Heraklit i misterijsko bogoštovlje

Mikecin, Igor

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2018, 38, 873 - 888**

Journal article, Published version
Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

https://doi.org/10.21464/fi38415

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:363288

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Izvorni članak UDK 255.83(045)
1 Heraclitus
doi: 10.21464/fi38415
Primljeno: 25. 10. 2018.

Igor Mikecin
Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR–10000 Zagreb
imikecin@ffzg.hr

Heraklit i misterijsko bogoštovlje

Sažetak

Među onim Heraklitovim gnomama u kojima se iskazuje prijekor prema različitim oblicima ondašnjega hellenskog bogoštovlja, to jest prema načinu izvršavanja bogoštovnih obreda, ističu se one koje se odnose na misterijski obred i na misterijsko bogoštovlje uopće. Pod misterijskim bogoštovljem u Heraklita se misli, s jedne strane, na eleusinske i dionyske, odnosno orphičko-dionyske misterije, a s druge strane, na misterijska obilježja dionyskih hthonskih svetkovina, što dolazi do izraza u gnomama o lenajskoj svetkovini i o lenama i bakchima kao sudionicima u toj svetkovini. Iza Heraklitova napada na misterijsko bogoštovlje krije se prijepor između Heraklita i Orphika, koji svoj nauk o besmrtnosti duše dovode u vezu s mitom o Dionysu Zagreju ili hthonskom Dionysu. Nasuprot orphičkom prevladavanju smrti besmrtnim životom duše i razdvajanju duše i tijela, u Heraklita se stječe uvid u istost i jedinstvo života i smrti te usmrtivu nesmrtnost sebe otjelovljujuće duše. Nesvetom i prividnom posvećenju misterijskog bogoštovlja Heraklit suprotstavlja istinsko posvećenje u otajstvo onoga mudrog, koje se sastoji u sebespoznaji kao suzborju zbora čovječje duše i uvijek jesućega zbora samog.

Ključne riječi

Heraklit, misteriji, Orphici, Dionys, zbor, život, smrt, duša

I. Slutnja otajstva mudrosti

Brojne su Heraklitove gnome koje iskazuju prijekor prema misterijskim obredima i općenito misterijskom bogoštovlju (μυστήρια), suprotstavljajući se ponajprije uvjerenjima koja leže u njegovom temelju i svrhama (τέλη) za kojima teži.[1] Misterijska vjera u besmrtni život čovječje duše i skrb za njeno blagostanje (εὐδαιμονία) i bogatstvo (ὄλβος) ne samo za života nego i nakon smrti čovjeka u blaženom savezu s bogovima nevida, te vjera u otajstveno posvećenje (μύησις) koje ima omogućiti takav usud (αἶσα), nasuprot pogubnom skončanju neposvećene duše (ἀτελής) u podzemnoj tmini (ζόφος), razotkriva se u Heraklita kao bezumna nevjera, nesveto posvećenje i neznabožačka pobožnost.

U Ephesu je u vrijeme Heraklitova života zacijelo postojalo misterijsko bogoštovlje Dionysa, a isto tako i Artemide i Demetre pod utjecajem Eleusine.[2] Prema drevnoj predaji, Heraklit je kao član kraljevske porodice u Ephesu, čije je porijeklo sezalo sve do mitskog utemeljitelja Ephesa Androkla, Kodro-

1 Vidi *Hom. hymn. Cer.* 480–483; Soph. fr. 837 Radt; Plut. *De audiend. poet.* 3; Pind. fr. 137 Snell-Maehler.

2 Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, Boston 2014., str. 71–72.

vog sina, zajedno s počasnim naslovom kralja (βασιλεύς) naslijedio i pravo predvođenja epheškog misterijskog štovanja Demetre (Strabo XIV, 1, 24: τα; ἱερα; τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος). Heraklit je morao biti ne samo posvećen u Demetrina otajstva nego, štoviše, i proglašen njihovim prvosvećenikom, sve do trenutka kada se je odrekao toga naslova u korist svojega brata[3] i odustavši od vođenja zajedničkih poslova s Ephežanima (πολιτεύεσθαι) povukao (ἀναχωρήσας) iz polisa u osamu u blizinu hrama Artemide epheške,[4] u koji je, prema predaji, položio (ἀνέθηκεν) svitak sa svojim gnomama.[5]

Ali važniji od tih oskudnih i dijelom nepouzdanih podataka o Heraklitovu životu su izvještaji koji potječu iz staroga vijeka i naznačuju u čemu se sastoji razlika između onoga što se u Heraklita imenuje mudrošću (σοφία) i hellenskog misterijskog bogoštovlja (θεοὺς νομίζειν). Kod Diogena Laertija prenesena je pripovijest da je Euripid Sokratu predao Heraklitov spis upitavši ga što misli o njemu. Na to mu je Sokrat odgovorio:

ἃ μὲν συνῆκα γενναῖα, οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ (Diog. Laert. II, 22)

(što sam shvatio, izvrsno je – pa mnim [da je takvo] i ono što nisam shvatio, samo bi [za to] trebao neki delski ronilac)

Riječ συνῆκα 'shvatio sam' upotrebljava se i u misterijskom jeziku, gdje se posvećenici u otajstva nazivaju οἱ συνετοί. Od istoga glagola συνίημι potječe i važna Heraklitova riječ ἀξύνετοι (B 1, B 34), kojom se iskazuje odvraćenost ljudi od uvijek jesućega zbora. Budući da je zbor (λόγος) ono zajedno (τὸ ξυνόν) svima bivajućima, po kojem sva bivaju, ἀξύνετοι su oni koji ne shvaćaju ono zajedno i ne zbore ga umom (ξὺν νόωι). Slika delskog ronioca ne odnosi se samo na izvrsnog sakupljača biserja nego i na to da mudrost Heraklitova stoji u okrilju božanskosti Apollona i Artemide, koji su rođeni i stanuju na svetom otoku Delu. Kao što duša ima tako dubok zbor (οὕτο βαθὺν λόγον ἔχει, B 45) da se njene međe ne mogu iznaći, tako je i mudrost Heraklitova tamna jer joj je svojstvena dubina koja je usporediva s bezdanom dubinom mora. Ronilac je onaj koji zaranja u morske dubine da bi u njima pronašao ono najsvjetlije i iznio ga na svjetlo. O tome zbori i Heraklitova gnoma B 22[6]:

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον

(zlata jerbo oni tražeći zemlju mnogu preruju i pronađu malo)

Kao što zlato leži skriveno u tami zemlje, te tragači za zlatom moraju preorati mnogo zemlje da bi ga otkrili, tako i ono mudro, za kojim duša traga, prebiva u tami njegove neiscrpne dubine. Sasvim se izričito Heraklit dovodi u svezu s onim otajstvenim u anonimnom epigramu koji je sačuvan kod Diogena Laertija:

μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλὸν εἵλεε βύβλον
τούφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιτός·
ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢν δέ σε μύστης εἰσαγάγῃ,
φανεροῦ λαμπρότερ' ἡελίου (Diog. Laert. IX, 16)

(ne savijaj brzo oko valjka knjigu Heraklita
Ephežanina; veoma ti [je to] neprohodan put;
mrak i tama [ondje] je neosvijetljena, al' uvede li te otajnik
[u nju], svjetlija je od sjajnoga Sunca.)

Prema tom epigramu Heraklitova je mudrost i sama svojevrsni μυστήριον. Kao takva ona je neposvećenima neshvatljiva. Nasuprot prividnom posvećenju, koje ima svrhu da u misterijskom obredu pod vodstvom mistagoga

(μυσταγωγός) osposobi čovjeka za obrat iz tame k svjetlu i za zrenje onoga što se drži svetim, istinsko posvećenje nužno je da bi se u dubokoj tami mudrosti pronašlo svjetlo. Neposvećeni se moraju istom posvetiti da bi mogli stupiti u oblast istinski otajstvenog.

