
ARHEO

07/1988

Arheološka obvestila/Glasilo Slovenskega arheološkega društva



TEMATSKA
STEVILKA

ARHEO

07/1988

Arheološka obvestila/Glasilo Slovenskega arheološkega društva

Arheološka obvestila. Glasilo Slovenskega arheološkega društva, zanj odgovoren *Mitja Guštin*, predsednik. Uredništvo: *Miha Budja* (glavni urednik), *Bojan Djurić*, *Predrag Novaković*, *Božidar Slapšak*, *Drago Svoljšak* (odgovorni urednik), *Iztok Saksida* (urednik tematske številke), *Ivan Šprajc*, *Biba Teržan*, *Ranko Novak* (oblikovalec), *Peter Žebre* (tehnični urednik). Izdajateljski svet: *Janez Dular*, *Jože Kastelic*, *Peter Kos*, *Marijan Slabe*. Naslov uredništva: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo, Aškerčeva 12, 61000 Ljubljana, (061) 332-661/208. Arheo izhaja dvakrat letno, naklada sedme številke 500 izvodov. Tekoči račun 50100-678-60382. Tipkopis *Erna Ljubič*. Tisk *Pleško*. Fotografije in risbe po želji vračamo. Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. Zaključek redakcije sedme številke 10. 8. 1988.

Po mnenju Republiškega komiteja za informiranje št. 421-1/72 šteje ARHEO med proizvode iz 7. točke prvega odstavka 36. člena Zakona o obdavčenju proizvodov in storitev v prometu, za katere se ne plačuje temeljni davek od prometa proizvodov.

UVODNIK 3 Redakcijska opomnja (*I. S.*)

TEORIJA 4 O Antigoni (*Iztok Saksida*)

8 Začetki Helenizma (*Louis Gernet*)

16 Splošna teorija žrtvovanja in usmeritev v grški *θυσια* (*Jean-Pierre Vernant*)

22 Grške iniciacije in indoevropska ideologija (*Dominique Briquel*)

27 Obsojene da krvavijo: Artemida in grške ženske (*Helen King*)

35 Vzhodni dejavniki judovske historiografije po babilonskem izgnanstvu in grške historiografije (*Arnaldo Momigliano*)

39 Skitska teologija pri Herodotu (*Georges Dumezil*)

UVODNIK

Redakcijska opomnja

Pričujoči izbor, kakor je že reven in celo precej revnejši od tistega, ki smo ga bili spočetka načrtovali, ni niti sistematičen, in kako bi pri obilju tekstov, s katerim se ponašajo antične študije, tudi lahko bil, niti kdo ve kako razvejan – konec koncev se je moral zadovoljiti s tistim, kar je v primerno poslovenjeni podobi prišlo spod prevajalskih mašin. A kakor je že reven, je njegova namera edinole v tem, da bi temu ali onemu humanističnemu duhu zalučal v obraz nekaj setov referenc, tako zelo potrebnih za njegovo prežitje v diskurzivni mlakuži slovenščine, s katero se moramo, bog ve po čigavi volji, znova in znova mikastiti – obenem pa naj, prostodušno, kolikor le more, priča o zavidljivo nizki ravni studia humanitatis v teh mračnih, spodnjetirolskih krajih; tako nizko je postavljen ta prag, da je od sicer zelo skromnih zmožnosti enega samega redaktorja in uredništva, katerega položaj je slej ko prej eden od najbolj marginaliziranih v pahljači že tako ali tako obstranske humanistične produkcije, odvisno, bo li izbor sploh izšel ali pa bo raje obtičal v predalu; in tako ničevne so spodbude, ki jih studia humanitatis utegnejo ujeti v slovenskem diskurzivnem omrežju, da je bilo mōči scimprati skupaj en sam tekst, ki naj, v zametkih kajpada, predstavi refleks studia humanitatis v slovenščini.

Toda karavana gre dalje in zares bomo še najbolj na zgubi, če se bomo zapletali s tegobami tega nesrečnega slovenskega plemena – ne gre torej za to, da bi skušali, kaj vem, vsaj v malem izničevati nekakšen civilizacijski zaostanek; prej gre za to, da pokažemo na definitivno naravo takšnega zaostanka, za to, da bi pokazali, kako je edina možnost studiorum v priključitvi na humanistični korpus, brez ozira na plemenske pregrade in brez ozira na tegobe, ki gredo s temi romantičnimi prežitki skupaj. Bog, in na koga drugega neki naj se v pričujoči ideološki in politični konjunkturi sicer obrnemo, nam pomagaj pri tem!

I. S.

TEORIJA

O *Antigoni*

Čemu *Antigona*? Kaj vem, nemara pa samo zato, ker si jo je, tragično figuro par excellence, pred kratkim nekdo pošteno privoščil in jo primerjal s Pol Potom. Saj ne, da bi bil avtor primerjave segel kaj prida dlje od kakšnega Maurrasa s Kreonom-anarhistom, a če se ozremo za referencami, iz katerih bi takšno podobo *Antigone* vendarle uspeli skovati, potlej pridemo kvečjemu do kakšne splošne Lacanove opazke, na primer o tem, kako bo vesoljni požar zaznamoval dan triumfa mučenikov. Toda *Antigona* ne uprizarja nobenega mučeništva, še manj jo lahko prikujemo na kakšno idejo tovrstne predaje, zlasti ne v pomenu, kakršen je postal značilen za naš mučniški pogled, se pravi pogled, prekvašen v krščanski tradiciji – vrh vsega pa opazka meri na Kreona, na njegov padec v *hamartio*, v zmoto; Lacanova opazka ima potemtakem še najprej negativni predznak.

Sicer pa bom, kar se mene tiče, vzel naslov sestanka, *formiranje kulture*^{*}, zares, zares v njegovem tehničnem vidiku. Za zgodovino sta namreč, kot kaže, prvovrstnega pomena dva sklopa med seboj povezanih vprašanj: eden je njeno razmerje do lastnih spačkov, se pravi, do mitologije, drugi se nanaša na nekaj, čemur bi za silo rekel ničelna točka pomena zgodovine. Od tod je zgodovino mogoče definirati kot serijo takšnih točk, v katerih pogledu se zasnavlja zgodovinska naracija. Z drugimi besedami: zgodovinski diskurz do takšne ničelne točke svojega pomena nikakor ni indiferenten, temveč, narobe, takšen trenutek – točkovnost ali hipnost ničelne funkcije je v teoretskem dispozitivu zgodovinskega govora dobesedna – nastopa kot zgodovinska naddoločitev. Svet se v tem trenutku znova rodi. Iz nič, kajti za njegove tvorce ima praviloma vrednost absolutnega začetka, pa bodi da se opira na kataklizmo, na kakšno vojno, ali karkoli pač že. Toda če za ničelno točko zgodovinskega pomenjanja v časovnem registru velja, da jo konceptualiziramo s trenutkom, s hipom, pa zaslepitev v pogledu njene absolutne začetkovne vrednosti pripada neskončnosti, iskati jo moramo onkraj časa. Za tvorce novega sveta je zaslepitev v pogledu absolutnosti začetka nujen pogoj, nosilec realnosti v kateri živijo; in ta zaslepitev zgrabi tudi zgodovino, zanjo postane os, ali ena od osi, okrog katerih bo navesila svoje cape, ki si jih obenem, spet v polju začetkovne zaslepitve, kar sproti predstavlja kot kraljevski škrlat. V prid splošnosti bomo rekli, da se vse, kar se je bilo v okviru te začetkovne zaslepitve zgodilo ali kdajkoli v zgodovini pripisalo kot dogodek, ki mu je lasten, vpisuje v register večnosti, ima transhistorično veljavo.

