



DOI: <https://doi.org/10.4312/keria.21.1.31-44>

Blaž Božič

Dionizova smrt in etični dualizem: nekaj misli o Olimpiodorjevi antropogoniji in neoplatonističnih opisih manihejskega kozmosa

OLIMPIODOR V KONTEKSTU POZNOANTIČNIH VIROV O DIONIZOVI SMRTI

Olimpiodorjev komentar k Platonovem Fajdonu sodi med najpomembnejše antične komentarje k Platonovem besedilu. V obravnavanem pasusu (*In Phaed.* 1.3.3.–14)¹ Olimpiodor s pomočjo zglada iz mitološke tradicije razloži Sokratov argument proti samomoru. Gre za v neoplatonističnih filozofskih šolah ustaljeno prakso ekspliciranja oz. ponazoritve nekega filozofskega argumenta z epizodo iz mitološke tradicije. V svoji ponazoritvi Olimpiodor navede teogonijo, za katero pravi, da je del »[tradicije] po Orfeju« (παρὰ τῷ Ὀρφεῖ). V tej teogoniji je kozmos razdeljen na štiri dobe oz. vladavine (βασιλείαι), ki sledijo druga drugi (Uranova, Kronosova, Zevsova in Dionizova); Dionizova doba se zaključi z njegovo smrtjo, ki jo zakrivijo Titani, temu pa sledi nastanek človeškega rodu (antropogonija) iz pepela Titanov, ki jih pokonča Zevs. Ta antropogonija je osrednji element Olimpiodorjeve ponazoritve Sokratovega argumenta. V središču mojega zanimanja v tem prispevku je ravno ta antropogonija – nastanek človeštva iz pepela pokončanih Titanov – in njena alegorična interpretacija.

¹ Pasus je kot fr. 220 vključen tudi v Kernovo zbirko *Orficorum fragmenta* iz leta 1922, ki velja za standardno izdajo orfičnih pričevanj in fragmentov; kljub temu je treba omeniti še novo kritično izdajo Bernabé, *Poetae Epici Graeci* (2004).

Pausus sodi v korpus poznoantičnih virov, ki omenjajo Dionizovo smrt z razkosanjem (*sparagmós*).² Olimpiodorjeva interpretacija v tem kontekstu zavzema pomembno mesto, saj ponuja edinstveno etizirajočo interpretacijo Dionizove smrti. Kolikor je znano, je Olimpiodorjev opis edini, ki eksplicitno poveže epizodo o Dionizovem uboju z antropogonijo iz pepela Titanov. Obravnava tega pasusa v kontekstu ostalih virov o tej mitološki epizodi odpira predvsem dvojne tesno prepletenih vprašanj. Prvo se tiče Olimpiodorjeve razlage, iz katere so nekateri raziskovalci logično izpeljali idejo o dualistični naravi človeka in nadalje element izvirnega greha, dve ideji, pri katerih naj bi šlo za osrednje religiološke gradnike orfizma.³ S tem pa je tesno prepleteno vprašanje inovacije v uporabi mita pri Olimpiodorju.

V novejšem času mnogi raziskovalci zavzemajo radikalno skeptična stališča do interpretacije »orfizma« kot enotne, kodificirane vere ali verskega gibanja s podobnimi teološkimi elementi in teološkim jedrom kot v krščanstvu (soteriološki tip religije, osrednji lik odrešenika, element očiščevanja, osrednji pomen eshatoloških tem).⁴ Čeprav je ta sistematična skepsa izpostavila številne šibkosti v interpretacijah zgodnjih raziskovalcev orfizma, je »Olimpiodorjeva antropogonija« po mojem mnenju eden od virov, kjer je interpretacija »skeptične struje«, namreč to, da gre pri Olimpiodorju za izvirno, samo njemu lastno razlago te epizode, v nekaterih ozirih ravno tako popreproščena. V svojem prispevku bom izpostavil pasus, ki iz katerega gre morda razbrati prav tako etizirajočo interpretacijo Dionizove smrti; gre za mesto 5.4–9 spisa *Tractatus de placitis Manichaeorum* Aleksandra iz Likopolisa,⁵ ki bi lahko

- 2 *Sparagmos* (σπαράγμος) označuje Dionizovo smrt v enem od dveh izročil o tem božanstvu (gl. tudi op. 5). Temelj pričujoče razprave je razumevanje *sparagmosa* kot mitema. *Mitem* v duhu strukturalističnih interpretacij mita (po analogiji z lingvističnim terminom *morfem*) razumem kot enoto oz. gradnik znotraj mitološke naracije (sistema): pri *mitemu* gre za element zgodbe, ki je pomenonosni in ki se lahko ponovi tudi v drugih naracijah (sistemih). Tako takšna smrt doleti številne mitološke like – npr. Orfeja, Penteja, Hipasa v epizodi o Miniadah – Dionizova smrt pa je edinstvena v tem, da jo je možno razumeti kot uboj božanstva (*deicid*). Podobno usodo doživi tudi egipčanski bog Oziris, ki je bil zato v »grški interpretaciji« (*interpretatio Graeca*) enačen z Dionizom.
- 3 Takoj na začetku je treba izpostaviti, da je raba termina »orfizem« problematična. Osrednji problem se tiče vprašanja, kakšen je bil ustroj te religije: ali je šlo za enotno versko gibanje z dogmatičnim in kodificiranim teološkim jedrom, ali za različna, med seboj ohlapno povezana verovanja, ki jih med seboj družil zgolj lik Orfeja, ne pa tudi teološki elementi. V celotnem prispevku vendarle uporabljam pojem »orfizem«, čeprav se dobro zavedam problematike in nanjo na relevantnih mestih opozarjam. Na tem mestu opozarjam tudi na rabo pojma »krščanstvo«. Zelo pomembno je namreč poudariti, da v času pozne antike, v katerega se umeščajo obravnavani teksti, številne teološke doktrine še niso bile vzpostavljene, in da krščanstva v tem zgodnjem obdobju ne bi bilo ustrezno dojemati kot enotno in kodificirano religijo. Tako kot je pozna antika čas postopne prevlade krščanstva, gre hkrati za obdobje burnih notranjih teoloških bojev.
- 4 Kritični pristop, ki je opozoril na interpretativne zagate v obravnavi t. i. zlatih lističev – ti so bili najdeni ob koncu 19. stoletja in predstavljajo enega redkih primarnih virov za orfizem – se je uveljavil predvsem z delom Ivana M. Linfortha, *The Arts of Orpheus* (1941), v novejšem času morda najbolj izstopa Edmonds, »Tearing Apart the Zagreus Myth«. Kritiki zgodnjim raziskovalcem orfizma (Domenico Comparetti, zlasti s poročili o najdbah v reviji *Notizie degli Scavi*; Erwin Rohde, Jane Ellen Harrison) pogosto očitajo retrogradne interpretacije oz. projekcije krščanskih elementov v predkrščanska verovanja.
- 5 O Aleksandru iz Likopolisa sicer ni veliko znanega. Njegov *floruit* je verjetno treba postaviti v zgodnje 4. stoletje, saj v svojem delu omeni, da je znanje o manihejcih črpal iz osebnega

