу слични. А постати богу слични значи путем сазнања постати праведни и свети“ (176 В; упор. Plat. *Phaedr.* 263 В, *Resp.* 613 А, *Tim.* 90 D, *Legg.* IV 716 С; θεῖον εἰς τὸ δυνατὸν γίγνεσθαι *Resp.* VI 500 С; μαρτυρεῖται θεῶν *Tim.* 47 С; ἐκείναι θεῶν *Legg.* I. 636 D, VI 752 В.

То уствари значи поменуто припремање за смрт, о коме Платон говори у *Федону*.

Платон је, дакле, претрпео јак утицај орфичкога песимизма, али он га је, прожет аутономним егосом свога учитеља Сократа, савладао и облагородио.

Додајмо још да је Платон разликовање посвећених и непосвећених у мистериским религијама, елеусинској и орфичко-питагоровачкој, као и њихову строгу дисциплину ћутања (σιωπή, ἔχρησθαι, *Sorat. Rhet. Graeci* VIII p. 118, 13 ss W.), примењивао на разумевање и неразумевanje филозофије.

Алкибијад, на пример, правећи алузију на орфички стих

φδέξομαι οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι

каже у *Гозби* овако:

„Све вас је једне са другима ујединила свештена тајна философске помаме и заноса (μανίας τε καὶ βακχείας). Зато ћете сви чути . . . а ви, слуге, и ако ту још има кога ко није посвећен у тајну (βέβηλος) и однегован за њу, големим вратима затисните уши“ (πύλας ἐπίθεσθε, 218 В).

А кога сматра непосвећеним то Платон објашњава у *Тееџетију*:

„Брижљиво се осврни да нас не чује ко од непосвећених. А то су они који узимају да ништа друго не постоји до оно што они могу рукама чврсто ухватити, а делају, постојању и свему оном што се не види не приписују никакво постојање“ (155 Е).

Непосвећени су, дакле, они који немају философскога образовања, те стога нису способни да дубље понире у тајне бића и живота.

Што се, пак, тиче ћутања и његова разлога, о њему Платон говори у свом *Другом писму*, писаном Дионисију Млађем, по свој прилици између другог и трећег путовања у Сиракусу:

„А и оно што је још драгоценije и божанственије од тога (т. ј. глобуса), и због чега си, да се ослободиш своје сумње, тражио преко њега од мене обавештење, то ти он (т. ј. Архедем) мора опширно објаснити. Ти, наиме, према његову приказивању, тврдиш да ниси добио довољно објашњење о природи првобитно првога (т. ј. божанства). Покушам ли да ти то објасним, то могу учинити само у загоњетним наговештајима, и то зато да писмо, ако ти оде из руку те буде нађено на мору или на копну, читалац не разуме. Ствар стоји овако. За цара свега све се везује, и он је крајњи циљ свега као и узрочник све лепоте. А друго се везује за друго и треће за треће итд. (312 DE) . . . Али пази да ова саопштења не дођу до необразованих људи. Јер, као што се мени чини, једва да ништа постоји што би се гомили чинило смешније него ли такве поуке, као што, с друге стране, нема ничега што би у умним главама изазивало јаче дивљење и већи занос . . . То, дакле, узми у памет и чувај се да се не би доцније покајао за садашње недостојно објављивање мисли. А највећа обазривост састоји се у томе да ништа не пишеш него да се придржаваш разумевања. Јер оно што је стављено на хартију не избегава судбину објављивања. Зато ја никад нисам написао нешто о тим стварима, и не постоји никакав Платонов спис,

нити ће постојати. А оно што се сада чита као моје то су само списи Сократа, улепшаног и подмлађеног. Остај ми у здрављу и послушај ме, и пошто ово писмо више пута прочиташ, спали га“ (314 А—С).