Pogrošna najdba, ni dvoma, kajti s tem nismo prišli prida dlje kot do trditve, češ da je tragedija o *Antigoni* nastala 441 ali 42) p.n.št. A prenesli smo težišče in se, upam vsaj, nekako zavarovali pred enim od najbolj običajnih spodrsrljajev antičnih *studia* – tragedija kar naenkrat ni več realizacija neke fiktivne realnosti, kar znenada ne pripada več redu umetniških izdelkov, temveč se o tem, kar uprizarja, govori kot da se je bilo, po zakonih nujnosti in verjetnosti, zares zgodilo; pri tem pa nosilec takšnih *studiorum* ne zmede niti kaj takega, kot je, denimo, Euripidova bolj ali manj izgubljena

Antigona – bolj ali manj? *Deus ex machina* bi bil moral v njej poskrbeti za srečen konec, *Antigona* in *Haimon* se vzameta, njun sin je Kreonov legitimni naslednik, kar za nazaj, v epikleros položaju, legitimira tudi *Antigono* samo, medtem ko je iz nekega nedavno odkritega papirusovega fragmenta (objava: 1980), kjer gre, kot kaže za odlomek zapisa Euripidove *Antigone*, protagonistka dejanja videti umirjena gospa srednjih let, spravljena z avtoritetami . . . (cf. Steiner 1983, Taplin 1983)

Pravzaprav je takšna spozaba za antične *studiosos* skorajda nenavadna, pomislimo samo na njihovo tako rekoč pregovorno tenkovestnost in vztrajnost, če je treba kakšnemu problemu priti do dna – a je po drugi plati še kako res, da se po tej poti otresemo kakšne od velikih neprijetnosti, na primer zadrege s *kātharsis*. Na *Entretiens* XXIX o Sofoklu, ki jih je 1982 pripravila in vodila gospa de Romilly, in so eno zadnjih velikih dejanj na to temo, *kātharsis* problem sploh ni bil zastavljen – medtem ko bi se dalo pokazati, da se je Aristotel tistikrat, ko *kātharsis* privleče na dan, še najlažje naslonil na Sofokla. Tudi za nas je *kātharsis* tokrat prevelik kaliber, vseeno pa bi si privoščil dve opombi: zdi se, da bi veljalo učinek *kātharsis* lokalizirati in ga pridržati izključno za območje, ki mu pripada predaristotelovska tragedija – in sicer, kot pravi Lacan, zavoljo funkcije Zbora. Zbor je tisti, ki v tragediji investira naše sočutje in našo grozo, bodi da mi sami, kot gledalci, pri tem imamo svoj zalog ali pa ga nimamo, vseeno. Konec koncev je, kot vemo, tragedija sestavljena iz peripetije in anagorizma, tu nas uprizoritev najbolj prevzame in tu nastopi Zbor – kolikor za našo rabo interpretira dogajanje in v skladu z našim predstavnim svetom vmešča preobrate; v prid našemu razumevanju nas pripravi do tega, da smo do junakov, ki se jih je polastila *hamartia*, razumevajoči, dogajanje zadržuje na ravni, ki jo bistveno zaznamuje zmota – in ta gre s Kreonom, medtem ko je *Antigona*, ki jo je stražar pravkar prignal na sceno, za Zbor nekaj takega kot čudež, nekaj, kar se upira njegovemu razumevanju, prilika, ki nas fascinira. In drugič: po Aristotelu je Sofoklova raba Zbora paradigmatška.

Vrnimo se v 441 p.n.št. Problem, ki se nam ob *Antigoni* znova odstrne v vsem veličastju, je veliko umetniško delo. Znova? – prvič zgodovina onemi in začne jecljati pred Homerjem. Saj ne, da bi začeli z njim, le nekaj malega pozornosti bi rad v prid nenavadnemu dejstvu: medtem ko je kakšen Hesiod za zgodovino kolikor toliko obvladljiv in je njegovo interpretacijo mogoče vsaj do neke mere nadzirati, je Homer skoraj povsem nepregleden. In pri Sofoklu znova naletimo na podobne prepreke. Na hitro si jih pobliže ogledajmo: ko se fiktivni svet Sofoklovih ohranjenih tragedij utopi v tistem, kar je predstavljena realnost za zgodovinarja, je pravzaprav mogoče vse – od tega, da izločimo, denimo, pet iger, v katerih se spopadeta tragični heroj in *polis* ali *stratós*, kjer junak igra sicer zgubi, a nauk zadene *polis* – ne le, da ni noben zadnji smoter v človeškem življenju, da so sile in zakoni, ki ga presegajo, konec koncev je samo človeška iznajdba, nič več kot to. (Knox 1983) Ali pa se bomo, tako kot Reinhardt, odločili za to, da je Kreon najobičajnejši povprečnež, omejenec, ki vselej prispe prepozno. (Reinhardt 1933) Odgovoril mu je že Steiner, češ kaj pa *Antigona*,

* Tekst je bil prvič predstavljen (v angl.) na kolokviju THE FORMATION OF CULTURE, Ljubljana, junij 1987.

ali ni potlej ona izmed tistih junakinj, ki vselej prispejo prezgodaj (Steiner 1983), medtem ko je bil Nebel že kakih trideset let prej za to, da je bil Kreon *begeistert*, da ga je bil v roke dobil *daímon*. (Nebel 1951) Od tod je samo še korak do Maurrasovega Kreona-anarhista, ki je s svojo prepovedjo Polineikovega pokopa zagrešil *un acte inconstitutionnel*, medtem ko Antigona predstavlja *la vierge-mere de l'ordre* in uteleša med seboj soglasne zakone človeka, bogov in mestne države. Ali pa, denimo gospa Winnington-Ingram, ki bi bila spet za to, da je, kaj vem, Deianeirin *love charm*, ali vsaj težnja po njem tisto, kar drži skupaj Trachiniae, po drugi strani pak brž opazimo, da se Antigona nikakor ne obnaša tako, kot bi bili pričakovali od normalne ženske. (Winnington-Ingram 1983) Toda pozor – na vprašanje, kakšne vrste ženska neki Antigona vendarle je, gospa Winnington-Ingram odgovarja, da je kakopak najpoprej hči svojega očeta, in takoj nato doda, povsem upravičeno, da je težava prav v tem – kdo je Antigonin oče, ko pa l. 441 Sofokles še ni bil ničesar vedel o svojem Kralju Oidipu! Za takšen sklep moramo seveda pozabiti, da je Antigona šele druga v vrsti sedmih scela ohranjenih Sofoklovih tragedij, prvič pa je bil dramsko lovoriko odnesel kakšnih sedemindvajset let pred njeno uprizoritvijo, da je medtem s svojim *Oidipom* nastopil vsaj Ajshil, da je konec koncev za fiktivno uprizoritev mitskega odlomka nujen konsenz glede mita samega, če naj predstava prevzame svoje občinstvo – pa vendar: vprašanje zato ni nič manj upravičeno. Čigava je torej Antigona? Iz igre zvemo samo to, da je *omôn gēnnema*, tako kot je *omós* tudi njen *pater*, da je nepopustljiva hči nepopustljivega očeta. Nepopustljiva v pogledu česa? Ob prvem približku v pogledu Kreona, a brž ko je Antigona vmeščena v očetni dispozitiv, se zadeva povsem spremeni – Kreon je navsezadnje zares samo nekakšen podobnik.

Mnogo produktivnejši je R. W. Minadeo v „Characterization and Theme in the Antigone“. (Minadeo 1985) Ko dovolj prepričljivo zavrne interpretacije, katerih Antigona je nekakšen brambovec na okopih družine, religije in ljubezni, obenem pa se še kako zaveda skrivnostnosti, ki se drži Sofoklovih namigov v pogledu motivov Antigoninega dejanja, pokaže tudi na rešitev: „ponos“, *pride*, to je tisto, kar žene Antigono, scela neoporečni ponos jo sili k uporabi zoper Kreonov edikt!

Cela reč se nekoliko zaplete, ko je treba ta ponos z nečim podpreti – res je, Antigona v trenutku upora zastavi svoje bitje v celoti za svojo stvar, v tem hipu je zares *her anguished dignity*, nazadnje le ni zaman *Anti-gone*, se pravi „proti rojstvu“, *against birth*, kot bi rada gospa Saxonhouse, in to njeno sklepanje nikakor ni neumestno. (cf. Saxonhouse 1986) Vsekakor ponos prestavi Antigono v onostranstvo – svet, ki ga obvladuje *hamartía*, prgišče zmot, ki jim navadno pravimo življenjska pot, so onkraj njenega dosega prav toliko, kolikor se nje same ne dotakne Kreonov edikt. Po Minadeu deluje Antigona zase, kot bogovi, *likewise the gods*.