II. Svetogrđe misterijskog posvećenja

Tako izvještavaju kasnija svjedočanstva. U samoga Heraklita nalaze se pak neke gnome koje se odnose neposredno na misterijski obred. U jednoj od njih pojavljuju se riječi μύστης, μυστήρια i μύεσθαι, a ona je ujedno i najstarije svjedočanstvo riječi μυστήρια u hellenskoj književnosti (B 14):

νυκτιπόλοις· μάγοις βάκχοις λήναις μύσταις (…) πῦρ
τὰ γὰρ μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται

[noću bludećima: magima, bakchima, lenama, otajnicima (…) oganj
jerbo se u ono otajstveno nesveto posvećuju]

Riječju μυστήρια obično se u Grka imenuje tajna služba i tajni nauk misterijskog bogoštovlja. Ali u Heraklita se pod njom misli na ono otajstveno koje ne pripada isključivo misterijskom bogoštovlju, nego se ponajprije u mudrosti može umom doseći. Heraklit se ne okreće samo protiv nesvetog načina izvedbe misterijskih obreda nego i protiv misterijskog bogoštovlja u cjelini, ali ne i protiv onog misterijskog kao takvog. U svojem izvještaju Klement Alexandrijski ispred riječi μυστήρια dodaje: νομιζόμενα κατὰ ἀνθρώπους 'ona koja se među ljudima štuju kao otajstvena'. Ono što se u misterijskom bogoštovlju štuje kao otajstveno za Heraklita nije uistinu otajstveno, nego je samo ono što ljudi, a to znači oni mnogi (οἱ πολλοί) takvim drže. νομιζόμενα su odatle i ona koja se običavaju, čega se oni mnogi drže iz običaja, a napose ona koja se tiču bogova i onog božanskog, ona koja su prema običaju dostojna štovanja. Time νομιζόμενα dolaze u blizinu δοκέοντα 'ona mnijeta' (usp. B 28, B 17, B 27), te imaju smisao onoga što se samo mnije da je istinito (usp. ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι, B 17), a uistinu je prividno. Držanje nečega istinitim (νομίζειν) suprotstavljeno je umjenju onoga istinitog (νοεῖν) i poštivanju jednoga jedinog božanskoga zakona (νόμος) (usp. B 114, B 33), koji poput udara munje raspoređuje (νέμειν) sva bivajuća (usp. B 11). Kada Heraklit, dakle, govori o nesvetom posvećenju u ono otajstveno, tada ne misli na neko moguće sveto obredno posvećenje, nego na mudroljubno posvećenje, koje je sveto zato što dospijeva do onog svetog samog, to jest do onog jednog jedino mudrog (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον, B 32).

Heraklit sudionicima u misterijskim obredima proriče pravdu zbog njihova svetogrdnog oskvrnuća onoga uistinu tajnog. Ispred riječi πῦρ stoji još jedna Klementova dopuna:

… τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται το; (…)

(… njima prijeti onime poslije smrti, njima proriče oganj' [Clem. *Protr*. 22, 1])

3
Vidi: Diog. Laert. IX, 6.

4
Vidi: Diog. Laert. IX, 2–3.

5
Vidi: Diog. Laert. IX, 6.

6
Heraklitove se gnome navode prema: Igor Mikecin, *Heraklit*, Zagreb 2013., a označavaju se prema rasporedu u Dielsovu izdanju: Hermann Alexander Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Weidmann, Berlin 1951.

Oni naime ne poznaju smrt, a u smrti ih čeka oganj o kojem Heraklit kaže (B 66):

πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται

(sva će taj oganj došavši lučiti i zahvatiti)

pri čem glagoli κρίνειν i καταλαμβάνειν ne znače samo 'lučiti' i 'zahvatiti', nego također i 'suditi' i 'osuditi'. Oganj, dakle, neće samo sva zahvatiti i po pravdi lučiti požarom (ἐκπύροσις) kada se zatvori krug bivanja onoga svega, nego će već i prije od sebe odbiti duše koje blude u tmini neznanja. Glagol καταλαμβάνειν javlja se također i u gnomi B 28, iz čega je razvidno da Heraklit poistovjećuje oganj s pravdom:

δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδέων τέκτονας καὶ μάρτυρας

(jer od onih mnijućih onaj najznamenitiji znade se čuvati; a zacijelo će i pravda dohvatiti laži graditelje i svjedoke)

Predvodnici misterijskih obreda (μυσταγωγοί) su graditelji laži, a misterijski posvećenici (μύσται) su svjedoci laži o onom otajstvenom koji neće izmaći pravdi. Oni su zatočeni u mnijenjima o onom svetom i ne poznaju njegovu istinu. Mudrac prozire te laži ne povodeći se za njima i čuva se nesvetog ophođenja sa svetim. Lučba ognjem suprotstavljena je noćnoj bludnji jer sklonost noći protivna danu počiva na neznanju da dan i noć jest jedno (usp. B 57).

Heraklit ne odbacuje μυστήριον kao takav, nego samo misterijsko bogoštovlje i njegove nesvete obrede, te poziva na istinsko, tj. sveto posvećenje (μύησις) u ono uistinu tajno:

σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας (B 112)

(zdravo razabirati vrsnoća [je] najveća i mudrost [je] neskrita zboriti i tvoriti po bivstvu osluhujućima)

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν (B 116)

(ljudima svima dostoji spoznati sebe i zdravo razabirati)

Ono istinito je u svojoj biti ono neskrito, ono neutajeno. Utoliko je tek zborenje i tvorenje onog neutajenog, koje se u svemu bivajućem taji, istinsko otajstvo. Ono se ne otkriva u misterijskoj objavi boga i u traženju boga u čovjeku, nego u čovjekovu sebetraženju i sebespoznaji (B 101), koja donosi mudrost (τέλειος μέντοι γενόμενος, παντ' ἔγνωκα καὶ ἐγενόμην παρ' ἐμαυτοῦ σοφός : savršen/posvećen pak postavši, sva spoznah i postah od sebe mudar, Diog. Laert. IX, 5) i na njoj zasnovano cjelovito razabiranje onoga neskritoga. Spoznati samoga sebe nije drugo nego spoznati zbor svoje duše u njegovom suzborju sa zborom samim (ὁμολογίη).

Nema nikakve dvojbe da se gnoma B 14 odnosi i na dionyske svetkovine s misterijskim obilježjima, koje su se održavale i u Ephesu. Riječ νυκτιπόλοι odnosi se na sve koji su u izrijeku nabrojani: μάγοι, βάκχηοι, λήναι i μύσται s obzirom na to da se dionyske svetkovine odvijaju noću. Spomenuti magi svećenici su dionyskog bogoštovlja. Sudionici u dionysijama imenuju se bakchima po Dionysovu nadimku Βάκχος i lenama po nadimku Λήναιος. O dionyskoj svetkovini govori i gnoma B 15:

εἰ καὶ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται· ὡύτὸς δὲ᾽Αίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναίζουσιν

(iako Dionysu povorku tvorahu i poj slavopojahu stidima, najbestidnija su počinjena; isti [je] naime Aid i Dionys, kojemu mahnitaju i svetkuju Lenaje)

λήναια je svetkovina Dionysa Lenaja, koja se je osim u Atheni održavala također i u Ioniji, gdje je bila vezana uz dozrijevanje vina u mjesecu lenaionu, a sastojala se je uz ostalo i u svečanoj falusnoj povorci (πομπή) u čast Dionysa, koja uključuje i svetkovno pjevanje falusnih pjesama. λεναίζειν je vjerojatno Heraklitova novotvorenica i znači 'svetkovati Lenaje', od imenice λήναια, odnosno λήνη. Sve su te riječi Helleni čuli u svezi s imenicom ληνός 'muljača (za tiještenje, gnječenje grožđa), koš, posuda u kojoj se gazi grožđe' (usp. Hesych. *Etym. Magn.*). Svetkovina je bila posvećena hthonskom Dionysu, a imala je i obilježja misterijskog bogoštovlja pod utjecajem eleusinskih misterija.[7] Bakchi i lene su Dionysovi štovatelji, koji sudjeluju u lenajskoj povorci nasljedujući mitske menade i satire.[8] Obredi su se odvijali noću i na otvorenom pod svjetlom baklji, uz glasnu i divlju glazbu, prodorno glasanje i zanosni ples, zbog čega se bakchi i lene u gnomi B 14 ubrajaju među noćne bludnike (νυκτιπόλοι). Odjeveni u jarčju kožu, u rukama vijući tirsom, mahnito su plesali obuzeti vinskim opojem, vjerujući da se sjedinjuju sa samim Dionysom. Heraklit, međutim, tu mahnitost razotkriva kao bestidno neznaboštvo, koje uopće ne zna tko je Dionys (B 5: οὔ τι γινώσκων θεοὺς […] οἵτινες εἰσι).