kazalo na to, da takšna – dualistična, etizirajoča – interpretacija le ni zgolj Olimpiodorjeva izvirna iznajdba, ampak del neke širše slike, morda splošne interpretativne dejavnosti, ki je bila razširjena v neoplatonističnih filozofskih krogih. Takoj na začetku pa je treba izpostaviti, da je sicer vsak poskus dokazovanja historičnega razmerja, namreč, da bi oba avtorja črpala iz iste, starejše interpretativne (orfične) tradicije, neustrezen. Tako kot vsakršno povezovanje virov o Dionizovi smrti, ki so raztreseni po prostoru in času, v enotno sliko, in induktivno konstruiranje »izvirnega pomena« tega mitema, je tudi to v najboljšem primeru »cherry picking« in shematiziranje,⁶ vendar pa še zdaleč pa ni nujno, da gre – in to je bistveni poudarek tega prispevka – pri vsakršnem razumevanju orfizma v okvirih soteriološke, dualistične in očiščevalne religije, kjer pomembno vlogo igra religiološki element izvirnega greha, avtomatično za retrogradno interpretacijo na podlagi krščanstva oz. za projekcije krščanskih elementov na ta verski sistem, kar je očitek, ki ga je mogoče – včasih eksplicitno, včasih implicitno – razbrati iz mnogih novejših raziskav.

Prispevek je zgrajen dvodelno: v prvem se osredotočam na Olimpiodorjevo antropogonijo in skušam pokazati, da element izvirnega greha/dedne krivde, ki so ga nekateri raziskovalci logično izpeljali iz njegove razlage te epizode, moč razumeti tudi v okvirih grškega religioznega obzorja. Pri tem na nobenem mestu ne skušam trditi, da je bilo to nujno nekaj izključno »orfiškega«, da pa je bilo to vseeno možno, in da za takšno razumevanje ni potrebno izhajati iz neke retrogradne interpretacije na podlagi krščanskih verskih predstav. V drugem se dotikam vprašanja inovacije in izpostavljam odlomek, ki morda kaže na to, da Olimpiodor v svoji etizirajoči interpretaciji ni bil osamljen, ampak, da je njegovo razumevanje zgodbe o Dionizovi smrti del neke širše interpretativne dejavnosti.

IZVIRNI GREH IN DEDNA KRIVDA: RETROGRADNA INTERPRETACIJA?

Smrt Dioniza in Zevsovo maščevanje nad Titani, ki so jo zagrešili, je del t. i. kretskega izročila mita.⁷ Dioniz je v tej tradiciji sin Zevsa in boginje podzemlja

poznanstva z Manijevimi znanci (ἀπὸ τῶν γυνωρίμων τοῦ ἀνδρός, *Tract.* 2.15). Verjetno je bil iz mesta Likopolis (današnji Egipt), vendar ni konsenza o tem, ali je bil kristjan: Fotij (*Cont. Man.* 1.11) navaja, da je bil v Likopolisu škof, medtem ko je patrolog Bardenhewer, *Patrologie*, 234, menil, da je bil pogan in platonik. Vsekakor je bil seznanjen tako s platonistično filozofijo kot s krščansko teologijo. Možno je tudi, da je bil spreobrnjenec iz manihejstva v krščanstvo, tako kot Avguštin, ki je proti manihejcem spisal razpravo.

- 6 Prispevek izhaja iz mojega magistrskega dela *Raztrgati boga: podobe Dionizove smrti v poznoantičnih virih* (Oddelek za klasično filologijo Univerze v Ljubljani, 2018), kjer sem natančneje obravnaval večje število teh virov in prišel do takšnega zaključka.
- 7 O bogu Dionizu obstajata dve glavni izročili. Kretskega izročila nam je poznano iz številnih virov, in čeprav gre verjetno za precej starodavno mitsko naracijo, najstarejše eksplicitne navedave nanjo niso starejše od helenističnega obdobja. Najstarejši vir je Evforion, ki ga citira Filodem (*De pietate*, P. Hercul. 247 III 1 ss. = fr. 59 I Bernabé; P. Hercul. 1088 XI 14 ss. = fr. 59 II Bernabé; prim. Call. pri schol. *Lycophr. Alex.* 207. Viri za *sparagmos* so zbrani v OF 209–12, poglavitni poznejši vir je Diod. *Bibl.* 3.62.

Perzefone, njegova smrt pa je posledica Herinega ljubosumja in spletke. Ta nadenj pošlje Titane, ki ga razkosajo in pojedjo. Ko za njegovo smrt izvede Zevs, Titane iz maščevanja pokonča s strelami, vendar šele potem, ko so razkosanega Dioniza že požrli. Nedotaknjeno je ostalo zgolj njegovo srce, ki ga je v različnih inačicah rešila Rea, Atena ali Demetra. Naracija se zaključi s ponovnim rojstvom Dioniza: oče Zevs si nedotaknjeno sinovo srce všije v stegno in iz njega zraste novi (drugi) Dioniz, ki je bil sčasoma – v precej mlajših obdobjih antike – pripoznan za poseben aspekt božanstva in imenovan drugi Dioniz ali Zagrevs.