Pa se vrnimo v 441 p.n.št. Komaj da je preteklo deset let, kar so Atene, po Periklovi volji, dobile zakon, ki je določal, da sme biti polnopravni participant *polis* le tisti, čigar polisni

izvir se da dokazovati tako po očetni kot po materini liniji.¹ Zakon ostane v veljavi vsaj do Haironejskega poloma (338), pozna sicer nekaj izjem, povezanih bodisi z izgubami v Peloponeški vojni ali s koncesijami v prid utrjevanju zavezništva,² a je zagotovo eno od najdaljnosežnejših dejanj atenske konstitucije po Kleistenovi reformi (508). Ne samo, da s tem spodmakne tla enemu od zanesljivejših oporišč realne politične moči tradicionalne aristokracije (cf. Gernet 1938), temveč ga moramo imeti tudi za spričevalo prevlade regulativne moči *polis* nad tradicionalno zajamčenimi privilegiji relativno avtonomnih *oikoi*. S tem seveda nočem reči, da sta *polis* in *oikos* sovražnika na okopih, prej gre za to, da se na kraju obrabljenih in slej ko prej neučinkovitih mehanizmov tradicionalne regulacije *oikos* razmerij, pri čemer so ti mehanizmi iz etičnega registra, umesti neposredna politična regulacija – njena smer, če lahko tako rečem, ostaja ista, spremenil pa se je register. Heglovska interpretacija Antigone, kjer gre sicer za napačno predstavo konflikta med dvema diskurzoma, družinskim in polisnim, zato le ni scela neutemeljena; pove nam vsaj to, da zna priti v nadomeščanju ali celo dopolnjevanju dveh diskurzivnih registrov do kratkega stika, ki ga ni mogoče obvladati, da se utegneta etični in politični diskurz celo srečati in da je učinek tega srečanja na eni strani *hamartía*, na drugi – dopolnitev *até*?

Akoprav Pausanias v svojem času groba ni mogel najti, pa njegovi Atenci vendarle vztrajajo pri svojem, da so bili namreč po Marathonu pokopali tudi Perzijske mrtve, kajti božansko pravo v vsakem primeru zahteva, da bodi truplo položeno v zemljo.³ Prav tako vemo za primere, ko je bila temu ali onemu posamezniku, ki je *polis* prizadejal z nepopravljivim zločinom, odvzeta pravica do pogreba – a ta odvzem je lokaliziran, polisno bominran, če lahko tako rečem; ko so bili Arkadci zaskočili Aristokrata, svojega kralja in stratega pri očitni izdaji, so ga do smrti kamenjali in ga nato brez pogreba odvrgli onkraj svojih meja.⁴ Pri tem je bistveno to, da se jih poslej truplo ne tiče, njegova nadaljnja usoda jim ne pripada, tujec, na čigar zemlji se je odvrženo truplo nemara znašlo, je lahko z njim počel karsibodi, a ga je najverjetneje pokopal, če ni hotel obveljati za skrunilca vsega svojega. Sofoklov Kreon v zagrobnem spoštovanju torej zdrsnje na dveh točkah, ali še bolje, v enem zamahu poteši dve od treh muh, ki navadno krasijo lik tirana: Polineiku odreče pogrebno pravico, za nameček ga pusti nepokopanega v polisnih mejah; zagrobni skrunitvi, ki jo Teiresias interpretira v terminih druge smrti – *da la seconde mort, of slaying twice the slain, mrliča, ubitega v drugo* (cf. Ant. 1030) – dopolni z religiozno – kajti vsi naši oltarji in žrtveniki so onečejeni s tistim, kar je napolnilo vampe psov in ujed od trupla Oidipovega nepokopanega sina; (Ant. 1016–18) soodvisnost: Kreon je doslej naskočil in zasramoval dve od najtemeljnejših, se pravi, najsplošnejših človekovih ustanov, rezultat je maksimiziranje *hamartía* učinka; obratna odvisnost: maksimiziranje *hamartía* učinka ustreza daljno-

¹ Arstt., Ath. Const. XXVI. 3; cf. Lacey, W. K. (1968).

² cf. Lacey, W. K. (1968).

³ Paus, Ell. Perie. I, XXXII. 5.

⁴ ibid., IV, XXII. 7.

sežnejša fascinacija s podobo, ki je njegova žrtev; Antigona je lepa po meri Kreonove zmote.

A Kreon bo navalil še v tretje, in sicer na poroko.

Vrnimo se h gospe Winnington-Ingram in k Antigoni, ki ne reagira kot normalna ženska – ne, ne gre za to, da bi nas skušali prepričati, kako je Antigona kot ženska malo čez les, poglavitno je to, da sploh ni ženska, Antigona še ni nobena *gynē*, ni nikogaršnja *gynē*, zlasti ne v pomenu legitimne pridruge, natančno vzeto sploh ničemur ali nikomur ne pripada. Od začetka: ne samo, da je *parthenos*, je tudi *epikleros*, in sicer na zelo izpostavljenem in občutljivem položaju – kajti po smrti obeh bratov ni nikogar, ki bi zanj nastopil v funkciji *kyrios*, se pravi, da nima svojega govorila; kar pomeni, da je v svetu govornih bitij njeno zastopstvo skrito v označevalnem manku, po odru se sprejaja kot prava pravcata *fantasy* – zares, Antigona je cela kot le kaj, popoln vojščak gospe Saxonhouse, čigar veličastnost ali blaženost je, v pogledu njegove *anti-life piety*, dosegljiva le v trenutku smrti, v zanikanju življenja in spreminjanja. In Antigona je od tod proti Kreonu sinhronija proti diahroniji. (Lacan 1986)

Situacija, v katero je Sofokles položil Antigono, je s stojišča atenskega gledalca sredi 5. stoletja zelo napeta in posebej zelo ogrožena, sproža občutek neugodja. Še najmanj je vredno to, da se njeno ime v igri sploh ne pojavi (cf. Lacan 1986) – nasprotno, nenavaden in sumljiv bi bil nastop imena, ženska, ki ima v Atenah legitimen status, nima imena, medtem ko imajo, narobe, imena ženske s socialnega dna, ženske s socialne meje, žene sovražnikov, včasih mrtve ženske. (cf. Gould 1980)

Naj teh nekaj povsem tehničnih zagonetk pojasnim. *Epikleros* je po definiciji dekle, ki po očetni smrti ostane sama, se pravi, da je oče umrl brez moškega ali zakonitega naslednika. Zakon ob smrti *epikleros* očeta od najbližjega moškega sorodnika (is. e. očetov brat . . .) terja izvršitev *epidikasia*, kar navadno implicira poroko z *epikleros*. Toda ta *anchisteus* ni *kyrios*, njegova funkcija je za *oikos*, nad katerim je bil dolžan prevzeti skrbstvo, podobna *epitropos* vlogi – lahko je le varuh premoženja, z *epikleros* vred, *kyrios* bo šele njen sin, medtem ko bo *kayrieia* funkcija preskočila z ene družinske veje na drugo. *Kyrios* je, mimogrede, ime za polnopravnega lastnika *oikos* z vsem, kar sodi zraven – kaj vem, slavna Hesiodova trojica *kyrios*, *gynē* in *boús*, ter tisto prgišče zemlje, na kateri se cela reč ustanovi. Prehod, tega pa drži *arhon*, *epidikasia* se mora izvršiti pred njim, če naj bo akcija legalna. (cf. Lacey 1968, Wolf 1944) Ali je potemtakem sploh še čudno, če je brat tisti, na katerega stavi Antigona, samo on jo lahko izveleče iz nemogočega položaja! In Goethe je imel v Razgovorih . . . po svoje prav, ko si je bil zaželel, da bi bila pasaža, v kateri Antigona funkcijo brata postavi nad moža (cf. Ant. 905–912), nepristna, naknadno vrinjena; le da je, nasprotno, še preveč pristna, v atenskem predstavnem svetu sredi 5. stoletja ima svoje natančno določeno mesto – in mu pove, kaj? Da za Antigono zares ni povratka, da je nepreklicno onstran ločnice med življenjem in smrtjo.

Sicer pa je v *Antigoni*, tako kot v ostalih ohranjenih Sofoklovih tragedijah, nemara z izjemo *Oidipa Tirana*, vse podano že

na začetku – Antigona je v prologu definitivno onkraj ločnice življenja in smrti, ki jo zaznamuje ime *Atē*; kar obenem pomeni, da je treba bistveni aristotelovski prvini mita, peripetije in anagorizme, vzeti dobesedno: dramsko dogajanje zlahka zreduciramo na nekaj pomot, nekaj bolj ali manj posrečenih prepoznav, na nekakšno prisposodoblo človeškega direndaja, ki oznanja razsulo. Če nas v tragediji najbolj prevzamejo peripetije in anagorizmi, nas prevzamejo zaradi nečesa drugega. Kako se skratka Antigona že v prologu vmesti onkraj tegob tega sveta?