Lenaje su hthonska svetkovina jer Dionysa štuju kao hthonskoga Dionysa, to jest kao Dionysa Zagreja.[9] Sholij uz Klementov *Protreptik Hellenima* izvještava da se je u Lenajama svetkovalo Dionysovo komadanje i preporod.[10] Loza, grožđe i vino poistovjećuju se sa samim Dionysom[11] tako da se komadanje i krvarenje Dionysa nasljeduje berbom, to jest odsijecanjem grozdova s trsa, i gnječenjem grožđa iz kojeg ističe grožđani sok.[12]

U gnomi B 15 igre su riječima od odlučujućeg značenja. Sudionici u povorci pjevaju svetkovnu pjesmu ne samo Dionysu nego i spolovilima. Shodno tomu je i ono najbestidnije počinjeno ne samo Dionysu nego i spolovilima. Spolovila zaslužuju svetkovnu pjesmu ako se pri tome spozna i prizna jedinstvo života i smrti, rađanja i umiranja. αἰδοῖον je muško i žensko spolovilo, imenica od pridjeva αἰδοῖος 'stidan', imenice αἰδώς 'stid' i glagola αἰδεῖσθαι 'stidjeti se', koji nemaju smisao sramežljivosti, nego poštovanja i samozatajnosti, divljenja i skromnosti pred onim dostojnim počasti. Spolovilo se tako naziva jer se iz stida skriva, kao i zato što izaziva stid ili bestidnost. Igra riječima αἰδοίοισιν – ἀναιδέστατα ukazuje na blizinu između spolovila i bestidnosti. U misterijskom slavlju sudionike obuzima nesveta mahnitost (μαίνεσθαι, μανία) koja onečišćuje, na što ukazuje suglasje riječi μαίνεσθαι – μιαίνεσθαι (B 5). Slavljenje spolovila nije bestidno samo pod uvjetom da ono ne predstavlja samo život nego i smrt. I sama riječ αἰδοίοσιν je dvosmisle-

7 Usp. Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998., str. 173–174, 180, 312, 320.

8 Usp. Aristoph. *Lys*. 1.

9 I najstariji mit o Dionysu, prema kojem je on sin Zeusa i Semele, srodan je s mitovima o Dionysu Zagreju po tome što se i u njemu Dionys dva puta rađa. Kada je Zeus u liku orla obljubio Semelu i s njom začeo dijete, na nagovor ljubomorne Here Semela je poželjela, da bi dokazala Zeusovu ljubav, vidjeti ga u njegovu neskrivenu liku, od čega je izgorjela. Zeus je iz Semele spasio prerano rođeno dijete i sakrio ga u svoje bedro, odakle je zatim Dionys po drugi put rođen.

10 Vidi *Schol. Clem. Protr*. 3, 2.

11 Usp. Procl. *In Crat*. 108,13; *Orph. Frag*. 214, 216b–c K; *In Crat*. 109,9; *Orph. Frag*. 216a K.

12 Usp. Diod. Sic. III, 62, 6–7; *Orph. Frag*. 301 K; Corn. *De natura deorum* 30.

na: ‘spolovilima’ i ‘onom dostojnom stida’. Falosni obredi, himne falosu i uopće ono orgijastičko je bestidno ako se time ne slavi istinski Dionys. A on se ne slavi ako se ne spozna njegovo bivstvo, a to znači njegova istost s Aidom.[13] Ono najbestidnije (ἀναιδέστατα) u bestidnim obredima je odsustvo Aida u njima, što je također sadržano u riječi ἀν-αιδέσ-τατα, čuje li se u glasovima -αιδεσ- Aidovo ime. Ako se u spolnom činu zadrži odnos spram Aida, spolovila su ono dostojno slavljenja i ono što izaziva sveti stid. O onima mnogima pak, koji se bestidno naslađuju, riječ je u gnomi B 29:

θνητῶν οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα, γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοισι τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες εὐδαιμονίην

(a od smrtnika oni mnogi siti su kakono stoka, želudcem i stidima i onim najsramnijim u nama izmjerivši blagostanje)

Ono najbestidnije (ἀναιδέστατα) ono je najsramnije (αἰσχίστα): poput stoke nalaziti blagostanje života u nasladi (usp. B 4), s kojom je duši boriti se tegobnije nego s jarom (θυμός). Ime ᾽Αίδης stvoreno je prema drevnom hellenskom shvaćanju od glagola ἰδεῖν ‘vidjeti’ s α-privativum i doslovce znači ne-vidljiv (ἀ-ίδης).[14] Aid je oblast onog nevidljivog. Ono nevidljivo je u Heraklita ono nepojavno, nebjelodano, skriveno. Ako služba Dionysu ne slavi ujedno i Aida ili ono nevidljivo, slijepa je za istinu svetoga i za to tko je uistinu Dionys. Dionys i Aid se poistovjećuju kao bogovi života i smrti. Istota Aida i Dionysa skrivena je sudionicima u lenajskoj svetkovini, što se u njihovom obredu očituje kao slavljenje života nasuprot smrti. Dionysova svetkovina bestidna je ukoliko se u njoj ne slavi i Aid. Istom znanje o toj istoti dalo bi svetkovini svetost. Ta se istota iskazuje i glasovnom sličnošću božjeg imena i riječi koja imenuje Dionysov znamen: αἰδοίοισιν : ᾽Αίδες. Sličnost riječi ἀναιδέστατα : ᾽Α-ίδης kazuje pak da je porijeklo bestidnosti nevid, sljepoća bezumlja i neznanja.

Ono nevidljivo i skriveno, a to znači ono tajno, u životu onog živog ponajprije se pokazuje kao njegova smrt. Bestidno je slavljenje samo života, a ne ujedno i smrti, samo onoga što je u svjetlu otkriveno, a ne i onoga nevidljivog, koje leži skriveno u tami. Čovjekova spoznaja samoga sebe, a time i spoznaja onoga mudrog, koje nije drugo nego istina zbora, nije moguća bez spoznaje smrti kao vlastite smrti (usp. B 21). O tome je na skriven način riječ i u gnomi 32:

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα

[jedno ono mudro jedino zboriti se ne će i hoće Zeusa imenom]

Kao što ime Zeusovo samo na ograničen način odgovara onomu mudrom samom, jer iza njega stoji mitsko-bogoštovno shvaćanje onoga mudrog, gdje je Zeus poistovjećen samo sa životom (Ζηνὸς – ζῆν), a ne i sa smrću, tako se i Dionys i Aid ne dadu odijeliti, nego je Dionys i Aid isto jer je život i smrt isto:

ταὐτό γε ἑνὶ ζῶν καὶ τεθνεὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νεὸν καὶ γηραιόν. τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά [ἐστι], κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα

(ono isto jednomu [je] živeće i mrtvujuće i bdijuće i spavajuće i mlado i staro: jer ova obrnuvša se ona [su] i ona opet obrnuvša se ova)

Život i smrt obrću se (μεταπίπτειν) jedno u drugo i to ne kao suprotna stanja nečega istoga, nego kao takva suprotna koja svoje bivanje imaju u obratu drugoga suprotnog. Upravo u istoti Dionysa i Aida izlazi na vidjelo bitna razlika između Heraklita i Orphika. I Orphici su na svoj način prisvojili štovanje Dionysa. I u njih se Dionys shvaća kao vladar nevida i duša umrlih, gdje se štuje

pod imenom Zagrej.[15] Prema mitu koji su prihvatili Orphici Dionys je sin Zeusa i Persephone. Otac ga je odmah po rođenju sakrio da ljubomorna Hera ne bi doznala za njega. Na zapovijed Here Dionysa su pronašli, raskomadali i pojeli Titani. Zeus je zatim u srdžbi sažgao Titane. Među različitim inačicama završetka mita, koji govori o preporodu Dionysa, za orphički je nauk najznačajnija ona prema kojoj je od titanskog pepela i ostataka Dionysovog tijela stvoren čovjek, koji stoga u sebi ima svijetli dionyski i tamni titanski dio. Zeus je očuvano Dionysovo srce predao Demetri, iz kojega je ona ponovno oživjela Dionysa.[16] Prvorođeni i rastrgani Dionys je Dionys Zagrej.[17]