Iz tega mitološkega okvira izhaja Olimpiodor na obravnavanem mestu (*In Phaed.* 1.3.3–14):

παρὰ τῷ Ὀρφεὶ τέσσαρες βασιλείαι παραδίδονται. πρώτη μὲν ἡ τοῦ Οὐρανοῦ, ἦν ὁ Κρόνος διεδέξατο ἔκτεμῶν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρός· μετὰ δὲ τὸν Κρόνον ὁ Ζεὺς ἐβασίλευσεν καταταρταρώσας τὸν πατέρα· εἶτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασὶ κατὰ ἐπιβουλήν τῆς Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. οὐ δεῖ οὖν ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτούς, οὐχ ὅτι, ὡς δοκεῖ λέγειν ἡ λέξις, διότι ἐν τινι δεσμῷ ἔσμεν τῷ σώματι (τοῦτο γὰρ δηλὸν ἐστὶ, καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόρρητον ἔλεγεν), ἀλλ' ὅτι οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτούς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἔσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκαίμεθα γευσασμένων τῶν σαρκῶν τούτου. (*In Phaed.* 1.3.3–14 = OF 220)

Izročilo po Orfeju govori o štirih vladavinah: Prva je vladavina Urana, ki jo je prevzel Kronos tako, da je odrezal očetovo spolovilo. Po Kronosu je zavladal Zevs s tem, da je očeta vrgel v Tartar. Zevs je potem nasledil Dioniz, za katerega pravijo, da so ga po Herini spletki razkosali in pojedli <db. okusili njegovo meso> Titani, ki so bili ob njem. Zevs se je zaradi tega razsrdil in jih pokončal s strelami. Pravijo, da so se saje dima, ki se je dvigal iz njih, sprijele – iz tega pa izhaja snov, iz katere so nastali ljudje. Zaradi tega ne smemo storiti samomora. Ne zato, ker bi bili, kakor se zdi, da je rečeno v tem govoru (sc. v Fajdonu), v nekakšnih okovih svojega telesa (to je namreč jasno, in on [sc. Sokrat] tega ne bi označil za uganko), ampak zato, ker naše telo vsebuje dionizično. Če smo res nastali iz sprijete pare Titanov, ki so okusili Dionizovo meso, smo namreč del njega.

Olimpiodor se na začetku sklicuje na orfiško izročilo teogonij, ki se jih v raziskavah identificira v različnem številu.⁸ Te teogonije sicer niso izpričane celovito, kakor je npr. izpričana Heziodova, ampak so v veliki meri rekonstrukcije, vzpostavljene na podlagi številnih raztresenih drobcev informacij in najrazličnejših tipov virov. Njihova končna podoba je v veliki meri odvisna od interpretacije.⁹ Prav tako ni nujno, da je šlo pri teh teogonijah za enovite religiozne

8 López-Ruiz, *When the Gods Were Born*, 134, West, *The Orphic Poems*.

9 West (ibid.) npr. rekonstruirala štiri glavne teogonije: evdemijsko, protogonsko, rapsodsko in hieronimsko orfiško teogonijo in za njih predpostavlja, da so bile podobne heziodskemu tipu

naracije, temveč gre lahko za zbir različnih zgodb, ki niso bile kodificirane v enotno obliko kot pri Heziodu.

Naracija o Dionizovi smrti pa je vsebovana v rapsodski in evdemijski teogoniji, ki sta v tem oziru najbrž (morda v posrednem smislu) podlagi Olimpiorjevemu opisu. Posebnost Olimpiorjevega opisa je, da je teogoniji na koncu dodana še antropogonija, torej da iz prahu, ki je ostal za pobitimi Titani, nastane človeški rod. Bistveni poudarek Olimpiorjeve interpretacije je v tem, da vsak posameznik, pripadnik človeškega rodu, nosi v sebi nekaj dionizičnega, neki božanski element (kar logično sledi iz dejstva, da je človeški rod ustvarjen iz teles Titanov, Titani pa so prej užili Dionizovo meso). Olimpior s tem argumentom o božanskem elementu v človeškem telesu razloži, zakaj je človeku prepovedano storiti samomor.¹⁰ Navedena antropogonija je bila po drugi strani za mnoge zgodnje raziskovalce indic, da je v orfičnih verovanjih obstajal tudi koncept nekakšnega izvirnega greha: človek naj bi – tako kot nosi v sebi božanski, dionizični element – v sebi nosil tudi titanski element: greh, ki so ga Titani zagrešili z ubojem boga Dioniza. Takšna interpretacija antropogonije je mnogim raziskovalcem nudila prikladen okvir, znotraj katerega so lahko razlagali enigmatična besedila zlatih lističev z navodili za umrle (nem. *Totenpässe*).¹¹ V orfiških virih je namreč pogosto omenjeno »očiščenje« (κάθαρσις / καθαρμός), ki naj bi bilo po nekaterih interpretacijah »očiščenje« greha Titanov, ki se je prenesel na človeški rod zato, ker je nastal iz njihovih posmrtnih ostankov, pepela.

Zdi se, da je na tem mestu kritika, ki jo glede takšne interpretacije antropogonije v navedenih člankih izpostavlja Edmonds, opirajoč se na iztočnice, ki jih je podal že Linforth v svojem delu *The Arts of Orpheus*, do določene mere – predvsem v metodološkem smislu – upravičena. Edmonds v svojem branju Olimpiorjevega komentarja sicer zavzema radikalno pozicijo: trdi, da vsakršno branje Olimpiorja, na podlagi katerega bi orfičnim verovanjem pripisali obstoj nekakšne »osrednje dogme« izvirnega greha, pomeni anahronistično pripisovanje okvirov nekega drugega tipa religije, ki je interpretom bolj poznan (krščanstva), na neki nepoznan religiozni sistem (če je o sistemu sploh možno govoriti). S to kritiko se je po mojem mnenju treba strinjati predvsem v metodološkem oziru. Po drugi strani se mi zdi sodba, da gre pri vsakršni interpretaciji antropogonije v okvirih človeške titanske, grešne narave nujno za projekcijo krščanskih kategorij na predkrščansko religijo, v določeni meri popreproščena. »Izvirni greh«, kakor ga lahko razumemo/izpeljemo iz epizode o nastanku človeka iz Titanov, je namreč moč razložiti tudi v okvirih grškega religioznega sveta, katerega del so orfiški kulturi bili, sploh pa

teogonije: šlo naj bi za enovite in narativno dodelane zgodbe, ki pa so hkrati predstavljale religiozno jedro orfičnega kulta. Treba je opozoriti na določeno zadržanost do kakršnih koli izsledkov, ki jo terja spekulativna narava teh rekonstrukcij.