Према томе, Платон захтева да се узвишене истине о божјој природи и суптилним божанским стварима не саопштавају необразованим људима, јер их они неће моћи схватити, него ће их профанисати. У томе, углавном, и лежи порекло Платоновој митопеји: где му је недостајала дијалектичка снага изражавања, он се служи митским сликама као помоћним средствима за изражавање најдубљих истина. Кад би расправљали о божанству, Сократ и Платон служили би се тајновитим речима, каже Нуменије из Апамеје (Euseb. *Praep. ev.* XIV 4, р. 928 С-729 В). Такво философско држање налазимо и код Плотина (*Enn.* V 3, 12—14; VI 9, 4; VI 9, 10 ss; VI 8, 19; VI 9, 11; V 1, 7; I 6, 8; V 1, 2; V 1, 6).

Платон се, дакле, и са те стране угледао на орфичке мистерије, с том разликом што је он орфичкој дисциплини религиозног ћутања дао нов и дубљи смисао: да не би глупаци исмевањем унизили свето достојанство сублимних истина, не сме им се говорити о таквим истинама. Права философија и добра мудрости поверавају се само обавештеним и истински образованим људима, као што се у мистеријама тајне божанства откривају само чистим душама, а само су такве душе и достојне да у себе приме божанство.

Тако удруживан са философским учењима, орфизам је вршио утицај и на неоплатонизам, који је тежио да га усклади с Хомером¹⁾, и који, уствари, не претставља друго него коначну победу орфизма и питагоризма²⁾.

4) Орфизам и хришћанство

Орфичка апокалиптика, сотериологија и есхатологија, као и орфичко неговање идеала светости, извршили су знатан утицај и на старохришћанске претставе о ономе свету и о судбинама људске душе после смрти³⁾.

¹⁾ O. Kern *Orpheus*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Berlin 1930, pg. 39 ss.

²⁾ H. Gomperz *Die Lebensanschauungen der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena 1927³, pg. 37—38. О Платонову рационалном објашњавању митова вид. A. Dies *Autour de Platon*, Essais de critique et d'histoire, II 443—449, Paris 1927, и E. Frank *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, pg. 89—91.

³⁾ Упор. A. Dieterich *Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig 1893; E. Maass *Orpheus*, Untersuchungen zur griech.-röm. altchristl. Jenseitsdichtung und Religion, München 1895; G. Anrich *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christen-*

Ако су фанатички црквени оци и беснели против елеусинских и самотрачких мистерија, јер су у начину њихова уједињавања са богом налазили нешто нечисто, ипак су Орфеја узимали као Христова претходника и доброга пастира¹). То се могло дешавати утолико пре што ниједно хеленско-философско учење није у толикој мери личило на хришћанско учење као орфички *Ἐροὶ λόγος*: патње Диониса Загреја, његова смрт и његово поновно рођење јесу аналогја мукама Исуса Христа, његовој смрти и његову васкрсењу; химне Диву и Дионису звучале су хришћански; као хришћанско учење, и орфички списи позивали су на молитву, пост и очишћање, те су постизали исти циљ као и ново-заветне параболе.

Да су не само орфичке него и елеусинске и остале мистеријске религије оставиле видна трага у младој хришћанској религији, то признају и сами хришћански теолози. R. Perdelwitz, на пример, нашао је цело обиље разних слика и израза који начином своје везе и читавим склопом у коме се налазе имају значајне паралеле у језичкој употреби, т. ј. техничким терминима, и религиозним схватањима мистеријских култова²).

IV ОСЛОБОЂЕЊЕ ХЕЛЕНСКЕ МИСЛИ

Да су орфичке и друге мистеријске религије сасвим освојиле хеленску мисао и хеленско осећање, Хелада би била пала у канџе теократије, те би у формирању хеленскога човека и у развитку хеленске просвете главну и пресудну реч водили свештеници организовани у различним светиштима и пророчиштима и њиховим филијалама. У једно време могло се чинити као да ће Хелада — закључује E. Meyer — „ударити путовима Истока и да ће резултати бити постанак једне за сва времена затворене религиозне

tum, 1894; G. Wobbermin *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen* 1896; V. Macchioro *From Orpheus to Paul. A history of Orphism*, New York 1930; J. Comar *Essai sur le rapport de l'orphisme et du christianisme*, Bucarest 1934.