Pored eleusinskih i dionyskih misterija u kasnom 6. i ranom 5. stoljeću pr. Kr. najprije u južnoj Italiji, a zatim i drugdje, uspostavljeni su i orphički misteriji (τελεταί).[18] Ti su se orphički misteriji razvili upravo iz dionyskih misterija.[19] Štoviše, dionyski i orphički misteriji toliko su povezani da ih je vrlo teško uopće razlučiti. Smisao je orphičkih misterija u tome da čovjek nasljeduje Dionysa, to jest da umre već za života kao prirodno rođen i preporodi se u Dionysu, odnosno oslobodi se onog titanskog u sebi. Prema orphičkom učenju čovječja duša nakon smrti čovjeka ne nestaje nego nastavlja živjeti i preporađa se u novim utjelovljenjima u krugu rađanja (κύκλος τῆς γενέσεως).[20] Ali u Orphika, za razliku od Heraklita duša i tijelo se razdvajaju, i to tako da je duša onečišćena zajednicom s tijelom te je potrebno očišćenje duše od tijela (σῶμα), koje nije drugo nego grobnica i tamnica duše (σῆμα), a zemaljski je život kazna za grijehe prethodnih života.[21] Svrha je čišćenja izbavljenje iz kruga rađanja punog patnje. Čišćenju pripada i odricanje od svega onečišćujućeg što dolazi od požude tijela. Shodno tomu, u Orphika se život i smrt ne shvaćaju u njihovoj istoti kao u Heraklita, nego se vječnomu životu duše, koji prelazi iz jednoga oblika u drugi, suprotstavlja smrt onoga tjelesnog.

Tijekom orphičko-dionyskih misterija posvećenicima se je priopćavao orphički nauk kao tajna objava u vidu djelotvornih izreka, koje su trebale osigurati duši dobar prijam kod bogova i dobar usud pri ponovnom utjelovljenju.[22] Po-

13
Dionys Zagrej se u fragmentu Aischylove tragedije *Sisyph* spominje kao Aidov sin, a u fragmentu tragedije *Egipćani* poistovjećuje se s Aidom (Aesch. fr. 5; fr. 228 Sommerstein).

14
Usp. Plat. *Gorg*. 493a; *Phaed*. 81c–d, *Crat*. 403a.

15
Usp. *Hymn*. *Orph*. 53, 1; *Etym*. *Magn*. 406, 46; Suda s. Ζαγρεύς. Ime je prema staroj etimologici sastavljeno od ζα- 'vrlo', 'veoma' i ἀγρεύς 'lovac', a K. Kerényi ga dovodi u svezu sa ζωή 'život'. Vidi K. Kerényi, *Dionysos*, Stuttgart 1998., str. 64–65.

16
Usp. *Orph*. *Frag*. 36 K; Diod. Sic. III, 62, 6.

17
Prema drugim inačicama mita, Zeus je ostatke Dionysova tijela predao Apollonu, koji ih je sahranio u Delphima, gdje Dionys u vrijeme Apollonove odsutnosti uskrsava, ili ih je pak predao Rheji, koja ih ponovno oživljava. Prema mlađoj inačici mita, Zeus je od srca, koje je jedino preostalo poslije titanskog ubojstva, pripravio Semeli piće, nakon čega je ona zanijela i ponovno rodila Dionysa. Usp. Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Goldtablets*, Routledge, New York 2013., str. 76–80.

18
Usp. Plat. *Prot*. 316d; *Leg*. 870d; *Phaed*. 69c.

19
Usp. Eur. *Hipp*. 952–954; Herod. II, 81; misti i bakchi kao sudionici u dionyskim misterijima spominju se zajedno i na orphičkim pločicama iz Hipponiona oko 400. godine pr. Kr.

20
Usp. Plat. *Phaed*. 70c; Arist. *De an*. I, 5; Plat. *Leg*. 870d.

21
Usp. Plat. *Crat*. 400c; Clem. Alex. *Strom*. III, 3, 17; Arist. fr. 60.

22
Takve izreke na tzv. grobnim pločicama, koje pripadaju orphičko-dionyskim misterijima, pronađene su u grobovima u južnoj Italiji, Thessaliji, na Kreti, Crnom moru i drugdje.

→

svećeni postaje čist (καθαρός) i takav odlazi u smrt, te time zaslužuje život u nevidu u zajednici s ostalim očišćenima i s bogovima.[23] Misterijska svetkovina uključivala je očišćenje od prethodno stečene nečisti, kao i obrednu čistoću, koja se je održavala suzdržavanjem od određenih jela i spolnog općenja.[24] Moguća su bila i očišćenja od ubojstva.[25] Potreba za očišćenjem proizlazi iz uvjerenja da je čovjek uslijed svoje tjelesnosti već u osnovi onečišćen, a napose da se onečišćuje određenim djelima (μιαίνεσθαι). Takvu nečist (μίασμα), koja zahvaća i dušu i tijelo počinitelja, treba ukloniti obredom čišćenja (κάθαρσις), koji se provodi pranjem, struganjem, paljenjem ili dimljenjem. Posebna vrsta čišćenja je obredno čišćenje krvlju (αἵματος κάθαρσις), koje bi se obavljalo nakon ubojstva, odnosno zločina prolijevanja krvi, koje je uzrok onečišćenja. U svrhu čišćenja kolje se žrtvena životinja, najčešće svinja, i pušta se da njena krv teče po glavi i rukama onečišćenog. Do očišćenja ubojica se izopćuje iz zajednice i svatko tko s njime dođe u dodir i sam postaje onečišćen jer se dodirom nečist širi poput zaraze. Čišćenje krvlju ima svrhu da se krv žrtvene životinje ponudi bogovima koji traže osvetu za počinjeno ubojstvo, pa je to neka vrsta zamjene za žrtvu. Onaj tko je prolio tuđu krv mora ponovo doći u doticaj s krvlju. To je ponavljanje prolijevanja krvi, čime se ubojstvo ne potiskuje i ne zaboravlja, nego se prihvaća, a utišava se srdžba ubijenog i bogova osvetnika.

Vrlo vjerojatno i prva strofa gnome B 5 govori o obredu koji je pripadao orphičko-dionyskim misterijima. Riječ je o obredu očišćenja kao o nečem nesvetom što s istinskim očišćenjem i čistoćom nema ništa zajedničko:

καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μιαινόμενοι ὁκοῖον εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο.

(a čiste se drugom krvlju kaljajući se kao kad bi tko u blato stupivši blatom se umivao.)

Nakon navoda tih stihova Aristokrit dodaje:

μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα

(da mahnita doimao bi se ako bi ga tko od ljudi spazio da tako čini),[26]

gdje se takvo obredno čišćenje, kao i u gnomi B 15 svetkovanje Lenaja, naziva mahnitanjem, koje se razlikuje od božanskog mahnitanja Apollonove proročice Sibylle, kroz koju Apollon zagonetno znamenuje niti samo zboreći niti samo tajeći.

IV. Kikeon

Kikeon (κυκεών) je pored luka, lire i rijeke jedan od glavnih znamena zbora kao onog zajednog koje jedini ona sva. Prvi se put spominje u Homera, gdje ga u *Iliadi* Hekameda pripravlja od ječma, ribanoga kozjeg sira i pramnijskog vina za Nestora i njegove drugove (*Il*. XI, 624–641). U *Odysseji* Kirka miješa kikeon tako da uz spomenute sastojke dodaje još med i otrov (φάρμακον) da bi Odyssejeve drugove pretvorila u svinje (*Od*. X, 234–235). Kasnije Odyssej spašava svoje drugove pomoću biljke μώλυ, koju mu je otkrio Hermo (*Od*. X, 290, 316–320).