10 οὐ δεῖ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος (Olimp., *In Phaed.* 1.3,10–11).

11 Prim. tabelo A pri Zuntz, *Persephone*, 303 (=OF 32d).

z upoštevanjem dejstva, da je v helenizmu prišlo do korenite transformacije le-tega in do številnih vplivov adstratnih religioznih sistemov.

Sam menim, da je razumevanje Dionizovega uboja v omenjenih okvirih možno brez vpeljave krščanskega razumevanja izvirnega greha. To seveda ne izključuje določene tipološke podobnosti med obema principoma, ki niso nujno v genealoškem razmerju. Podobnost so prepoznavali mnogi zgodnji raziskovalci orfizma,¹² ki so v orfizmu mnogokrat videli predhodnika krščanstva, a – kot rečeno – o nekaterih podobnostih pričajo že antične primerjave.¹³

V različnih časovnih in krajevnih plasteh grške religije je namreč obstajal soroden, a ne identičen koncept: gre za koncept omadeževanja (μίασμα) in ritualnega očiščenja (κάθαρσις/ καθαρμός). Očiščenje, ki se izvrši v ritualnem kontekstu, je v znano že v homerskem svetu,¹⁴ predvsem pa se je kot praksa razmahnilo v arhaični dobi z mnogimi poklicnimi »očiščevalci« (καθαρταί). Onesnaženje oz. madež (μίασμα) je po Doddsu »samodejna posledica nekega dejanja in pripada svetu zunanjih dogodkov; deluje s prav takšno neusmiljeno brezbriznostjo kot tifusna bakterija.«¹⁵ To je zunanja sila, katere pogubni učinek je možno izničiti samo z odkupnino ali povračilom. Bistveno je, da ta sila omadežuje kolektivno – zadane skupnosti, mesta ali rodbine – in šele posledično, na drugem mestu, posameznike. »Krivdo« je sicer treba razumeti v zelo širokem smislu, in ne nujno (vsaj po mojem mnenju ne) v smislu individualne krivde oz. psihološkega občutka krivde, kot je to pri Doddsu. Po Parkerju (*Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, 257), ki se izrazu »krivda« ogiba in uporablja izraz »nevarnost« (ang. *danger*), je razlika med *miasmo*, ki zadane skupnost (npr. mesto), in tisto, ki zadane potomce storilca, vprašanje stopnje in ne razlike med obema principoma.

Interpretacija, da se je *miasma*, ki se drži Titanov zaradi njihovega zločina, prenesla na človeški rod – čeprav tega Olimpiodor ne eksplicira – torej logično sledi iz razumevanja rodu Titanov kot neposrednih prednikov ljudi.¹⁶ Na isti način kot se je na ljudi prenesel božanski princip Dioniza, se je na ljudi prenesel tudi zločin; »krvna vez« je izrazito fizična – pepel Titanov, iz

12 Prim. že omenjene Comparetti, številni prispevki v *Notizie degli Scavi*; Rohde, *Psyche*; Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*.

13 V tem smislu je treba razumeti zgodnje krščanske apologete (npr. Justin Mučenec, Firmik Matern, Arnobij) ki so na različne načine (evhemeristične razlage, apropiacija [*interpretatio Christiana*] itd.) skušali vzpostaviti ločnico med krščanstvom in poganskimi kultu, kjer so videli (prevelike) podobnosti.

14 Za protiarumente glej Parker, *Miasma*.

15 » [...] pollution is the automatic consequence of an action, belongs to the world of external events, and operates with the same ruthless indifference to motive as a typhoid germ.« (Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 36). V nasprotju s tem Parker, *Miasma*, 3–4, *miasmo* opredeljuje kot »impairment of a thing's integrity«. Njegova opredelitev se bolj kot v sfero psihološkega (občutek krivde) tako umešča v polje sociološkega/antropološkega (zrušitev reda ali motnja v njem).

16 V zvezi s tem prim. tudi paralelo v mitu o Prometeju, po katerem ljudje skoraj vse svoje znanje, ne le uporabe ognja, dolgujejo temu Titanu, in so tako v kulturnem smislu njegovi otroci, otroci Titana. Zahvaljujem se Branku Senegačniku, ki me je opozoril na to paralelo.

katerega so nastali ljudje. V takšnem razumevanju je vsebovana tudi misel, da se neka lastnost konzumiranega prenese na konzumenta. Paralelo lahko vidimo v določenih interpretacijah mitske epizode o Zevsovi konzumaciji Metis, ki jo je Zevs po nekaterih interpretacijah¹⁷ zagrešil zaradi želje po posedovanju *metičnega*¹⁸ uma.

Očiščenja, o katerih govorijo zlati lističi, lahko torej predstavljajo ritualna, performativna očiščenja za kakršno koli *miasmo* in ne implicirajo nujno predstave o individualni krivdi, ki je posameznika, namenjenega podvreči se obredu očiščenja, zadela zaradi golega dejstva, da je človek ali da je pač potomec nekoga, ki je zagrešil zločin. Sploh pa takšna predstava ni nič ekskluzivno ali specifično orfiškega in ni nujno, da Olimpiodorjeva antropogonija predstavlja temelj za razumevanje orfičnih navodil za mrtve. Vendar po drugi strani ni možno zanikati, da je dedna krivda (in ne izvirni greh v krščanskem smislu) izrazit del sistema grških mitoloških zgodb in je kot taka gotovo obeležje religioznega čuta skupnosti.