¹) Rob. Eisler *Orpheus - the Fisher*, Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism, London 1921, и *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christ. Antike*, Warburg Vorträge 1922—1923, 2, 1925, pg. 231—248; A. Boulanger *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris 1925; P. Battifol *Orphée et l'Évangile*, Paris 1910; M. J. Lagrange *Introduction à l'étude du Nouveau Testament* 4, 1: L'orphisme, 1937.

²) Richard Perdelwitz *Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten XI Bd 3, Heft), Giessen 1911, passim.

културе.“ Да би победа митологије и антропоморфистичко-историских теогонија и космогонија била омила развитак философије и науке, очевидно је.

Међутим, Хелени су знали и за монархију, и за тимократију, и за олигархију, и за тираниду, и за демократску републику, и њихови философи конструисали су различне идеалне државе, али никад нису имали нити су њихови философи у својим конструкцијама дочаравали најцрњу од свих владавина — теократију.

Борба против теологије и антропоморфизма отпочела је веома рано, и то у Јонији, колевци хеленске философије, као што сведочи већ и сам Хомер:

Једна је најбоља птица: за отаџбину се бори.

(Илијада XII 243)

Критика теолошког схватања живота појављује се и у *Одисеји* I 32—43, где се Див брани од људи који за све своје невоље оптужују богове:

Ах, колико се жале на богове смртници људи:
кажу да од нас им долазе зла, а невоље себи
преко судбине грехом и дрскошћу спремају сами!
Тако се ожени Егист Атридовом венчаном женом
преко судбине, а њега на његову повратку уби,
знајући да ће и сам да страда, јер ми смо му рекли
пославши аргоубицу оштровидног Хермију к њему,
нека не отима жену и њена мужа не губи,
јер од сина Ореста Атриду ће одмазда стићи,
кад син одрасте и стаса и земље зажели се своје.
Тако му Хермија рече, ал' његова не сави срца,
мислећ' му добро, те за све животом је платио Егист.

Људи, дакле, неправично своде своје беде на злу намеру богова. Егист је знао шта ће га стићи ако убије Агамемнона и ожени се његовом женом; знао је да ће га стићи казна. И доиста, после дугог некажњеног уживања, платио је главом за све (*ἀδρῶα πάντ' ἀπέτισεν*)¹⁾. Ту је први пут у хеленској књижевности исказана истина која ће добити свој пун израз у Платонову миту у *Држави*: кривица не стоји до бога, него до човека који одабира добро или зло. То је, у исти мах, и најранији докуменат из кога се види да је древна егејска култура гесп. њено религиозно-етичко схватање, из кога се развио орфизам, прожимала и хомеризам и његову религиозну-етичку традицију.

¹⁾ Упор. моју наведену студију *Етика и политика у Есхиловој трагедији*, стр. 100—101.

Рационализацију одговора на питање откуда овај свет, шта је њему узрок, и где је извор свима појавама у њему, отпочиње Талет из Милета. Пошто се он први ослободио окова хомерско-теолошких предања, рани јонско-хеленски космолози, ти полубогови мишљења, пале праву светлост у развигорском замаху философскога схватања света, те иза променљивости појединих феномена траже и налазе различне константне прасупстанције као ἀρχαί, т. ј. почетке и принципе, који условљавају φύσις, т. ј. вечно постајање и развијање стварности, а у исти мах и оно прво и последње у што се све уобличености враћају¹).

Под утицајем јонске просвећености атински државник Солон рационалише појам кривице и правде, и за њега се плодови законитости и безакоња појављују каузално-генетичком нужношћу: они не долазе као благослов или проклетство богова, него као резултат иманентних закона по којима се развија социјално-политички живот народног организма:

„Као из облака што зна да груне сва сила снега и леда, и као што после блескања сјајне муње тресне гром, тако и држава мора да пропадне од сувише моћних људи и народ због свога неразума да падне у ропство монарху“ (фрг. 10 Dielhl).