Če berete *Antigono* v Sovretovem prevodu, vas bo ta že na začetku nekoliko zmedel in nekoliko zavedel; primerjajte verze 22, 26 in 30 – videli boste, da je Sovre nejasen, popolnoma nedvoumne namige na govorico, ki jih je ohranil angleški prevod, in v tem se, kot so mi povedali izvedenci, drži originala, je spremenil, enkrat v ‚pravijo‘, *as fame reports* (22), drugič v ‚tako razglasil je‘, *so by report* (26), tretjič se prevodu – angleški gre *if report speak true* (30) – odpove; vsi trije namigi se nanašajo na Kreonov edikt v pogledu Polineikovega pokopa, vse tri izreče Antigona, Ismene o ti reči kajpada ne ve ničesar. In natančno v ta okvir sodi Antigona – v polje Drugega, kamor govorice navadno sodijo in koder se vmešča *Atē* kot kraj, na katerega se sklicuje in odkoder pravi, ne, ne bom se šla mance s tistim, kar se je bilo namenilo priti za menoj v prihodnosti. V prihodnosti – tu bodi razglašen edikt, to stori Kreon v verzu 192, kjer Sofokles uporabi glagol *kerisso*, ‚kot glasnik razglašam‘, ‚oznanjam‘, ‚sporočam‘, a tudi ‚dam po glasniku razglasiti‘, ‚dam javno oglasiti‘ itd., v aoristu. Sovretov prevod je tule docela neuporaben, njegov prevod je preprost imperfekt ‚razglasil sem‘. Angleški prevod v present perfekt, ‚I have proclaimed‘ je že prikladnejši, je že bližji aoristu, a kaj je pravzaprav aorist? Po Bradaču aoristova osnova pomeni trenutnost, z aoristom ne izražamo razvoja ali trajanja dejanja, temveč samo ugotovimo dejanje, izražamo le en trenutek dejanja; rekli bi, da izraža nekako neomejeno, ali raje, nedoločno dovršenost dejanja, poudarek je na glagolskem vidu, ne na času; kako pa naj to v slovenščini pride do izraza?

Bernard Nežmah je nedavno opozoril še na enega od izumov, ki jih smemo pripisati Škrabcu – po njem je Škrabec tako rekoč spontano proizvedel teorijo performativa v slovenščini. In zares, če preletimo zbrani material, brž opazimo, kako se Škrabec, negotovo a vendarle, giblje v jezikovni problematiki, ki je nekaj desetletij kasneje zgrabila Austina in naslednike. Kako se v slovenščini dejanje zverši z izreko besede, ki to dejanje pomeni – Škrabčev *praesens effectivum*, oziroma zdajšnji performativ – tega problema tule zagotovo ne bomo reševali, zdi pa se, da se aorist *kerixas*, ki ga Sofokles uporabi v trenutku, ko naj Kreon s ploho bolj ali manj cenjenih političnih modrosti tudi kaj stori, obnaša kot performativ – če namreč sledimo Škrabčevi argumentaciji, potlej bi na kraju Kreonovega *kerixas* v cerkveni slovenščini stal nedovršnik, v slovenščini pak njegov *praesens effectivum*, kakšen zasilni ‚bodi razglašeno‘. Drugače povedano: Sovretov prevod tega mesta, v nekoliko manjši meri seveda tudi Storrov v *LOEB*-u, spada v ideološki horizont, ki ga najbolj bistveno opredeli heglovska interpretacija *Antigone*, se pravi, konflikt na ravni dveh diskurzov – vrstni

red, ki bi ga tule predlagal, pa nasprotno priča za to, da je bil Sofokles uporabil kar najbolj nazoren material, s katerim bi ločnico med svetom govorečih bitij in Antigono onkraj zank usode, predložil kot definitivno. Ismene, kot vemo, reagira nasprotno od Antigone, reagira kot Winnington-Ingramovska normalna ženska – tako da o govoricah, kot se spodobi, ne ve ničesar, o njih pa ne ve ničesar zato, ker se z njimi kot pač vsaka normalna ženska, preživlja; zanjo je katerikoli Kreonov edikt dobesedno vselej že tu, in se je zato prav zares ne tiče, a če že, potlej se iz tega zagotovo izcimi kakšen brezglavi, bolj ali manj slabo utemeljeni upor. (cf. Ant. 536–37) In Antigona – kaj želi Antigona? Seveda samo to, da bi se govorica ravnala po njeni meri, za ceno življenja ji to kajpak tudi uspe. Zanj je vrstni red takle: najprej so govorice, svet razpade na dva redova, treba je izbrati: na eni strani imamo svet zmot, govorance z mnogo petja in plesa, ter Kreonovo z izreko besede izvršeno dejanje. In takoj zatem, ko Kreon svoje izreče, pristopi stražar – tisto se je bilo že zveršilo, Polineikos je že pokopan, in nobena sledu za pogrebniški; preprosta pot, če naj nekomu dopoveš, da je transgresija pravzaprav banalna resnica edikta, gre namreč za Antigonin izbor na drugi strani – na drugi strani *atē*; a še toliko bolje, če so to delo, kot bi hoteli kakšen Minadeo, zanjo opravili bogovi!

Seveda smo še daleč od vprašanja o velikih umetniških delih, a naj vseeno končam – z zgodenco. Antigona je, kot vemo, *parthenos* in Sofokles je uporabil vse mogoče trike, da bi nam predložil nemožnost njene transakcije v *gynē*, njen vstop v svet govoril, a kar je največ: v igri mora Antigona sama pristati na nemogoči položaj nekakšne totalne *parthenos*, kar se izvrši v vnaprejšnjo transgresijo edikta, z njeno izbiro v smeri proti *atē*; samo tako bo vzniknila pred nami kot fascinanta podoba, se pravi kot podoba, ki nas urōči, in kot podoba, ki parazitira kot predstava na kraju manka faličnega označevalca, kot podoba *fascinii* – Lacanova podoba želje. A optiko lahko še malček zasuknemo: Antigona pristane na svoj *parthenos* položaj – za ideološki horizont Aten sredi 5. stoletja, je tak pristanek nenormalen, Antigona je predstavljena kot nekakšna Amazonka, vpisuje se na moški, se pravi vojni strani razpredelnice – gesta, s katero se njen položaj neha ravnati relativno in omejeno v pogledu spolne delitve sveta, s to gesto postane po definiciji totalna. (cf. Vernant 1968) To reč je torej treba po Kreonovi naredbi spraviti v skalni grob, čigar pomen je spet dvoumen. Na nekem mestu (cf. Ant. 947) Zbor primerja Antigonin skalni grob z usodo Danae, ki je bila zaprta v *thalāmos* – kar je tako najoddaljenejši, ženski prostor v hiši kot spalnica za nevesto ali prisposoba za Hades – vsekakor pa je v *thalāmos* vselej navzoč htonični, podzemski vidik. Ko Kreon zazida Antigono v njen lastni *thalāmos*, se ta obesi – *I saw the maiden lying strangled there, / A noose of linen twined about her neck*, pravi sel, ko mora poročati o mračnem razpletu v skalnem grobu. (Ant. 1221–22) Zgodbica, ki bi jo rad povedal, pa gre na rovaš Artemis, boginje, pri kateri je nemara najbolj poudarjen prav *parthenos* vidik; po njej je privilegij *parthenoi* zadušitev, oziroma obešenje kot njena najpogostejša inačica – zadušitev zato, ker prava *parthenos* ne krvavi, čeravno zastran nje slej ko prej krvavi kdo drugi, denimo kakšna nepristna *parthenos* ali kakšen

Haimon ali kdorkoli pač že. (cf. King 1983)⁵ In po pripovedi Kafioncev iz Arkadije je njihova Artemis, ki se je nekdaj imenovala *Kondileātis*, dobila vzdevek *Apankhomene*, 'Zadavljena gospa', takole: *some children, the number of whom is not recorded, while playing about the sanctuary found a rope, and tying the neck of the image said that Artemis was being strangled. The Caphyans, detecting what the children had done, stoned them to death. When they had done this, a malady befell their women, whose babies were still-born, until the Pythian priestess bade them bury the children, and sacrifice to them every year as sacrifice is made to heroes, because they had been wrongly put to death.*⁶ Če *parthenos*, ko je bila ženitna transakcija uspešno izvršena, svojega *linen*, kot je navada, že ne žrtvuje Artemidi, potlej v nasprotnem, ker ni prišla do svojega govorila, žrtvuje sama sebe – na primer tako, da ji kosi *linen*, namenjeni Artemidi, pridejo prav za obešanje; in namesto nečesa, čemur pravijo *linen-shower*, bomo dobili *linen-strangulation*.