Koncept izvirnega greha, kot ga pozna krščanstvo, se je po drugi strani razvijal skozi čas in tudi tu bi bilo neustrezno in anahronistično izhajati iz enotne doktrinalne interpretacije, ki je mlajša in zgrajena predvsem na Avguštinovi tezi, da je posledica Adamovega greha tudi individualna krivda (Avguštin svojo interpretacijo izpelje predvsem na podlagi Pavlovega argumenta v Pismu Rimljanom 5.12–19). Menim, da je ravno vprašanje individualne krivde ena izmed ključnih razlik. Ko npr. Lokrijci plačujejo povračilo za zločin lokrijskega Ajanta, je treba povračilo po mojem mnenju razumeti natanko tako: namreč, da so omadeževani z *miasmo*, ki je posledica Ajantovega posilstva Kasandre in demantiranja bogov. Devici, ki so ju Lokrijci obvezani vsako leto poslati v Atenin tempelj v Ilionu, sta kazen in povračilo za Ajantovo dejanje, ne pa kazen za zločin samih Lokrijcev. V okviru teorije *miasme* bi jih lahko interpretirali kot mehanski ritual, mehanski καθαρσμός, podobno kot so mehanski καθαρσμός lahko očiščenja, o katerih govorijo zlati lističi.

Skopi viri in odsotnost formalne teologizacije v kontekstu orfizma nam seveda onemogočajo dokazovanje in postavljanje absolutnih kronologij – ne moremo *dokazati*, da je neki religiozni koncept obstajal, če ni bil formuliran, npr. znotraj teoloških razprav; kakršen koli takšen poskus bi bil neustrezen. Po drugi strani pa velja, da je neki koncept lahko prisoten implicitno, preden se eksplicitno izrazi v okviru teologije. Z Doddsovimi besedami: »[...] an idea is often obscurely at work in religious behaviour long before it reaches the point of explicit formulation.«¹⁹

Element omadeževanja in očiščenja se v tej luči kažejo kot del splošnega religioznega obzorja grškega človeka. Sodeč po teh indicijah je logična izpeljava

17 Npr. Dolmage, »Metis«.

18 μητις označuje spoj modrosti in zvitosti, lastnost, ki jo je poosebljalo titansko božanstvo Metis. Zevs naj bi po tej interpretaciji s konzumacijo Metis pridobil omenjeno lastnost.

19 Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 37.

miasme, ki se drži človeškega rodu, iz antropogonije v orfiških verskih skupnostih, *možna*, saj kot princip morda zgolj ni bila eksplicirana. Kot rečeno, govorimo lahko o možnosti, morda tudi o verjetnosti, dokazati pa tega ne moremo. V vsakem primeru pa se zdi, da pri obravnavi takšne interpretacije ni treba govoriti o projekciji krščanskih kategorij (izvirnega greha) na neki starejši verski sistem.

MANIHEJSKI DUALIZEM SKOZI PLATONISTIČNE OČI

V drugem delu prispevka se dotikam vprašanja inovacije pri Olimpiodorju, ki ga v zvezi z antropogonijo v prispevku »A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus« izpostavlja Edmonds. Na podlagi različnih argumentov Edmonds Olimpiodorjevo verzijo antropogonije označuje za inovacijo, kot vire, na katerih gradi, pa sledeč mnenju izdajatelja Westerinka opredeli predvsem neoplatonika Damaskija in Prokla. Šlo naj bi torej za Olimpiodorjevo lastno interpretacijo, ki je osnovana na določenem branju neke podrobnosti v pripovedi (Dionizove konzumacije, ki jo razume kot konzumacijo njegovega bitja, prenos le-tega na Titane in nato na ljudi).

Brisson v svojem članku²⁰ navaja dodaten možen zgled za Olimpiodorjevo ponazoritev Sokratovega argumenta. Izpostavlja Olimpiodorjevo uporabo sočasnega alkimističnega izrazja, ki jo ugotavlja na podlagi dveh definicij iz nekega alkimističnega slovarja (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, navedeno po Edmonds »Tearing Apart the Zagreus Myth«, 41): τитανός ἐστι ἄσβεστος ὄωϋ, »Titan je živo apno, nastalo iz jajca«, in λίθος Διονύσου ἐστὶν ἄσβεστος, »kamen Dioniza je živo apno«. Sublimat (ἡ αἰθάλη), nastal iz pare (ὁ ἀτμός) obeh elementov, je alkimist Zosimos iz 3. st. enačil z dihom (τὸ πνεῦμα), ki oživlja človekovo telo.

Olimpiodorjeva uporaba mitema o sparagmosu je za Edmondsa torej pokazatelj, da je ta mitem na neki način »izpraznjen«, in da je njegova uporaba oz. interpretacija v veliki meri podrejena konkretnemu filozofskemu argumentu. Z Edmondsovimi besedami: »Kakor je to pogosto pri Platonu in pri Plutarhu, je mit uporabljen za podprtje nekega filozofskega argumenta z avtoriteto tradicije. Pomen ustrezno razumljenega mita je enak zaključku razprave.«²¹ Uporaba mitološkega okvira je v alegorezi v vsakem primeru pogojena z neko interpretacijo, vendar pa se zdi, da raba ne more biti popolnoma poljubna, če naj bo mit uporabljen kor avtoritativni adut tradicije – v tem primeru orfiške – na katero se Olimpiodor na začetku argumenta eksplicitno naveže. Ključni poudarek leži na kreativni rabi *tradicije*.

20 Brisson, »Le corps 'dionysiaque'«, 493–94.

21 »A Curious Concoction«, 514.

Edmonds interprete opredeli za kolažerje (»bricoleurs«),²² ki so svoje lastne interpretacije gradili na podlagi različnih narativnih in interpretativnih tradicij. S takšnim pogledom na način uporabe mita se strinjam, vendar menim, da je kljub temu na mestu ponovno poudariti, da so koncepti in predstave lahko prisotne, četudi niso formulirane; z drugimi besedami, inovativna interpretacija lahko gradi na neki starejši (orfiški?) predstavi, ki ni bila eksplicitno formulirana.