Svako misterijsko bogoštovlje ima određeni mit koji mu pripada kao njegov uzrok (αἴτιον), a također i svetu pripovijest (ἱερὸς λόγος), koja se zasniva na tom mitu. Eleusinski misteriji temelje se na mitu o Demetri i njenoj kćerki Kori, koju je oteo Aid na eleusinskim poljanama. Demetra je dugo bez uspjeha tražila Koru, a kada je od Helija saznala da joj je Aid oteo kćerku, od srdžbe je zemlji uskratila plodnost, sve dok se Kora ne vrati iz podzemlja. Zeus je zapovjedio Aidu da otpusti Koru, ali pod uvjetom da nije okusila ništa od

podzemnih plodova. Budući da je Kora u nevidu okusila nar, odlučeno je da jedan dio godine mora ostati u podzemlju u oblasti mrtvih, a drugi dio godine izlazi na zemlju, znamenujući time obrate godišnjih doba i obnovu života. Kao kraljica nevida zove se Persephona.

Kikeon je imao veoma značajnu ulogu u eleusinskim misterijima, o čemu svjedoči *Homerska himna Demetri*, koja prenosi mit o Demetri, Hadu i Kori. Kada je Demetra, tražeći svoju kćerku, dospjela na dvor eleusinskog kralja Keleja i njegove žene kraljice Metanire, Demetra je zatražila da joj se pripravi kikeon. Na svezu s misterijima upućuje osobito stih 211, u kojem se kaže da je Demetra primila kikeon poradi ustanovljenja svetoga obreda. Demetra je potom Eleusinjane poučila svojim otajstvima besmrtnoga života, uzvrativši time smrtnicima na iskazanoj gostoljubivosti.[27]

U *Homerskoj himni Demetri* kikeon se ne sastoji od vina, kao u Homera, jer je Demetra izričito odbila piti vino. Sastojci eleusinskog kikeona su ječmeno zrnje (ἄλφι, ἄλφιτον), voda (ὕδωρ) i metvica (γλήχων, βλήχων). Odatle se naziva i κυκεὼν βληχωνίας. Kao što je Kirka u Homera u kikeon dodala otrov, tako su i u eleusinskim misterijima u kikeon dodavani opojni sastojci. Ispijao se je nakon posta na vrhuncu misterijske svetkovine u telesterionu, kako bi se posvećenici pripremili za završni čin posvećenja. Ispijanje kikeona najavljuje ponovno rođenje posvećenika, kao što je u mitu njime najavljen izlazak Kore, te označava prijelaz k obnovljenom životu.

Kikeon je u Heraklita, međutim, nešto posve drugo nego u opisanom obredu (B 125):

καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος

(i taj se kikeon rastavlja ne okreće li se)

Dok je u misterijskom bogoštovlju kikeon takav znamen koji znamenuje mitski kikeon, a obredno ispijanje ponavlja i oprisućuje mitski događaj, pri čem se posvećenik poistovjećuje sa samom Demetrom, Heraklit upozorava (B 47):

μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα

(ne pogađajmo se nasumce oko onog najvećeg)

Od glagola συμβάλλειν izvedena je riječ σύμβολον. Stoga συμβάλλεσθαι tu osim pojavnoga i očitoga smisla ‘pogađati se’, ‘nagađati se’ i ‘nabacivati se’, ima također i svoj nepojavni i skriveni smisao ‘sebi subaciti, zajedno

Na pločicama iz 4. st. pr. Kr., pronađenim u Pelinni u Thessaliji, piše kako umrli, da bi stekao blagostanje u nevidu, Persephoni treba reći da ga je sam Dionys oslobodio, što znači da je za života posvećen u Dionysova otajstva. S obzirom na Heraklita osobito su značajne tablice iz 5. st. pr. Kr. pronađene u Olbiji na obali Crnog mora, koje su služile pri posvećivanju u orphičko-dionyska otajstva. Na jednoj od njih zapisano je: βίος θάνατος βίος Ζ(?) | ἀλήθεια | Ζα(γρεύς?) Ζ (?) | Διό(νυσος) (Διο(νύσωι)?) Ὀρφικοί / ‘život smrt život Z(?)’ | ‘istina’ | ‘Za(grej?) Z(?)’ | ‘Dio(nys) (Dio(nysu)?) Orphici’, na drugoj: εἰρήνη πόλεμος | ἀλήθεια ψεῦδος | Διόν(υσος) (Διον(ύσωι)?) / ‘mir rat’ | ‘istina laž’ | ‘Dion(ys) (Dion(ysu)?)’, a na trećoj: Διό(νυσος) (Διο(νύσωι)?) | ἀλήθεια | σῶμα ψυχή / ‘Dion(ys) (Dion(ysu)?) | istina | tijelo duša’.

23
Usp. Plat. *Phaed*. 69c.

24
Usp. Porph. *De abst*. IV, 16; Plut. *Demosth*. 30.

25
Usp. Hesych. s. Κοίης; Suidas s. Διοσκῷδιον.

26
Vidi Aristocrit. *Theosoph*. 68.

27
Vidi *Hom. hymn. Cer*. 473–483.

metnuti'. I Heraklit upotrebljava znamene da bi izrekao istinu. Štoviše, kikeon je jedan od glavnih znamena Heraklitovih. O toj važnosti svjedoči i Heraklitov nadimak – ὁ κυκητής 'mješač'.[28] Što znamenuje taj znamen? Bez okretanja i miješanja kikeona, koje prethodi pijenju, mješavina se raspada u svoje sastavne dijelove. Kikeon se stvara i održava u svojem bivanju samo ako se njegovi sastavni dijelovi neprestano miješaju. On se ispija odmah nakon miješanja kako se sastavni dijelovi ne bi odvojili. Kada okretanje prestane, rastavljaju se dijelovi, a kikeon nestaje. Već i samo ime, kao i igra riječima κυκεὼν : κυνούμενος, ukazuje na kružno kretanje, potječući od glagola κυκᾶν 'miješati', 'okretati'. Ono što se miješa je međusobno suprotno, ono čvrsto i ono tekuće, što zajedno u jedinstvu čini jedinstvenu mješavinu. Okretanje je uzrok tomu da se ona suprotna obrću jedna u druga. Kikeon je stoga znamen onoga bivajućega kao takvog i svijeta kao uređenog sklopa svega bivajućeg. Sve je u neprestanom kretanju, a smrt bivajućeg nastupa onda kada je njegovo kretanje sputano, spriječeno i zaustavljeno, uslijed čega napeti sklad između suprotnih u njemu nestaje tako da ono propada i iščezava. Kikeon je znamen istosti u razlici. U sjedinjenju se sastavni dijelovi ujedno i razlučuju. Kretanje kikeona je okretanje, kruženje, a nedostatak kretanja vodi do toga da se ono bivajuće prekomjerno razlučuje. U razlici prema alegorijskom znamenu misterijskog bogoštovlja, kikeon je u Heraklita takav znamen u kojem je ono znamenovano sumetnuto sa samim bivajućim. Kikeon je sam u sebi poprište sukoba cjeline reda svega bivajućeg (κόσμος). Tim preosmišljenjem eleusinskog kikeona Heraklit bogoštovnom suprotstavlja mudroljubno otajstvo.

S tom je gnomom povezana i pripovijest koju prenosi Plutarch. Pred okupljenim Ephežanima upitan kako se polis može spasiti od oskudice, Heraklit je šuteći zamiješao kikeon, ispio ga i bez riječi napustio skupštinu. Zbor bivanja pokazuje se ne samo u oglašenim i čujnim riječima nego i u vidljivim znamenima. Stoga pokazujućem kazivanju pripada i pokazujuće djelo ili kazujuća šutnja. Pri toj bezglasnoj poduci ne radi se samo o vrlini jednostavnosti i samodostatnosti.[29] Prema Themistiju, Heraklit miješanjem i ispijanjem kikeona pokazuje kako uspostaviti slogu u polisu. Da bi u polisu vladala sloga (ὁμολογίη), polis se mora pokrenuti jer nepomično mirovanje dovodi do razdora (στάσις). Sloga nastaje istom onda kada se dijelovi polisa smiješaju tako da ta mješavina proizlazi iz kretanja. Kao i kikeon i polis je mješavina. Rasap kikeona je nepokretno razdvajanje, koje rastavlja, umjesto da sjedinjuje u sukobu. Odvojenost dijelova polisa koji se ne kreću i stoje sami za sebe vodi polis u propast, a ljubeći sukob među njima je ono što ih sjedinjuje i što je spasonosno za polis.[30]

V. Proslov

Ali pored tih izričitih ukaza na misterijsko bogoštovlje u Heraklitovim gnomama već i u gnomi koja je stajala na početku Heraklitova spisa nalazimo temeljno određenje posvećenja u ono tajno, koje se suprotstavlja nesvetom misterijskom posvećenju.