⁵ cf. HDt. IV. 180.

⁶ cf. Paus, op. cit., VIII, XXIII. 6–7.

Iztok Saksida

LITERATURA

- KING, H. (1983), „Bound to Bleed: Artemis and Greek Women“, v: CAMERON, A. in KUERT, A. (eds.), *Images of Women in Antiquity*, London in Sydney.
- KNOX, B. (1983), „Sophocles and the Polis“, *Entretiens sur l'antiquité classique* XXIX, Geneve.
- LACAN, J. (1986), *L'ethique de la psychanalyse (Le Séminar VII)*, Paris.
- LACEY, W. K. (1968), *The Family in Classical Greece*, Thames and Hudson.
- MINADEO, R. W. (1985), „Characterization and Theme in the Antigone“, *Arethusa* 18/2.
- NEBEL, G. (1951), *Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart.
- REINHARDT, K. (1933), *Sophocles*, Frankfurt.
- SAXONHOUSE, A. W. (1986), „From Tragedy to Hierarchy and back again: Women in Greek Political Thought“, *American Political Science Review* 80/2.
- STEINER, G. (1983), „Variations sur Créon“, *Entretiens* . . . XXIX.
- TAPLIN, O. (1983), „Sophocles in his Theatre“, *Entretiens* . . . XXIX.
- VERNANT, J.-P. (ed.) (1968), *Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne* („Introduction“).
- WINNINGTON-INGRAM, R. P. (1983), „Sophocles and Women“, *Entretiens* . . . XXIX.
- WOLFF, H. J. (1944), „Marriage Law and Family Organization in Athens“, *Traditio* 2.

Začetki Helenizma

GERNET, Louis (1982), „Les débuts de l'hellénisme“, *Annales E. S. C.* 37/5–6, str. 965–983.

I.

Za začetek moram povedati, da je ta niz predavanj, posvečen „začetkom helenizma“, neke vrste uvod. Za raziskavo, oziroma bolj natančno, za preučevanje grških legend sem se odločil, da bi osvetlil družbeno predzgodovino Grčije in torej začetke neke civilizacije. Zadnji termin pa je potrebno opredeliti: če povemo naravnost, ne vprašujemo po „bistvu“ grške antike, saj je to metafizična formulacija, temveč po dejanski vsebini izraza „helenistična civilizacija“. Termin civilizacija je v sedanjosti rabi negotov. Pogosto je rabljen v absolutnem smislu, govorimo o civilizaciji kot taki, to pa je čustven pojem, samovoljno in subjektivno opredeljen z elementi, ki pripadajo našemu okolju in našemu zgodovinskemu trenutku in ki jim pripisujemo trajno vrednost: pojem, ob katerem se ni vredno ustavljati. Govorimo tudi – in povsem upravičeno – o posameznih civilizacijah, se pravi o strukturah, tehnikah, ustanovah, običajih, verovanjih itn., ki pripadajo določeni družbi; in kaj je družba, je zadosti jasno opredeljeno. Precej pogosto se pokriva z narodom, vselej pa je povezana z etničnim elementom, ki ga je mogoče identificirati, kakorkoli različni že so njeni sestavni deli. Po drugi strani pa se tako družba kot jezik pojavljata v zaporednih oblikah in nujno je navesti, da gre za civilizacijo, ki ji ustreza, v določenem obdobju. Opazimo pa, da je pri takšni rabi beseda nemara odveč in da bi jih konec koncev lahko določili drugačno rabo, ki bi bila med drugim v skladu s tisto, ki smo jo določili spontano. Brez težav ugotovimo, da neka družba ponavadi deli z drugimi določeno število značilnosti – zlasti tehnik, a tudi navad, načinov mišljenja itn., ki so razširjeni na nekem večjem ali manjšem območju in hkrati zadosti jasno razmejeni: obstajajo civilizacijski krogi, ki jih opredeljuje raba določene naprave, prakticiranje določenega obreda, dejstvo, da imajo v čisljih določeno estetsko obliko itn. Nadalje se pojem lahko nanaša tako na čas kot na prostor: obstajajo inovacije ali oblike, ki se razvijajo, obstajajo pa tudi družbene oblike ali običaji, ki se prenašajo. Včasih smemo celo reči, da določena civilizacija izhaja iz neke druge: tako pravimo, da naša evropska civilizacija izhaja iz tistega, kar imenujemo antična civilizacija. A to smemo reči le z vso potrebno previdnostjo, se pravi z neizogibnimi podrobnostmi. Povsem jasno je, da pri tem prenosu upoštevamo le en sam, zelo poseben element, za katerega pa menimo, da je za družbo najpomembnejši. Ne gre za oblike družbene organizacije, za ekonomske oblike, za verovanja ali religiozno prakso ali za življenjske navade . . . : zveze, ki bi jih v vseh teh točkah lahko našli, so osamljene ali naključne ali pa vsaj nezadostne za to, da bi ugotavljali resnično sorodnost. Prav tako se ne moremo sklicevati posebej na literaturo ali umetniško tradicijo, kot je to počel tradicionalni humanizem: to sicer utegne pojasniti določene aspekte ali določene momente estetike civilizacije modernih dob, vendar je v tem nekaj preozkega ali preveč negotovega, vse-kakor nekaj površnega, nebitnega. Dejstvo je, da je bila ta tradicija sredstvo, s pomočjo katerega se je najprej obnovila in se potem do neke mere ohranjala kontinuiteta civilizacije, za katero nam gre in ki je, kot dobro vidimo, v bistvu intelektualne narave. Ne gre za vsebino neke konkretne misli, ampak za določen način mišljenja. Če hočete, ga za prvo silo lahko opredelimo kot razum; to grško dediščino je lirčno slavil Renan. Termin razum je precej ohlapen, a kot izho-

diščna točka nas lahko zadovolji precej splošno sprejeto mnenje – oziroma nas mora zadovoljiti, ker analiza šele sledi – da obstajajo v naših koncepcijah sveta ali človeškega življenja, ne glede na njihovo različnost, načini gledanja, načini mišljenja, ki so hkrati določila in svoboda duha, ki karakterizirajo določeno človeško skupnost v nasprotju z drugimi. Zgodovinsko dejstvo je, da se je ta drža, to intelektualno vedenje pojavilo najprej v Grčiji in da se je iz Grčije preneslo do nas. Civilizacijsko dejstvo je, za katerega je značilna naključnost, ki je značilna za vse kategorije človeških zadev: lahko bi se ne bilo zgodilo; utegne izginiti.

Tudi v Grčiji je njegov nastop nekaj radikalno novega. Pustimo besedo čudež, ki jo je uporabil Renan, to je literarna formulacija. In nič več ne gre za to, da bi imeli Grčijo za absolutni začetek, kajti vsa njena civilizacija je bila v stiku z drugimi in zlasti nadaljevanje drugih. Zaradi tega si že dalj časa prizadevamo raziskati in opredeliti vse, kar je bilo v njej podedovanega. A kar je bilo novega, je še vedno in jasneje kot kadarkoli prej, inovacija: več, kot vemo o predhodnikih, bolj se v določeni točki kaže izvirnost. Obstaja tudi preobrat ali boljše, nenadna sprememba. In če premislimo, drugače tudi biti ne more: ko smo se približali arhaičnim in celo tako imenovanim primitivnim družbam najstarejše Grčije, smo pri predhodnikih odkrili tip mišljenja, ki je povsem drugačen od tistega, ki ustreza helenizmu in ki mu helenizem nasprotuje: med enim in drugim ni veznega člena – je prehod, ni pa, strogo vzeto, predaje. Vzel bom primer, ki je sicer privilegiran, saj pripada področju čiste misli, filozofiji, ki pa pove še toliko več: v *Essai sur le formation de la pensée grecque** g. Schuli v zvezi s Parmenidovo teorijo Biti ugotavlja (p 293), da je ta teorija v določenih pogledih premestitev teoloških idej Ksenofana, Parmenidovega predhodnika. Parmenid jih je izjemno svobodno obdelal, obenem pa pri njem lahko vidimo, na kakšen način se kristalizira misel, ki je lastna filozofiji. Do tovrstnega odkritja lahko pridemo tudi na drugih področjih, kjer lahko v nadaljevanju starega opazimo vznik novega, nastop misli, ki je včasih nenavadno moderna.