Први мислилац, који философском мишљу и профетским срцем неустрашиво улази у радикалну борбу против „васпитача Хеладе“, против Хомера и Хесиода, т. ј. против целине епско-теолошке слике света, јесте Ксенофан из Колофона, оснивач елејске философске школе (Plat. *Soph.* 242 D, Arist. *Met.* 986 b);

„Све су боговима приденули Хомер и Хесиод штогод је у људи срамота и прекор: да краду, чине блуд и једни друге варају. Али људи мисле да се богови рађају, да имају њихову ношњу, говор и обичаје. Али да руке имају говеда и коњи, па кад би хтели да сликају рукама и да творе дела као људи, сликали би богове и давали им тело онакво какво већ сами имају: коњи коњско, а говеда говеђе. Етиопљани тврде за своје богове да су тупоносни и црни, а Трачани за своје да су плавокоси и црвенкоси“ (Diels⁵, В frgg. 11, 13–16).

Путујући од града до града шездесет и седам година (Diels⁵, В frg. 8 и 45), Ксенофан је свугде видео само локалне богове, љубоморне и свадљиве, праве паралеле ситним интересима и партикуларним идеалима појединих градских

¹) Упор. W. A. Heidel *Περὶ φύσεως*, a study of the conception of nature among the Presocratics, *Proceed. of the Americ. Acad. of Arts and Sciences* 45 (1910), pg. 77–133.

држава, и зато он, уздижући се над променљиву многолиторност чулнога света, негира хомерски политеистички антропоморфизам и поставља тезу о апсолутном јединству интерлокалног и вечног божанског бића:

εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα =

један је бог, највећи међ бозима и међу људма,
смртним људима не личи он ни ликом ни мишљу¹

(Diels⁵ В frg. 23).

Од Ксенофана оштро и бескомпромисно започето пречишћавање хомерско-теолошке слике света, нарочито њених и сувише људских богова, било је главни и пресудни инструмент хеленске етичке реформације, и оно ће не само остати трајан мотив хеленске философије и књижевности, нарочито у Пиндаровој лирици и Есхиловој трагедији, него ће и човечанству беле расе дати чист појам божанства.

Хомерском политеизму и антропоморфизму можда нико није давао такав ударац као Антистен, оснивач киничке философске школе, који је исмејао онога који га је увео у орфичке мистерије (Diog. L. VI, 1, 4) и учио да има много богова κατὰ νόμον, али κατὰ φύσιν постоји само један (фрг. 24 Mull.).

У тези и антители као по некој иманентној дијалектици и агонистици хеленски мислиоци у времену од сто година пронашли су све основне облике и могућности за научно објашњавање света и живота. Спекулацију, која се није задовољавала традиционалним облицима теолошке слике света и живота, они ослобођавају из шикарија фантастичне мистике и пењу на светле висове слободне философске мисли. Ту лежи — то с правом истиче Е. Meyer — „пресудна обртна тачка хеленске историје“¹).

У свим хеленским мистеријама, нарочито у елеусинским, орфичким и самотрачким, сувише је било хаоса и мрака, ноћи и таме, небесне ширине и тамне дубине, теократија и метаморфоза, сливања свих облика и расплињавања свих граница², антропоморфизације боговскога света и космичке апотеозе људскога дома, било је музике, плеса и пијанства, у коме се у једно сливају бог, човек и животиња, разузданости и катартике, али је све то хеленском човеку било потребно као доживљај света и живота, јер је тај доживљај једини услов за сазнање живота и света. То је био богат садржај и обилно искуствено градиво, и они су хеленском

1) E. Meyer *Geschichte des Altertums*, Bd III, Stuttgart 1937², pg. 694—695.

2) Упор. О. Gruppe *Die griech. Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, p. 643.