V svojem prispevku bi rad izpostavil še eno možno vzporednico, ki morda kaže na to, da Olimpiodorjeva etizirajoča, morda dualistična interpretacija le ni bila zgolj njegova, ampak del neke širše interpretativne dejavnosti – na katerikoli tradiciji že gradi. Gre za odlomek iz razprave *Tractatus de placitis Manichaeorum* Aleksandra iz Likopolisa o Dionizovem raztrganju, ki ga navajam kot primer interpretacije dionizičnega in titanskega v okvirih etičnega dualizma v neoplatonističnih krogih, geografsko in kulturno oddaljenih od Olimpiodorja. Ta odlomek je v središču drugega dela prispevka.

Οἱ δὲ ἐν τούτοις χαριέστεροι καὶ ἑλληνικῶν οὐκ ἄπειροι λόγων ἀναμιμνήσκουσιν ἡμᾶς ἐκ τῶν οἰκειῶν, ἐκ μὲν τῶν τελετῶν τὸν κατατεμνόμενον Διόνυσον τῷ λόγῳ ἐπιφημίζοντες ὑπὸ τῶν Τιτάνων, καθάπερ λέγουσιν αὐτοὶ τὴν θεῖαν δύναμιν μερίζεσθαι εἰς τὴν ὕλην· ἐκ δὲ τῶν ποιήσεων τῆς γιγαντομαχίας, ὅτι μὴδὲ αὐτοὶ ἠγνόησαν τὴν τῆς ὕλης κατὰ τοῦ θεοῦ ἄνταρσιν (*Tract.* 5. 4–9.)

Tisti izmed njih, ki so bolj omikani in so seznanjeni z grškimi zgodbami, nas poučujejo na podlagi tega, kar jim je domače, na primer na podlagi misterijev: z zgodbo o Dionizu, ki so ga, kakor pravijo sami, razrezali Titani, ponazarjajo disperzijo božanske sile v snov. Na podlagi zgodbe o gigantomahiji <nam kažejo>, da so bili tudi oni (sc. manihejci) seznanjeni z uporom snovi proti Bogu.

Temelj manihejskega nauka je dualistična interpretacija kozmosa: celoten ustroj kozmosa temelji na boju med dvema silama, silo svetlobe, ki je pojmovana kot dobra, in silo teme, ki je pojmovana kot zla. V teologijah verskih sistemov, ki božjo naravo pojmujejo kot vsevedno (*omnisciens*), vsemogočno (*omnipotens*) in v vseh ozirih dobro (*omnibenevolens*), se obstoj zla kaže kot logični problem. Prerok Mani, utemeljitelj manihejstva,²³ je z naukom o dveh tekmujočih počelih (Aleksander ju imenuje Bog [θεός; tudi Svetloba, Dobro] in Snov [ὕλη; tudi Tema, Zlo]) in zanikanjem božje vsemogočnosti razrešil ta teološki problem. Njegov nauk zgodovinsko izhaja iz judovsko-krščanskega okvirja – Mani se je namreč imel za Kristusovega apostola,²⁴ za zadnjega v vrsti prerokov. Manihejstvo je treba kljub očitnim navezavam na druge nauke razumeti kot razodet in absoluten nauk – kot takega ga je učil Mani in kot

22 »Tearing Apart the Zagreus Myth«, 57.

23 Živel je v 3. stoletju (216–274) v sasanidskem kraljestvu.

24 Prim. Gardner in Lieu, *Manichaean Texts*, 2

takega so ga prakticirali njegovi učenci. Aleksander iz Likopolisa je eden naj-zgodnejših virov o verskem sistemu manihejstva, ki hkrati priča o nagli širitvi tega verstva v Egiptu.

Aleksandrov spis je napad na manihejski nauk, ki ga skuša prikazati kot praznoverno, preprosto teozofijo. Sparagmos omeni v kontekstu uporabe neke mitske epizode za ponazoritev filozofske izpeljave oz. ideje, kot način argumentacije, ki je bil očitno razširjen tudi med nekaterimi manihejci. V nadaljevanju spisa omeni, da so med manihejce pristopali tudi nekateri izmed tistih, ki so se z njim učili filozofije (*Tract.* 5.17 isl.), in verjetno je, da gre pri tistih, ki so »seznanjeni z grškimi zgodbami« prav za platonike, spreobrnjene v manihejstvo. Alegoreza kot način ponazoritve neke abstraktne ideje v konkretnih okvirih, npr. z uporabo mita, je značilen postopek argumentacije v različnih smereh platonizma. Manihejskega ustroja sveta v lastnem sistemu sicer ni možno razumeti alegorično: enitete, ki se pojavljajo v manihejskem kozmosu, so znotraj lastnega okvira manifestacije enega in edinega temeljnega boja med počeloma Svetlobe in Teme oz. Dobrega in Zla in ga ne ponazarjajo. Sončni mrk tako na primer ni ilustracija ali ponazoritev, ampak manifestacija tega boja,²⁵ prav tako je treba tako razumeti različne entitete, ki so del stvarstva in njegovih različnih plasti.²⁶ Uporaba alegorične ponazoritve pri nekaterih manihejcih gotovo izvira iz grškega kulturnega okolja in ni moglo biti del vere, ki jo je učil prerok Mani. Od tod se zdi razumljivo poseganje po zgodbi iz grške mitologije, ki očitno ni bila del verskega sistema, četudi je lahko ponazarjala idejo ali nauk, ki ga je ta sistem vseboval. Za primer takšne ponazoritve Aleksander torej navaja sparagmos in gigantomahijo. S pomočjo prve epizode razlaga nauk o razpustitvi: božanska sila je tu izenačena z raztrganim Dionizom, ki je razdeljen, oropan svoje enovitosti in tako podvržen transformaciji. V Aleksandrovem opisu lahko morda vzremo del manihejskega kozmosa, epizodo iz t. i. srednjega časa, kjer pride do mešanja obeh počel – počela Svetlobe in počela Teme oz. Dobrega in Zla. Viri to epizodo podajajo različno. Gardner in Lieu, *op. cit.* v splošnem pregledu manihejskega kozmosa navajata, da je entiteta, ki je emanacija Dobrega in se pomeša z Zlom (Snovjo), Duša. Takšen izraz srečujemo tudi v različnih povzetkih manihejskih verovanj, npr. pri relativno zgodnjem viru Hegemoniju.²⁷ V manihejskih okvirih je ta prvi boj navadno opisan s tremi entitetami, ki so del t. i. prve emanacije. Prvi je Oče, ki v prvem času vlada kraljestvu Svetlobe. Je tako rekoč počelo, podaljšek samega sebe,²⁸ iz

²⁵ Prav tam, 11.