Toda nasprotje, ki se nam tako ponuja, se utegne zdeti nekaj negativnega. Začeli smo delati seznam vsega, kar je bilo Grčiji pred helenizmom, vključno s „predlogično“, „mistično“, „primitivno“ mislijo – vsi ti termini so bili uporabljeni, ker ni bilo boljšega – čeprav je mogoče dvomiti, da ima ta za naše poznavanje kakšno posebno vrednost, razen v smislu zgodovinskih kuriozitet, sicer zelo zanimivih, lahko pa da tudi povsem brezplodnih. Pa vendar se zdi, da gre tudi tukaj lahko še za kaj drugega kot zgolj za ugotavljanje empiričnih dejstev, četudi so občudovanja vredna: samo dejstvo, da nam zgodovinska izkušnja predstavlja zaporedje dveh različnih stanj v istem družbenem okolju, sugerira željo, da bi odkrili priprave in pogoje za drugo: in to je zadostno opravičilo za vse raziskave, ki nam jih slabo stanje dokumentov o družbeni predzgodovini Grčije omogoča.

II.

To, o čemer govorim, implicira neke vrste postulat, ki mi

* Pierre-Maxime Schugl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction à une étude de la philosophie platonicienne*, Pariz, Presses Universitaires, 2. izdaja, 1948 (NDLR).

ga ne bo težko razložiti. Preučevanje človeške realnosti, v nekem smislu še tako mlado, vse bolj vodi k misli, da obstajajo najrazličnejši zgledi človeškosti in njim ustrezajoče različne družbe in civilizacije, ki sledijo druga drugi: „mentaliteta“, ki jih karakterizira, pa je odvisna od oblik dejavnosti ali organizacije, od katerih je neločljiva; mentaliteta, ki je značilna za Grčijo in ki jo z njo delijo moderne družbe, se tako pojavlja v različnih področjih grškega življenja. In da bi prišli do natančnejše predstave, ki nam je potrebna, bomo obravnavali „začetke helenizma“ v več zaporednih točkah.

Prva bo politika, se pravi organizacija mestne države. Ne zato, ker bi bila privilegirana. Grške politične tvorbe so tudi zelo daleč od našega obzorja; in dobro je posvariti, da je pri pojmi, kot je demokracija – kljub podobnosti besed – tisto, kar je navidez skupno nam in Grkom, takšno le zaradi po naključju iste etimologije. Toda mestna država je družbena oblika, ki je s helenizmom neločljivo povezana in ima zaradi tega v proučevanju helenizma osrednje mesto. Beseda politika označuje pri Grkih *tehne*, se pravi metodično refleksijo, ki ima, osnovana izključno na opazovanju in rezoniranju, praktične cilje. Splošno vzeto ni za Grčijo nič bolj značilno kot pojem *tehne* in nastavek, ki ga je v človeškem življenju ponudil za znanost in umetnost. Gotovo, svoboda duha in uveljavitev razuma sta bila mogoča le, ker ju je politična realnost dopuščala oziroma celo zahtevala. Dejansko je bila ustanovitev mestne države revolucija izjemnega pomena, za katero je Fustel v slovečem odlomku rekel, da je, v radikalnem nasprotju s starimi državami, vzpostavila vladavino ljudi, za ljudi. Dajmo temu izreku njegov pravi pomen: seveda ne gre za aplikacijo načela enakosti, ki bi veljala za celo skupino, in tudi ne za tisto, kar so Grki imenovali demokracija, se pravi za kolektivno vladavino vseh, ki imajo status državljanov. Pri vladanju je lahko sodelovala le bolj ali manj velika manjšina državljanov; a vsem *politeiai* Grkov, se pravi vsem njihovim političnim skupnostim, bodisi oligarhičnim ali demokratičnim (običajno so bile lahko le eno ali drugo) je skupno, da predstavljajo poskus ureditve, ki je osnovana – ali pa se dela, da je osnovana, kar pripelje do istega – na razumu. Vidimo, da se je ta novost, ki definira antično mestno državo kot tako – kar je Fustel skušal opisati na predhodni stopnji, pripada namreč predzgodovini – pojavila najprej v Grčiji; in če je postala bistven element tistega, kar imenujemo antični svet, nas kronologija vzpodbuja k priznanju, da je temu tako zaradi uveljavljanja nekega tipa družbe, značilnega za področje mediteranske civilizacije, katere središče je iskati na vzhodu. S strogo zgodovinskega stališča je mogoče ugotoviti še več. S konca 7. stoletja imamo zapis s Hiosa, ki je za nas nekaj podobnega kot inkunabule za javno pravo: pričevanje, da je v tem mestu v Mali Aziji še prej kot v sami Grčiji in zlasti prej kot v Atenah obstajala neka tipična ustanova, namreč ljudski Svet. Wilamowitz v komentarju tega napisa pripomni, da se je v Mali Aziji, ki so jo poselili helenski izseljenci ob koncu 2. tisočletja, še posebno pa v Joniji, katere geografske prilike in številne zveze so bile tako ugodne za njeno samostojno misel, pojavilo več zelo plodnih novosti: tukaj je bilo videti vse začetke politike, razcvet junaških pesnitev, rojstvo filozofije. Dodali bi lahko – in ta element ni nič manj pomemben – iznajdbo denarja.

Razkriva se atmosfera razgibanega življenja in novost, kakršno predstavlja *Politika*, je morala biti povezana z drugimi novostmi.

A naš trenutni cilj je opredeliti oblike misli in oblike ustanov, glede na katere pomeni mestna država revolucijo, ter določiti točke, v katerih lahko opazujemo prehod v fazo mestne države.

Poglejmo neko zelo povedno Aristotelovo formulacijo, ki nakazuje enega takih prehodov (*Pol.*, 1322 b). Aristotel govori o bogoslužju, ki ga mora opravljati mestna država preko svojih magistratov in ki zadeva „skupno žrtvovanje, ki ga zakon ne nalaga svečenikom“ (to nas spomni, da je mestna država kot religiozni subjekt bolj ali manj integrirala kulte, ki so bili najprej samostojni, spoštovala pa je prerogative oseb, ki jih je za to pooblašчала tradicija, in zlasti nosilcev dednega svečeniškega dostojanstva). Obstajala je torej neka skupina kultov, ki je pripadala mestu par excellence, najvišjim magistratom, tistim, kot pravi Aristotel, ki so imenovani zdaj arhonti, zdaj kralji, zdaj prytaneji. In dodaja, da „njihovo dostojanstvo izhaja iz skupnega ognjišča“. Je to metafora? Ker Aristotel uporablja precizne termine, menim, da je bolj verjetno, da gre za aluzijo na obrede, ki jih ne poznamo, na katere se, kot se zdi, nanaša neka Pindarjeva oda (*N XI*), in pooblaščali magistrats s tem, da so jim podelili religiozno dimenzijo, ki jim je bila konec koncev potrebna. A če je bilo potrebno religiozno jamstvo v zvezi s temi ministri, ki so se menjavali vsako leto in ki so morali občasno kot zamenljivi predstavniki skupine državljanov in za kvazi upravno službo opraviti kulturno dejanje, je po vsem sodeč to le formalna obveznost: zlasti pomembno je, da nismo slišali govoriti o tovrstnem žrtvovanju v informacijah o drugih ceremonijah, ki so spremljale prevzem zadolžitve. Zlasti pa v vsem tem, kar vemo o magistraturi, ni nikakršne zveze med dejavnostmi magistrata, ki so v pravem pomenu politične in to religiozno kvalifikacijo.