човеку послужили да на њима, у формирању својега философскога духа и у изграђивању својега става према животу, развије снагу своје интелектуализације, полет своје теориске делатности, лепоту своје пластификације. Сва она мистичка магла, која је застирала све разлике, и она *tempora mystica*, у којима живе и пролазе Бакиди, Сибиле и остали богом надахнути профети и хресмолози, па религиозни мистичари као Аристија из Проконеса, Абарид Хиперборејанин, Хермотим Клазомењанин, затим творци теогонија и космогонија, Орфеј, Лин, Мусеј, Хесиод, Епименид, Акусилај из Арга, Ферекид из Атине, Ферекид са Сира, — били су тамна капија кроз коју се, из области мутне доживљајне масе, долазило у област јасних појмова и чистих облика, до раздањивања философије.

Као што је лирско преливање у VII-ом и VI-ом веку било нужан мост у област савлађивања *παιδος*-а, до софросине и мере, и као што је дух тираниде био само прелазан облик за стицање уставности и закона, тако је и мистериско-религиски *clair-obscur* био само прелазан облик за свитање духа и његово сагледање платонских идеја и платонске врлине, као и за утврђивање аристотелских иманентних формативних начела¹⁾.

Београд.

Милош Н. Ђурић.

¹⁾ Литература о Дионису, Орфеју и орфичким мистеријама: Chr. A. Lobeck *Aglaophamus*, Regimonti 1829, pg. 229—1104; M. P. Nilsson *Studia de Dionysiis Atticis*, Lund 1900, *Griech. Feste*, 1906, pg. 258 ss, *A history of Greek Religion*, 1935, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, Harv. Theol. Rev. 28 (1935), pg. 181—230; P. Foucart *Le culte de Dionysos en Attique*, Mém. de l'Acad. des Inscr. et Bell. Lettr., t. 37, Paris 1904; L. R. Farnell *The Cults of the Greek States V*, Oxford 1909, pg. 85—344; Jane E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1922, pg. 363 ss; Svend Ranulf *Dionysos*, Kjöbenhavn 1925; Lillian B. Lawler *The Maenads*, A contribution to the study of the dance in ancient Greece, Memoires of the Amer. Acad. in Rome VI, 1927; J. Leipoldt *Dionysos*, Angelos-Beiheft 3; Leipzig 1931; W. Otto *Dionysos*, Mythos und Kultus, 1933; A. J. Festugière *Les mystères de Dionysos*, Rev. bibl. 44 (1935), pg. 129—211, 366—396; F. G. Jünger *Griech. Götter*, Frankfurt a. M. 1943, pg. 53—86; Ed. Gerhard *Ueber Orph. u. die Orphiker*, Abh. Akad. Berl. 1861, nr. 2; O. Gruppe *Myth. Lex.* III 1058—1207 (од 1117—1154 орфичка литература); E. Rohde *Psyche*⁹⁻¹⁰, 1925, Bd II, pg. 1—136; L. Weber *Orpheus*, Rhein. Mus. 81, pg. 1—19; O. Kern *Die Religion der Griechen I* 1926, II 1933, III 1938; H. Alline *Le paradis orphique, Xénia*, hommage international à l'université nationale de Grèce à l'occasion du 65^e anniversaire de sa fondation, Athènes 1912; A. Boulanger *Sur les origines de l'orphisme*, Communication au Congrès intern. d'histoire des religions, tenu à Paris, en octobre 1925; R. Pettazzoni *I misteri*, Bologna 1926, pg. 57—71; M. Rostovtzeff *Mystic Italy*, New York 1927; J. Kruszyński *Orfizm i jego nauka* Ateneum Kapl., 1927; A. Loisy *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930², pg. 25—50; P. Boyancé *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937; *Sur l'Orphisme*, Rev. des ét. anc. XI 2 (1938), pg. 163—172; V. Macchioro *Zagreus*, Studi intorno all Orfismo, Firenze 1930; Аница Савић Ребац *Предлашка еротологија*, Скопље 1932 и *Kallistos*, Sop-