²⁶ Prim. entitete, kot so Veliki duh (sr. perz. *waxsh zindag*), Mati življenja (sr. *ima de-khaye*), Jezus svetloba (sr. *yisho ziwa*), Dvanajst devic svetlobe (sr. perz. *kanigān rōšnān*), Kralj teme (sr. perz. *ahriman*) itd. Manihejski kozmos je izredno kompleksen in naseljen s številnimi entitetami, ki so emanacije iz prvih dveh počel, in sodelujejo v kozmični bitki.

²⁷ Hegemonija se standardno navaja kot avtorja besedila *Acta Archelai*. Gre za grško besedilo iz sredine 4. st., ki je kmalu po nastanku doživelo prevod v latinščino, iz katerega navajam.

²⁸ Gardner in Lieu, *Manichaean Texts*, 12.

katerega emanira Mati življenja (sir. *ima de-khaye*), iz nje pa Prvi človek (sir. *nāšā qadmāyā*, lat. *primus homo*). Po Hegemoniju se tako Prvi človek poda v boj z emanacijami Teme. V tem boju Vladaři teme (*tenebrarum principes*) načnejo²⁹ njegov oklep, ki mu Hegemonij pravi Duša³⁰ (lat. *anima*, gr. ψυχή). Aleksander oklepa ne omenja, vendar tudi on uporabi izraz Duša³¹ (ψυχή) za silo (δύναμις), ki se pomeša s Snovjo.

Dioniz je tako v tem okviru identificiran z božansko silo oz. z oklepom Prvega človeka; oboje predstavlja točko, ko pride do stika s Snovjo oz. počelom Zla (titanskim rodod). Ta identifikacija tako posega na področje etičnega in ne samo ontološkega. Nadaljnja identifikacija te sile oz. oklepa z Dušo, iz katere izvirajo individualne duše, je pogosto ravno v polemičnih razpravah teologov, ki pa so bili seznanjeni s platonizmom oz. bili sami filozofi, kot je verjetno v Aleksandrovem primeru, kjer je bila ta enačba oz. interpretacija, kot smo videli v prejšnjem poglavju, poznana. V primarnih manihejskih virih se ta enačba sicer pojavlja, vendar ni videti, da bi bila sistematična.³² Tako je verjetno ne gre razumeti kot neodtujljivi del teologije, ampak kot eno izmed naknadnih teoloških interpretacij.

Dualizem, lasten manihejstvu, po Aleksandrovem opisu nekateri manihejci ponazarjajo tudi z gigantomahijo. Giganti so v številnih tradicijah pojmovani kot potomci Urana in Gaje, ki so se uprli olimpskem rodu bogov. Najstarejši viri o gigantomahiji molčijo.³³ Eden prvih virov, ki omeni to kozmično bitko in navede nekaj podrobnosti o njej, je Pindar (*Nem.* 1.67 isl.). Najpodrobnejši opis je Apolodorjev (*Bibl.* 1.34); ta predstavlja relativno pozen vir. Od helenističnega obdobja dalje pa je opaziti kontaminacijo titanomahije in gigantomahije (prim. Kalimahov opis v *Himni Delosu* [*Hymn.* 4.171 isl.] in tmentar *ad loc.* pri Mineur, *Hymn to Delos*). Treba je sicer reči, da gre v osnovi za enak mitem, le da enkrat proti olimpijskim bogovom nastopi rod Titanov, enkrat pa rod Gigantov. Ponazoritev s tem mitemom v okviru manihejskega nauka implicira etično dualistično (in ne samo ontološko) razumevanje boja, torej da je rod Titanov spoznan za zli rod, medtem ko je rod Olimpijcev spoznan za dobrega. Bos etično interpretacijo obravnava v grškem okviru in jo opredeljuje za transformacijo prvotnega mitema.³⁴ Pripisuje ji kasnejši izvor, kar naj bi bilo vidno predvsem v orfičnih potezah. Paralele z orfizmom, ki ga omenja v tem kontekstu, je treba sicer, kot sem izpostavil na začetku, obravnavati skrajno previdno in poudariti velja, da se titanskemu rodu negativnih lastnosti – to velja tudi tudi za element »zločina« – ne pripisujejo samo v

29 Lat. *conederunt*, dobesedno »zgrizejo«, »prežvečijo«.

30 *Act. Arch.* 7. 23-24.

31 *Tract.* 3.8 isl.

32 Gardner in Lieu, *Manichaeen Texts*, 180.

33 Gigantomahija ni omenjena niti pri Homerju niti pri Heziodu.

34 »A 'Dreaming Cronus'«, 100 isl.

orfični literaturi, ampak praviloma povsod.³⁵ Bos navaja, da je v orfičnem okviru kazen vklenjenih Titanov prenesena na človeški rod. Ob tem je treba opozoriti, da je element titanskega »zločina« pogosto razumljen kot zločin zaradi njihovega upora in prevrata v kozmičnem redu (in ne nujno Dionizovega uboja). Kakor koli, zaradi neugodnega stanja samih orfiških virov, ki omogoča arbitrarne sodbe, se zdi v tem kontekstu bolj smiselno pristopiti z drugega konca: prikaze, kot je Aleksandrov, lahko razumemo kot indice, da je bila ta identifikacija razširjena med manihejci, ki so bili seznanjeni s platonističnimi nauki. V platonizmu je bila takšna primerjava očitno ustaljena, zato lahko v tem vidimo vzporednico k Olimpiodorjevu prikazu antropogonije. Upoštevajoč kulturno in duhovno obzorje avtorjev se zdi tak pristop bolj smiseln, kot da podobne interpretacije eksplicitno projiciramo v orfizem.