Ali boljše: ni več nobene zveze. Kar je le še zelo šibek simbol, je moralo imeti včasih konkreten pomen. Dobro je, če se spomnimo, da je imela beseda *time*, ki jo je uporabil Aristotel za označitev „dostojanstva“ magistrata, najprej religiozno vrednost: izmenično se uporablja za moč, ki jo poseduje in jo podeljuje božanstvo in za privilegij, ki je povezan z določenim statusom, namreč z neko svečeniško ali kraljevsko funkcijo. Zlasti pa je treba premisliti sam objekt, za katerega velja, da prenaša na magistrats neke vrste religiozno vrline: kaj je skupno ognjišče. Vemo, da so imeli skupno ognjišče v več mestih in lahko rečemo, da gre za običajno ustanovo. Samo ime kaže, da je bil religiozni simbol prevzet, da bi označeval, oziroma boljše, da bi zagotavljal tesno povezanost med člani skupine; je simbol tistega, kar so Grki imenovali *syonikizem*, ki pa ne pomeni nujno osnivanja urbanega središča – to lahko že obstaja – marveč realizira *politično* združitev v grškem pomenu besede. Ognjišče je najbolj pogosto v *prytaneji*, se pravi v stavbi, v kateri se sestajajo prytaneji, ki so bodisi visoki magistrati ali pa, tako kot v Atenah, del Sveta. Toda prytaneja ni izolirana, pripada skupini stavb, ki so namenjene javni rabi in so običajno grupirane. Zlasti za skupne obede se prytaneji, vsaj v Atenah, sestajajo tudi v okrogli stavbi, ki se imenuje *tholos*, kjer se opravljajo tudi

določena verska opravila. *Bouleuterion* oziroma dvorana, kjer se zbira Svet, pripada istemu kompleksu zgradb. Dodati moramo, da so, vsaj v Megari, pod streho *bouleuteria* grobovi herojev, in sicer namenoma, kot rezultat nasveta delfskega oraklja. Prav tako v Megari so grobovi junakov tudi v prytaneji. Kot izrecna toda splošna kršitev prepovedi pokopavanja mrtvih znotraj mesta je nekaj grobov herojev v mnogih mestih na isti lokaciji, se pravi v središču mesta, v agori, ki je hkrati javni prostor in tržnica: ognjišče, prytaneja, *tholos*, *bouleuterion*, grobovi herojev, ti simboli ali naprave življenja države so občasno združeni, vselej pa so v neposredni sosesčini ali pa blizu v prostoru in običajno ne pripadajo akropoli, sedežu najstarejšega gospostva, marveč spodnjemu mestu – skratka mestu, saj je, razen značilnih izjem, urbana ustanova kot stalno mesto menjave, kot organska zveza heterogenih elementov, neločljiva od mestne države, katere ime ima za nas še vedno dvojni pomen; in zdi se, da je rojstvo politike pogojeval ta fenomen, ki se je realiziral najprej v predzgodovinski Egeidi, ki je hkrati izhodiščna točka evropske civilizacije. Mesto, in potemtaka mestna država, je nekako skoncentrirano v kompleksu spomenikov, ki smo jih omenili.

A v tem kompleksu, v katerem je v klasični dobi prevladovala neosebna in pravzaprav vsakdanja poteza kulta mestne države, so se tu in tam ohranile zgovorne sledi. Ne vemo, katere obrede so opravljali v atenskem *tholu*, kjer so hranili srebrne kipce, ki niso učinkovali kot vsakdanja oprema. Vemo pa, da so vinske daritve, ki so jih opravljali v olimpskem prytaneju, spremljale skrivne formule in prav tako skrivne himne. Zlasti pogosto pa je z grobovi junakov, ki so za mestno državo neke vrste talisman, povezana tradicija, po kateri so nekateri teh grobov prav tako skrivni. Celo njihov položaj je bil neznan: ta tema je bila navdih za Sofoklovega Ojdira na Kolonu, bila je osnova legende o prenosu Orestovih kosti v Sparto. A če je za Sofokla Ojdir brez sledi izginil v zemljo, se razume samo po sebi, da so na začetku te tradicije skrivni obredi, ki jih je treba opraviti na grobovih, ki so bodisi resnični ali le veljajo za take. Dejansko obstaja vsaj eno pričevanje, katerega določila si je dobro zapomniti: v Tebah je edino poveljnik konjenice vedel, kje je grob Dirke in je tam opravljal nočno žrtvovanje. Ko je zapustil službo, je skrivnost razodel svojemu nasledniku. Korint bi utegnil imeti podobne običaje: po legendi je Sizif, ki je opravil poslednje dolžnosti do heroja Neleja, ohranil zase, kje je njegov grob. Vprašamo se lahko, ali ni sam mit o Sizifu, v katerem je prikazan kot komičen varavec smrti, v zvezi z isto temo. Zanimivo je poučno protislovje, ko Sofoklov Ojdir ob svoji smrtni uri izreče priporočilo z enakim pomenom. Ni torej vseeno, da je po legendi isti Sizif sprejel Melikartovo truplo, ki ga je na obrežje prinesel delfin. Po kovancih poznamo mesto, kjer so slavili Melikartov kult: to je bila okrogla zgradba z dvojimi vrati, enimi vrh drugih. Tista spodaj so se odpirala v temeljih in so morala služiti posebej pogrebnim daritvam in vse tako kaže, da so tam opravljali *skrivni obred*, ki je bil nadaljevanje predhelenskega rituala; po kasnejšem, a zanesljivem piscu Filostratu, je v obredu žrtvovanja, ki se je nanašal na ta *tholos*, mogoče prepoznati arhaično značilnost, h kateri se bomo še vrnili.

Tako lahko iz obrednih prežitkov in iz spomina legend na tradicijo v zvezi z objekti, ki določajo kult mestne države, in ki so prav v njenem središču, sklepamo na skrivno religijo, o kateri smo se spraševali, kaj pomeni.

III.

Naravno je, da se ozremo najprej k Sparti: Sparta, ki je bila od določenega trenutka dalje zunaj helenističnega toka, je v svojem ustroju ohranila izredno stare elemente, glede na katere je bila izjemna v svoji zgodovinski dobi, za nas pa so prav zato še toliko bolj poučni. Ohranila je kraljevsko oblast, katere moč je bila v resnici precej omejena, vsebovala pa je nenavadne arhaizme. Ta hip pa nas v zvezi s Sparto zanimajo tudi drugi organi. Malo prej smo omenili Orestove relikvije. To zgodbo nam pove Herodot (*Hdt* I, 67 ss). Vemo, da za relikvije herojev na splošno velja, da imajo veliko varovalno moč in da so mestne države včasih zelo zainteresirane zanje: Atene, na primer, so v času po medijskih vojnah iz Skyra ponovno pripeljale Tezejeve kosti. Za Atene je bila to velika domoljubna verska svečanost; samo stoletje pred tem pa je bila v Sparti, kjer so od delfskega preročišča izvedeli, da je izid vojne proti Tegeji odvisen od posedovanja Orestovega trupla, ki so ga imeli prav Tegejci, to neprimerno bolj skrivna zadeva. Operacijo so vodili efori, se pravi pet magistratov, ki so bili najbolj vpliven in tudi najbolj skrit organ spartanske vlade. Na odpravo v Tege so poslali osebnost, ki je bila član agathoergov, skupine, ki jo omenja le Herodot: izmed konjenikov, ki služijo svoje zadnje leto, je izbranih vsako leto po pet agathoergov, dobesedno: izvrševalcev lepih dejanj. Konjeniki, ki jih je 300, se rekrutirajo na poseben način in v vojski predstavljajo elitno enoto. Agathoergi, ki izhajajo iz te enote in so posebej izbrani, skozi celo leto opravljajo službo. Eden od teh odide torej v Tegejo, uspe najti v zemlji na dvorišču nekega kovača Orestove kosti in jih na koncu prinese nazaj v Sparto.