ZUSAMMENFASSUNG

Miloš N. Đurić: ORPHISMUS UND HELLENISCHE PHILOSOPHIE

Im ersten Kapitel der obigen Abhandlung behandelt der Verfasser das Aufkommen des orgiastischen und rohen Dionysoskultus, der um die Wende des 7. zum 6. Jahrhundert aus Thrakien und Kleinasien nach Hellas kam und in sichtbarem Gegensatz zum nationalen, in Homer und den olympischen Göttern ausgeprägten hellenischen Wesen trat. Dieser Dionysoskult wurde auf hellenischem Boden echt hellenisch gemäbigt, veredelt, eben hellenisiert, indem der Dionysosmythos von der Orphik als einer für das hellenische Wesen durchaus neuen Erlösungsreligion zu einer heiligen Geschichte, einem Symbol des menschlichen Leidens, umgestaltet wurde. Die ursprüngliche und durchaus diesseitig orientierte Lebensauffassung der Hellenen wurde von der orphischen Mystik völlig auf den Kopf gestellt und ein ausgeprägter anthropologischer Dualismus in die hellenische Gedankenwelt von außen eingeführt. In dieser Hinsicht erwies sich der Orphismus als einer der wichtigsten Zeugen dessen, was echt hellenischer Geist aus dem ursprünglichen thrakischen Gotte gemacht hat. Der Hauptzweck dieser ganzen Mysterienlehre, die Orpheus als den Pfad des Heils den Menschen verkündigte, bestand darin, des Gläubigen Seele zu läutern und es ihr so zu ermöglichen, sich vom Leibe, ihrem „Kerker“ und „Grab“, zu reinigen, aus dem „Kreise der Notwendigkeit“ und dem „Rade der Geburten“ sich zu erlösen und sich wieder zu ihrem ursprünglichen göttlichen Wesen und zu ihrer wahren Heimat zu erheben.

Im zweiten Kapitel wird die orphische Ethik erörtert: 1) die orphische Lehre vom Guten und Bösen und dem Hauptziele des Lebens, 2) die Lehre von der Seelenwanderung und dem seligem Leben nach dem Tode als dem zentralen Dogma der Orphik, und 3) die orphischen Regeln für die richtige Lebensführung, welche den orphischen Mysterien ein seliges Leben im Jenseits verbürgt.

Im dritten Kapitel wird dargestellt, wie die Orphik sich rasch sowohl im Mutterland als auch in den westlichen Kolonien verbreitete, in die Fürstenhöfe eines Peisistratos in Athen, wo Onomakritos mit den andern Orphikern aus der orphischen Mystik ein System machte, und eines Theron in Akragas Eingang fand, und wie diese Erlösungsreligion mit ihrem Verlangen nach Reinheit, mit ihrer Scheu vor Befleckung und mit ihrer tröstenden Kathartik und Eschatologie eine tiefe Wirkung auf hervorragende Dichter und Denker ausübte und Pindaros, Aischylos, Euripides, Pythagoras, Empedokles und besonders Platon und zuletzt das Christentum in ihre Kreise zog.

Im vierten Kapitel wird über die früheste hellenische Philosophie gesprochen, welche von der Religion durch die Mystik zur lichten Höhe des philosophischen Gedankens erklomm und sich von den Fesseln der Mystik, welcher sich der hellenische Geist nie vollständig assimilierte, befreite. Die orphische Mystik mit all ihren Theogonien und Kosmogonien und mit all ihren wechselnden, ineinander sich wandelnden Gestaltungen des einen unendlichen Lebensprozesses betrachtet der Verfasser als eine notwendige Stufe in der Entwicklung des hellenischen Geistes, als einen notwendigen Durchgang zum rationalen Weltverständnis, zum Aufkeimen und zur Blüte der hellenischen Philosophie, die sich als das am meisten Hellenische im Hellenentum erweist.

derabdruck aus „Wiener Studien“ LV Bd; Pierre-Maxime Schuhl *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934, pg. 218—242; Konrat Ziegler *Orpheus*, RE XVIII 1 (1939) 1200—1315; O. Kern *Mysterien* RE XVI 2 (1935) 1279—1314; C. R. King *The historicity of Orpheus*, Dublin Rev. 194 (1985), pg. 59—71.