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτεων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει

(a toga zbora onoga sućega uvijek nesvjesni bivaju ljudi i prije nego čuše i čuvši ono prvo. premda bo sva bivaju po zboru tom, neiskusnima sliče okušavajući se u takvim riječima i djelima kroz kakva ja provodim po bivstvu razlučujući svako i kazujući kako se drži)

Početna Heraklitova gnoma stupa na mjesto misterijskog proslova (πρόρρησις) i priprema one dostojne posvećenja za predaju svetoga zbora (παράδοσις). I u misterijskom obrednom govoru upotrebljava se riječ ἀξύνετοι. Za neposvećene se kaže da ne razabiru glas (φωνὴν ἀξύνετοι). ἀξυνέτοι su u Heraklita pak oni koji ne razabiru zbor u svima niti sabiru sva u zboru. Heraklit u toj riječi čuje svezu s riječju τὸ ξυνόν 'ono zajedno, sujedno', doslovno 'sustvo', što je drugo ime za zbor. Slijedom toga su ἀξύνετοι 'nesjedinjeni sa samim jednim'. Igra riječima τὸ ξυνόν : ξὺν νόωι iz gnome B 114 pokazuje pak da su ἀξύνετοι također oni bezumni ili oni koji su lišeni uma. U riječima ἀξύνετοι i ξυνόν nalazi se prijedlog ξύν 's, zajedno'. Slušati zbor znači ono isto zajedno s njime zboriti (ὁμολογεῖν). ἀξύνετοι su, dakle, oni koji ne slušaju i ne čuju zbor, koji su bez sluha za zbor i koji ne zbore zajedno sa zborom. U gnomi 34 Heraklit kaže:

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι

(bezumni slišivši gluhima sliče; izrijek njima svjedoči: prisustvujući odsustvuju)

U gnomi B 1 ἀπείρος znači 'neiskusan, nevješt' od glagoga πειράομαι 'iskušavati, okušavati se'. U Aristophanovim *Žabama* navode se riječi eleusinskoga svetojavitelja (ἱεροφάντης), odnosno njegov misterijski proslov na početku svetkovine, kada kor mista upozorava da onaj tko je neiskusan (ἀπείρος) u misterijskim govorima (λόγων) i tko nije čistoga uma (ἡ γνώμη μὴ καθαρεύει) nije dostojan posvećenja.[31]

I Heraklit u gnomi B 1 luči posvećene i neposvećene, ali otajstvo o kojemu je riječ u Heraklita posve je druge vrste. Oni koji se doimaju iskusnima u govorima uistinu su neiskusni jer ne čuju zbor, u kojem počiva svaki govor. Njihovo neiskustvo postaje očito kada se okušavaju u riječima kako ih Heraklit kazuje. To je znamenujuće zborenje govorom koje može čuti samo onaj tko je u dosluhu sa samim zborom, koji se kroz taj govor znamenuje. U početnoj gnomi pak Heraklit ne razlikuje samo one koji su čuli zbor (posvećene) i one koji ga još nisu čuli (neposvećene). Štoviše, on u analogiji prema eleusinskim misterijima razlikuje one koji su po prvi put čuli zbor i također su neposvećeni jer ga nisu uistinu čuli. Eleusinski su se misteriji naime sastojali od dvaju stupnjeva posvećenja, prvoga koji se je nazivao μύησις i drugoga koji se je nazivao ἐποπτεία. Onaj koji još uopće nije čuo za zbor analogno odgovara onomu koji još nije iskusio posvećenje (ἀμύητος). Onaj koji je, doduše, po prvi put čuo zbor, ali ga još nije spoznao, odgovara posvećeniku (μυστής) koji je prošao male misterije. A onaj koji je čuo i spoznao odgovara vidjeocu (ἐπόπτης), koji je prošao velike misterije. Ali dok vidjelac ima iskustvo onog tajnog u pobožnom zrenju svetinja, umsko iskustvo zbora je ὁμολογεῖν – slušanje zbora, uklapajuće pripadanje zboru i zboru odgovarajuće, znamenujuće zborenje, koje niti samo otkriva niti samo taji nego znamenuje.

U jeziku misterija ἀπείρος znači – slično kao i ἀξύνετος – neposvećen. Čak i onda kada ljudi čuju zbor, ostaju neposvećeni ako nemaju odgovarajuće iskustvo. Istom to iskustvo, koje ima karakter provjere i kušnje (πεῖρα), omogućuje istinsku spoznaju zbora. Da bi se posvećenik uistinu posvetio, mora se prethodno podvrgnuti kušnji. Sam Heraklit naznačuje to iskustvo govoreći o riječima i djelima (ἐπέα καὶ ἔργα) kroz koja provodi (διηγείται), sve pre-

28
Diog. Laert. X, 8.

29
Vidi: Plut. *De garr*. 17, 511.

30
Vidi: Themistius, *De virtute* 40.

31
Vidi Aristoph. *Ran*. 354–355.

ma bivstvu razlučujući (διαιρέων) i kazujući (φράζων). Ta zadaća sada stupa na mjesto one svetojavitelja u bogoštovnom posvećenju. U misterijskom obredu razlikovala su se tri stupnja: λεγόμενα 'govoreno', δρώμενα 'činjeno' i δεικνύμενα 'pokazivano'. λεγόμενα su bile obredne izreke, δρώμενα obredne radnje, a δεικνύμενα svetinje koje su se pokazivale posvećenicima. Glagol διηγεῖσθαι 'provoditi' cilja u Heraklita prije svega na objavu riječima, dakle na λεγόμενα. Riječ διαιρεῖν 'razlučivati' ukazuje na ono što sada stupa na mjesto bogoslužnih misterijskih radnji – δρώμενα. Riječju φράζειν 'kazivati, pokazivati' naposljetku Heraklit iskazuje ono što stupa na mjesto δεικνύμενα, svetojaviteljevog pokazivanja svetinja (ἱερά).[32]

Odvajanje neposvećenih od posvećenih nalazi se i u bogoštovnim misterijima, gdje spavajući znamenuju neposvećene, dočim probuđeni znamenuje posvećenog. Ponovno rođenje zbiva se kao buđenje (ἐγείρειν) na vrhuncu posvećenja. To je obrat iz noći u svjetlo, tj. iz smrti u život. San se pri tome javlja kao znamen smrti, kojemu se preporod pridružuje u vidu buđenja. Nasuprot tomu, Heraklit suprotnost između posvećenih i neposvećenih iskazuje u drugoj rečenici prve gnome tako što neposvećene ne uspoređuje samo sa spavajućima, nego isto tako i s budnima:

τοὺς δ' ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται

(a inim se ljudima krije što god probuđeni čine, kao i što god spavajući zaboravljaju)

Nije naime budnost izjednačena sa znanjem, niti je spavanje kao takvo uniženo do zaborava. Moguće je ne samo istinsko bdijenje nego također i istinsko spavanje, u kojem se čovjek živeći dotiče onog mrtvujućeg (usp. B 26) te mu je njegov zaborav neskriven kao što mu je i sebeskrivanje zbora neskriveno. Misterijski su posvećenici pak u svojem snu odvraćeni od onog svima zajednog u svoj vlastiti svijet (usp. B 89). Oni se ničemu ne uče, ponajmanje umu, nego samo moraju pretrpjeti osobito iskustvo i ugođaj.[33] Oni, kako kaže Plutarch, nevješto slušaju, ne prinoseći u posvećenju nikakav pokaz zbora niti vjeru.[34] Na miste se stoga zacijelo odnosi i fragment gnome B 19:

ἄπιστοι […] ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν

(nevjerni […] čuti ne umijući nit' reći)

Pri tome su najznačajniji ugođaji koji se obredima izazivaju strah, jeza i čuđenje, za kojima slijedi radost i milina.[35] O strahu koji se izaziva tajnovitim svetojaviteljevim govorom tijekom misterijskog obreda govori i gnoma B 87:

βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγωι φιλεῖ ἐπτοῆσθαι

(mlitav čovjek pri svakom se zboru voli preplašiti)

Da se ova gnoma odnosi također i na misterije, svjedoči Plutarch, koji u spisu *O licu koje se pojavljuje u krugu Mjeseca* govoreći o misterijima upotrebljava riječ πτόησις 'prepast'.[36] Riječ πτόησις odnosi se na iskustvo posvećenika na početku posvećenja, na njegovu preplašenost onime što čuje i vidi.