ZAKLJUČEK

Čeprav je pri obravnavi dveh osrednjih vprašanj, ki ju odpira Olimpiodorjeva antropogonija (vprašanje etičnega dualizma in izvirnega greha ter vprašanje inovacije) bolje podati kakšno sodbo manj kot pa preveč, se zdi, da je v okviru alegorične interpretacije mitema dualizem dionizičnega in titanskega principa, ki se v etičnem smislu združuje v človeškem rodu in v posamezniku, vendarle eden ključnih poudarkov. Možno je, da je takšen koncept obstajal znotraj orfiških verovanj, ki jih moramo razumeti v kontekstu splošnega religioznega obzorja grškega človeka (katerega del so bile tudi predstave o omadeževanju in očiščenju). Vseeno pa bi bilo dokazovanje neposredne zgodovinske povezave neprepričljivo. Navedba Aleksandra iz Likopolisa, da so nekateri izmed manihejcev s podobnimi metaforami (Dioniz – božansko, Duša : Titani – zlo, Snov) opisovali manihejski kozmos, ki temelji na etičnem (ne samo ontološkem) konfliktu med dobrim in zlom, kaže na to, da so morda obstajali zgledi za Olimpiodorjev etizirajoči prikaz. To pomeni, da Olimpiodor v takšnem razumevanju Dionizove smrti morda vendarle ni bil osamljen.

VIRI IN LITERATURA

Primarni viri

Aleksander iz Likopolisa

Jacques Paul Migne, ur. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca* 18. Pariz: Garnier Fratres, 1857. 409–44.

35 Prim. Bremmer, »Remember the Titans«, 36, za številne ilustrativne primere.

Fragmenti »orfikov«

Otto Kern, ur. *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1922. (=OF)

Alberto Bernabé, ur. *Poetae epici Graeci. 2: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*. München in Leipzig: K.G. Saur, 2004.

Olimpiodor

Leendert Gerrit Westerink, ur. *The Greek Commentators on Plato's Phaedo*. 1. zv.: *Olympiodorus*. Amsterdam: North-Holland Publishing, 1976.

Druga literatura

Bardenhewer, Otto. *Patrologie*. Freiburg in Breisgau: Herder, 1894.

Bos, Abraham P. »A 'Dreaming Cronus' in a Lost work by Aristotle«. *AC* 58 (1989): 88–111.

Bremmer, Jan. »Remember the Titans!« V: *The Myth of the Fallen Angels*, ur. Christoph Auffarth in Loren T. Stuckenbruck, 35–61. Leiden in Boston: Brill, 2004.

Brisson, Luc. »Le corps 'dionysiaque': L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3—6) attribué à Olympiodore – est-elle orphique?« V: *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ* »*Chercheurs de sagesse*«: *Hommage à Jean Pépin*, 481–499. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992.

Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Dolmage, Jay. »*Metis, Mêtis, Mestiza, Medusa*: Rhetorical Bodies Across Rhetorical Traditions.« *Rhetoric Review* 28/1 (2009): 1–28.

Edmonds III, Radcliffe. »Tearing Apart the Zagreus Myth: a few disparaging remarks on Orphism and the original sin.« *CA* 18 (1999): 35–73.

_____. »A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' Creation of Mankind.« *AJPh* 130 (2009): 511–532.

Gardner, Iain in Samuel Nan-Chiang Lieu, ur. *Manichaean Texts from the Roman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

Linforth, Ivan M. *The Arts of Orpheus*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press, 1941.

López-Ruiz, Carolina. *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge in London: Cambridge University Press, 2010.

Mineur, W. H., ur. *Callimachus, Hymn to Delos: Introduction and Commentary*. Leiden: Brill, 1984.

Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purity in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Rohde, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg/Leipzig: Mohr, 1910 (Reprint 1984).

West, Martin L. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Zuntz, Günther. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

POVZETEK

Dionizova smrt in etični dualizem: nekaj misli o Olimpiodorjevi antropogoniji in neoplatonističnih opisih manihejskega kozmosa

Antropogonija, ki jo v svoji eksplikaciji Sokratovega filozofskega argumenta proti samomoru (*In Phaed.* 1.3.3.–14) navede Olimpiodor, odpira dve osrednji vprašanji: o vlogi etičnega dualizma in izvirnega greha v poganski religiji in filozofiji ter o dometu Olimpiodorjeve inovativnosti. V prispevku sem skušal pokazati, da je v okviru alegorične interpretacije Dionizove smrti z raztrganjem etični dualizem eden ključnih poudarkov in da so za takšno interpretacijo morda obstajali določeni zgledi (npr. v konceptih orfiških verovanj). Četudi je dokazovanje historičnih povezav nujno spekulativno, obstaja več indicev, da takšno – etizirajoče – razumevanje dionizičnega in titanskega principa morda ni le Olimpiodorjeva inovacija. Eden takšnih indicev je navedba Aleksandra iz Likopolisa, da so nekateri manihejci s podobnimi metaforami opisovali ustroj kozmosa, ki v manihejski predstavi temelji na etičnem konfliktu.

SUMMARY

The Death of Dionysus and Ethical Dualism: On Olympiodorus' Anthropogony and Neoplatonic Depictions of the Manichaean Cosmos

The version of anthropogony presented in Olympiodorus' interpretation of Socrates' philosophical argument against suicide (*In Phaed.* 1.3.3.–14) suggests two important questions: about the role of ethical dualism and original sin in pagan religion and philosophy on the one hand, and about the extent of Olympiodorus' innovativeness on the other. I argue that Olympiodorus' time foregrounded ethical dualism as a major concern in allegorical interpretations of Dionysus' death by dismemberment, and that certain antecedents for a dualistic view might have existed (e.g. in the theological concepts of Orphic religions). Although any attempt to establish historical connections is bound to be speculative, some sources indicate that the specific link of Dionysus' death with ethical dualism is not necessarily an innovation contributed in its entirety by Olympiodorus. I derive my main argument from a reference by Alexander of Lycopolis, who mentions that some of the Manichaeans used similar metaphors to describe the structure of the cosmos, which is based in their teachings on an ethical conflict.