Misteriji su bili nedostupni onečišćenima i barbarima. Barbari su oni koji ne govore hellenskim jezikom, a u okviru misterijskog obreda posvećenici su bili dužni šutke i pokorno slušati sveti govor svetojavitelja. Heraklit se takvom shvaćanju barbarstva suprotstavlja u gnomi B 107:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων

(slabi [su] svjedoci ljudima oči i uši barbarske duše imaju li)

Barbarstvo se ne sastoji tek u nepoznavanju hellenskoga jezika i nerazumijevanju onoga što se hellenskim jezikom izriče nego, prije svega, u bezumnosti duše koja nije u stanju čuti i spoznati zbor. Barbarska je duša uistinu slijepa i gluha jer je lišena uma. Nikakav sveti govor ne može posvetiti čovjeka koji ostaje gluh za ono jedno jedino mudro, koje prethodi svakom govoru. Samo ona duša koja umom čuje zbor, istinski razabire i ono što se može čuti i vidjeti svjedočanstvom sluha i vida.

VI. Život i smrt

Istom sada postaje jasno da je misterijsko posvećenje nesveto zato što ne poznaje istinu onog svetog (τὸ ἱερόν). Ono sveto je ono mudro (τὸ σοφόν). Od svih bivajućih u sebe se ustežuće (usp. B 108) i u svim bivajućima sebe tajeće (usp. B 123) ono mudro je ono uistinu tajno. Istinsko posvećenje je odvraćanje od rasutoga mnoštva i obraćanje onomu jednom jedinom mudrom, istini zbora. Kao ono zajedno zbor je zakon jedinstva i istote suprotnih. Odnos suprotnosti pokazuje se u posvećenju prije svega kao suprotnost života i smrti. Na toj suprotnosti pokazuje se i razlika između mudrosti i misterijskog obrednog bogoštovlja. Misteriji su prividno posvećenje u tajnu života i smrti, u kojem posvećenik putem obreda nastoji spoznati smrt i pripraviti se za nju, to jest za preporod duše i njeno daljnje utjelovljenje, po uzoru na Koru i Dionysa. Ono središnje takvog posvećenja preporod je čovjeka na osnovi uvida u besmrtni život duše. Taj se život razumije kao život poslije smrti, osobna besmrtnost, izbavljenje od patnje, pobjeda nad smrću, ispunjenje obećanog blaženstva, nastavak svetkovine u onostranosti. U suprotnosti prema tome Heraklitov uvid u jedinstvo života i smrti posve je druge vrste. U gnomi B 27 Heraklit kaže:

ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν

(ljude čeka umrijevše ono što ne slute niti predmnijevaju)

Ono što duša u smrti iskušava čovjeku je tako neočekivano da nadilazi sve predočivo. Kao ono skriveno smrt je čovjeku ono neslućeno. Čovjek ju ne može shvatiti samo tako da o njoj razmišlja i njeguje mnijenja. Tako mu smrt ostaje nedosežna i neistraživa. Ali i u krajnjoj skrivenosti ima svjetla, jer smrt nije nešto što dolazi tek nakon života, nego je ona već u životu skriveno prisutna kao što je i život prisutan u smrti (usp. B 15, B 60, B 88).[37]

Gnoma B 18 nadovezuje se neposredno na spomenutu gnomu:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον

(ako ne sluti ono neslućeno neće iznaći neisljedivo suće i neprohodno)

Onom neslućenom (ἀνέλπιστον) odgovara njegova slutnja (ἔλπεται), koja se odriče poznatog puta i upušta se u ono besputno (ἄπορον), kako bi u njemu našla put (πορεύεσθαι). Jedino ona može otkrivati ono skriveno, i to tako da ga čuva u njegovoj skrivenosti, koja nerazdvojno pripada neskrivenosti.

32
Usp. Edmund Pfleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, De Gruyter, Berlin 1886.; Christina Schefer, »'Nur für Eingeweihte!' Heraklit und die Mysterien (Zu Fragment B1)«, *Antike und Abendland* 46 (2000), str. 46–75.

33
Usp. Arist. fr. 15 Rose.

34
Usp. Plut. *De defect. orac.* 22.

35
Usp. Plut. *De profect. in virt.* 10; Themistius, *Or.* 20, 235.

36
Plut. *De facie in orbe lun.* 943c–d

37
Vidi. I. Mikecin, *Heraklit*, str. 130–131.

Slutnja stoji u sredini između beznadnog odricanja od onog neslućenog i bestidnog nepoštivanja onog skrivenog. Ona nije očekivanje budućeg, nego susret s onim neslućenim. Taj susret sa smrću iziskuje upuštanje u ono skriveno samoga života.[38]

Besmrtnost se ne nalazi u životu nakon smrti, nego u jedinstvu života i smrti, i to ne samo u životu nego na suprotan način i u smrti (B 62, B 77):

ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον

(živimo njihovu smrt a mrtvujemo njihov život)

ζῶμεν ἡμεῖς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζωόυσιν ἐκείναι τὸν ἡμέτερον θάνατον

(živimo mi njihovu smrt i žive one našu smrt)

ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι· ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δ' ἐκείνων βίον τεθνεῶτες

(nesmrtni smrtni smrtni nesmrtni, živeći onih smrt, onih pak život mrtvujući)

U navedenim gnomama riječ je među inim i o odnosu čovjeka i njegove vlastite duše, koji misterijskom bogoštovlju ostaje nepovratno skriven. Čovjek živi smrt duše, a duša živi smrt čovjeka. Živeći smrt duše čovjek mrtvuje život duše. Život čovjeka je smrt duše, a smrt čovjeka je život duše. Jedno se prevraća u drugo. To jedinstvo života i smrti jasno se iskazuje u obratima ognja. Smrt jednoga obrata rođenje je i život drugoga. Svaka pojedina duša je ognjena, sazdana od ognja, a sam oganj je duša svega. Kao što je smrt ognju vodom roditi se, tako je i smrt duši roditi se kao čovjek (usp. B 36). Budući po sebi ognjena, duša je ono najnetvarnije, koje se otjelovljuje prolazeći svoje obrate, silazeći k vodi, uzduhu i zemlji. Čovjek kao otjelovljena duša ima u sebi zemlju, uzduh, vodu i oganj. Duša kao ono ognjeno stalno otežava kroz ono vodeno u sebi, postajući sve vlažnijom, otjelovljuje se te napokon postaje vidljiva u čvrstom tijelu, a obratno ono tjelesno se isparava do duševnog (B 12). Već se i samim otjelovljenjem do neke mjere gasi oganj duše. No duša čovjeka može bivati sve vlažnijom uslijed svojega bezumlja. Utoliko otjelovljena duša mrtvuje sahranjena u živome čovjeku. Sebe samu iz svoje netjelesnosti otjelovljujuća duša umire padajući u rođenje čovjeka. Kada čovjek živi, njegova je duša u njemu sahranjena. Kada pak čovjek umre, živi njegova duša oslobođena od tijela nikada ne prestajući biti tvarna. Napustivši vidljivo tijelo duša prebiva u nevidu (B 98). Odumrlo ljudsko tijelo je bezvrijedno jer više nije produševljeno i treba ga baciti prije nego izmet (B 96).

Ono što se običava zvati smrću uistinu je prijelaz u smrtovanje, koje je isto što i življenje, samo na suprotan način. Duša ne živi vječno netaknuta smrću, nije besmrtna, nego je upravo u svojoj ne-smrtnosti usmrtiva. Život i smrt nisu puko suprotstavljeni. Duša mrtvuje živeći u nevidu, a živi mrtvujući u čovjeku. Ono živo ne nastavlja živjeti u smrti, nego umrijevši smrtuje. Smrtovanje nije samo drugi oblik življenja, nego je život i smrt u svojoj suprotnosti isto.

Ali duša se čovječja može preporoditi u živome čovjeku i time začeti istinski život čovjeka. U tome je pravi smisao posvećenja. Tada ona i prije smrti čovjeka obesmrćuje svoju usmrćenost uzrokovanu otjelovljenjem. Jedini način da se duša u čovjeku preporodi jest da se u njenom zboru rodi um kojim zbori ono mudro. Što je duša umnija, to se više duša približava ognju, a time je i sve suša. Najsuša duša je najmudrija i najvrsnija (B 118). Nije dakle sudba svake duša jednaka:

μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι

(smrtni bo usudi veći veće sudbe stječu)

Duša ima sudbu ovisno o tome kakav joj je smrtni usud, kako živi životom čovjeka. Suha i mudra duša smrću čovjeka postaje čuvaricom živih i mrtvih (B 63). Iz najvrsnijih umrlih rađaju se nesmrtnici. To su najveće sudbe smrtnih usuda. Osobito je časna smrt u ratu (B 24). Najveću sudbu stječe onaj koji je proživio život istinski ratujući, a to znači koji je spoznao da je zbor rat te da je rat otac i kralj svega (B 53). Preporod duše u kojem se rađa njena vrlina protivan je želji za rađanjem koja ne poštuje smrt i umiranje te samo radi obesmrćenja u tjelesnom porodu rađa nastavljajući krug nužnosti (B 20):

γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ᾽ ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι

(rođeni živjeti žele i smrtne usude imati, a još više počinuti, i djecu ostavljaju da se smrtni usudi rode)

Rođenjem ljudi rađaju se smrtni usudi (μόρους γενέσθαι). Nasuprot tomu, oni najvrsniji teže onomu jednom jedinom i vječnoj slavi smrtnika (B 29).

Vlažnost duše je smanjenje njene ognjenosti. Život duše je neprestano paljenje i gašenje njenog ognja. Što je čistiji njen oganj, to je duša savršenija, umnija i vrsnija. Samo suha duša može doista slušati i čuti zborenje samoga zbora. Čovjek se samo zborom svoje duše zajedništvujući sa zborom samim može uzdići do uma. Vlažnost duše je naprotiv povećanje bezumlja u njoj. Ipak, duše su sklone onomu vlažnom (B 77) jer se na taj način odmaraju od svojega napornog premetanja, kao što je i samo rođenje čovjeka zastoj i odmor u neprestanom kretanju duše (B 84a).

Povrh toga, u vidokrugu misterija smjena gladi (λιμός) ili oskudice (χρησμοσύνη) i sitosti (κόρος), predstavljena Persephoninim silaskom u nevid i izlaskom iz njega, ograničena je samo na mijenu godišnjih doba i krug rađanja ljudskoga života, a za Heraklita to su ponajprije dva doba uređenog sklopa svega bivajućeg (B 67), jedno u kojem se red kreće od ognja k zemlji i drugo u kojem se kreće od zemlje k ognju (B 36, B 76), kao odmjereno gašenje i paljenje duše svega kao vječnoga ognja (B 30), jedan te isti put dolje i gore (B 60).

VII. Neutaja tajne

Heraklitov λόγος nije ni puko ljudski govor ni božji govor, nego je onkraj toga razlikovanja objava zbora samoga. U njemu je prisutna tajna istine. U suprotnosti prema onome govorenom u obrednom misterijskom posvećenju (λεγόμενα), tj. prema svetoj riječi (ἱερὸς λόγος), koja podliježe zabrani obznane (ἀπόρρητον), to znači zabrani da bude izgovorena (ἐκλέγειν), Heraklitova riječ sama od sebe izmiče razumijevanju onih neposvećenih, onih naime koji nisu posvećeni u ono mudro.

Kao što je osobno ime najvišeg misterijskog svećenika zamijenjeno naslovom svetojavitelj, objavitelj svetinja (ἱεροφάντης), koje on otada nosi sve do svoje smrti, tako se i Heraklit, još više od toga, kao objavitelj zbora samozatajno povlači pred zborom, kao što opominje u gnomi B 50:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι

(ne mene nego zbor slušajućima istozboriti mudro je: jedno sva jest)

Isključenje neposvećenih obilježava upravo temeljno držanje voditelja misterijskog obreda, koji drži u tajnosti svetu riječ. Misterijima je svojstvena tajno-

38
Ibid.

vitost kojom su oni obavijeni. Tajno je prije svega bogoštovlje i obred, sadržaj uputnih izreka, uprizorenja i svetinje.[39] Heraklitov zbor tajan je u drugom smislu. Kao uistinu sveti zbor, jer odgovara svetosti uvijek jesućega zbora, on izmiče onima koji su bezumni. Oni neposvećeni dijelom ga uopće ne shvaćaju, a dijelom ga skrnave i zlorabe. Da bi se tomu umaklo, on se njima mora zatajiti. O nužnosti tajenja znanja Heraklit zbori u gnomi B 86:

ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθεα κρύπτειν ἀπιστίηι ἀγαθόν· ἀπιστίηι γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι

(no te znanja dubine tajiti [je] nevjeri dobro, jer nevjeri umiču da ne budu saznate)

Otajstvene dubine znanja treba tajiti nevjeri, koja nije u stanju primiti ga. Vjera je potrebna da bi se steklo znanje istine zbora. Istovremeno, to znanje treba tajiti nepovjerenjem prema onima koji nisu njega dostojni. Time to znanje umiče nevjeri, koja bi ga mogla samo prividno steći, a zapravo ga ne saznaje, nego oskvrnjuje njegovu tajnu.

Predavanju zbora posvećenima pak pripada i tajenje kroz gnomsko kazivanje. U misterijskom bogoštovlju neposvećeni se isključuju zagonetnim izrekama, govorom koji se sastoji u tajnovitim nagovještajima. Heraklitovo kazivanje pak niti samo taji niti samo otkriva, nego daje znamene (B 93). Ono tajno je slijedom toga ne samo ono što se mora skrivati, nego ponajprije ono što se u otkrivanju taji, ono sebeskrivajuće. Samo onaj govor koji tajeći odgovara tajni zbora može zboriti i tvoriti njegovu neskrivenost.

Heraklit prokazuje misterijsko neznaboštvo mudrošću, koja spoznaje istinu onog božanskog. Prividno posvećenje, lišeno uvida u jedinstvo i istost života i smrti, razotkriva se u svojoj neistini istom iz mudroljubnog posvećenja u ono mudro kao istinu zbora. Svrha toga uistinu svetog posvećenja otajstvo je umskoga sjedinjenja s onim jednim jedinim mudrim i mudrost kao najveća vrsnoća.

Igor Mikecin

Heraklit und die Mysterienkulte

Zusammenfassung

Unter den Gnomen Heraklits, in denen der Tadel gegenüber verschiedenen Formen der damaligen hellenischen Götterverehrung, bzw. der Ausübung von kultischen Handlungen vorgebracht wird, heben sich diejenigen hervor, die sich auf die Mysterienriten und die Mysterienkulte beziehen. Darunter werden bei Heraklit einerseits die eleusinischen und dionysischen, bzw. orphisch-dionysischen Mysterien verstanden, und andererseits gewisse Elemente des Mysterienkultes in der Verehrung des chthonischen Dionysos, was in den Gnomen über das lenäische Fest und über die Lenen und Bakchen als Teilnehmer an diesem Fest zum Ausdruck kommt. Hinter Heraklits Angriff gegen Mysterienkulte verbirgt sich eigentlich die Auseinandersetzung mit den Orphikern, die ihre Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mit dem Mythos von Dionysos Zagreus oder dem chthonischen Dionysos in Verbindung setzen. Im Gegensatz zur orphischen Überwindung des Todes durch das unsterbliche Leben der Seele und die Trennung von Seele und Leib, wird bei Heraklit die Einsicht in die Selbigkeit und Einheit von Leben und Tod gewonnen, sowie in die sterbliche Unsterblichkeit der sich selbst einverleibenden Seele. Der unheiligen und scheinbaren Einweihung der kultischen Mysterien setzt Heraklit die wahre Einweihung in das Geheimnis des Weisen entgegen, die in der Selbsterkenntnis als der Homologie zwischen dem Logos der menschlichen Seele und dem immer seienden Logos selbst besteht.

Schlüsselwörter

Heraklit, Mysterien, Orphiker, Dionysos, Logos, Leben, Tod, Seele

39
Usp. Diodor III, 61.