Ta legendarna zgodba ima za nas vsaj en pozitiven element. Vemo, da so se člani spartanske vlade ovijali v skrivnost in da je obstajala pri njih neke vrste državna policija, vidimo pa, da je to ravnanje vlade zadevalo nekaj posebnega, namreč prilastitev verskega zaklada, talismana, se pravi enega od grobov herojev, katerih pomembnost na začetku mestne države in zlasti njihovo tajno naravo sem že omenil. To nas sili, da si delovanje eforata ogledamo bolj od blizu. Na zunaj je eforat povsem laična magistratura in prav v tem je nasprotna kraljevski oblasti. Obstajata torej eno in dve osamljeni pričevanji – vse, kar je značilno za Sparto, je osamljeno pričevanje – ki sta dovolj pomembni. Po naključju izvem (Plut. *Kleom.*, 8), da je bila čisto blizu prostora, kjer so obedovali efori, majhna stavba, ki je bila običajno zaprta: to je bilo svetišče Fobosa – *Strahu*, božanstva, ki je pripadalo skupini demonov vojne, ki so bili za Spartance zelo pomembni. Poznamo še več zaprtih verskih stavb, ki pa seveda niso zaprte vedno in ne za vse: sedež bolj ali manj skrivnostnega kulta so. Zagotovo ni brez pomena, da je locirano v bližini *sysstiona* eforov in da se eden od njih zateče tja v času neke zgodovinske epizode (Paus., III, 11, 11). Dodajmo še, da so bili grobovi herojev tudi v starodavni zgradbi, kjer so imeli sedež efori. In še nekaj pomembnejšega.

V Lakonski Thalamaji in verjetno tudi v Sparti, je bostajalo svetišče nekega starega božanstva, namenjeno zelo razširjenemu postopku – prejetanju orakljev skozi inkubacijo (Plut., *Cleon.*, 7; Cic., *De div.*, I, 43, 96). Vemo, da so efori obiskovali to svetišče in da je eden izmed njih v nekem kritičnem trenutku imel tam sanje v zvezi z državnimi zadevami.

To je izredno pomemben prežitek. Vladanje je ne le povezano z religijo in zlasti s prakso religiozne konzultacije, to je za Grke normalno, za vzpostavljajanje neposrednega stika z božanskim so očitno kvalificirani prav tisti, ki vladajo državi, in osebni posvet je postopek vladanja. To postane še pomembnejše, če stvar premislimo na osnovi drugih podatkov, ki hkrati osvetlijo še nekatera druga dejstva, s katerimi smo se že ukvarjali. V enem od grobov je bil „starodavni eforeion“, Epimenid. Epimenid je bil videc v arhaični dobi in zanj je veljalo, da je opravljal kolektivna očiščevanja, in zlasti, da je pomiril atensko mesto; pripisovali so mu, da je bil Solonov svetovalec. Spomin na to osebnost je imel v Sparti pomembno mesto. Po drugi strani pa najdemo v peleponeškem mestu Pliontu, v neposredni bližini agore, kamor se še vrne, zelo zanimivo lokalno ureditev: stavba, imenovana „dom božanskega“ ali bolj natančno „mantično bivališče“ je zraven kraja, imenovanega *omphalos* gr. pri Skia: Paus., III, 12, 11 pa u Plat. *Omphalos* je predvsem središče – zelo sloveč je bil tisti v Delfih, kamniti stožec, za katerega je veljalo, da označuje središče sveta; ta v Pliontu je veljal za središče Peloponeza. Predstava je morala biti zelo razširjena: objekt, za katerega gre, načeloma je lahko zemeljska izboklina, nekaj podobnega kot *mundus* pri Rimljanih, je kvalificiran kot središče določenega ozemlja, po eni strani po svojem pomenu in po drugi strani po svoji izpričani pripadnosti Zemlji, po razmerju do ognjišča, vsekakor s Hestio, boginjo ognjišča, in po tolmačenju prednikov, da gre za grob (*omphalos* v Argosu: BCH, 1909, 171). Na politični pomen objekta pa sklepamo, ker je Simonid uporabil to besedo za megarski bouleuterion in Pindar za oltar dvanajstih bogov na atenski agori, očitnem središču mestne države. Glede na verski kompleks, ki ga konotira in glede na simbolno vrednost, ki se mu pripisuje, bi *omphalos* utegnil biti v zvezi z vsemi objekti, ki so se nam zdeli lokalno pričevanje o državljanškem korpusu: tako je v Pliontu, kjer njegove prisotnosti na takšnem mestu ni mogoče drugače razložiti. Zraven je „mantično bivališče“: tam je legendarni videc Amfiaraos prvič vedeževal, tam je bil med inkubacijo posvečen v jasnovidca; dodajmo, da je bila stavba odtlej zaprta tudi zanj. V legendi Amfiaraos ni bil posebej povezan s Pliontom, lastno ime je bilo dodano, ker je bilo pač potrebno. Starodavna realnost, na katero se ohranja spomin, je povezanost vedeževalske funkcije in prakse vladanja ob nastanku mestne države.

IV.

Ti nepovezani indici nikakor ne zadoščajo za to, da bi dobili o preteklosti *politeie* kaj konkretnejšo predstavo. A vrnimo se na izhodišče in se vprašamo, kakšna bi bila lahko preteklost te značilne ustanove. Omenili smo že tisti hioški napis, ki pravi, da je od 7. stoletja dalje obstajal ljudski Svet, se pravi takšen, v katerem je bila udeležena množica državlja-

nov, kar je eden bistvenih elementov demokratičnega vladanja, h kateremu je tako rekoč po definiciji težila grška mestna država. Ko ga je oblikovala, je demokracija samo premestila element, ki je obstajal že od prej: ljudski Svet obstaja, ker je pod istim imenom *Boule* že obstajal Svet aristokratov. Svet aristokratov, ki se je pogosto vzdrževal sam, se nam v glavnem kaže kot vladni organ mestne države, kjer se ideja države kaže le v obrisih. Spoštovanje nekaterih pravil, ki jih je uvedel in nekateri čudni prežitki nam pripovedujejo o preteklosti, ki jo sedaj lahko bolje razumemo.

Atenski ljudski Svet, ki ga je ustanovil Solon, se postavlja nasproti starosvetnemu, po svoji naravi aristokratskemu Svetu, ki se je obdržal, a je ohranil le določeno sodno oblast ne pa drugih političnih pooblastil. Ta Svet je Areopag. Pomembno je, da je kljub izgubi pravic in povprečnosti svojih članov v klasični dobi ostal izjemno spoštovana ustanova, zaradi česar je v določenih trenutkih lahko imel vlogo vrhovnega svetovaleca. O tem, kako je bil ustanovljen in kako je funkcioniral, je ohranjenih le nekaj osamljenih pričevanj o posameznih okoliščinah, ki pa so se toliko bolj značilne, saj ne morejo biti kaj drugega kot ostanki neke zelo stare tradicije. Sedaj nas ugotovitev, da je bilo zasedanje Areopaga tajno, nič več ne bega; rekli bi lahko, da je bila ta tajnost religiozna v strogem pomenu besede; prav tako nas ne bega, ko ugotovimo, da je bil varuh skrivnih grobov, od katerih je bila odvisna blaginja mestne države. (Dem. LIX, 80; cf. XXV, 23 Cf. Dem. XVIII, 134, cf. Platon, Zakoni, IX, 856 A). Poleg nekaterih značilnosti, ki jih že poznamo, lahko v ustroju in načinu delovanja tega organa odkrijemo še kaj arhaičnega (Din., I, 9). Čeprav je v nasprotju s pravno ureditvijo, se kot vodilo še vedno prakticira nekakšna kooptacija: vemo, da je bilo tako v starih časih. Po eni strani vlada, ki ji je v preteklosti pripadal in katere sledi in bolj ali manj zabrisane ideale je deloma še ohranjal, ni toliko politična funkcija v modernem smislu, marveč neka vrsta *praefecture morum*, ki se ukvarja po vrstnem redu s svojimi lastnimi člani, magistrati najvišjega ranga, s celoto državljanov – ali, morda bolje, z dominantno skupino aktivnih državljanov – in zlasti z mladino. Med drugim se oblast Areopaga, upravna in policijska oblast in oblast discipliniranja, izvršuje kot neomejena oblast kaznovanja, za kar Svetu ni treba nikomur polagati računa.

Tistih nekaj informacij, ki jih je mogoče najti o tako splošni ustanovi, kot so stari Sveti, zgodovinar žal dobi iz mestne države, kjer so arhaizmi verjetno najbolj zabrisani. Domnevamo lahko, da so bili ti Sveti na splošno suvereni organ par excellence in da so jim bile magistrature kot izvršilna oblast strogo podrejene. Zdi se, da se je v Sparti ta konstitualna narava ohranjala v *gerousii*, kjer so efori, ki so bili s Svetom pogosto povezani, v mnogih primerih operativci; in zdi se, da so prihajali novi člani v *gerousio* z neke vrste kooptacijo, v kateri je mogoče prepoznati mešanico makiavelizma, in če rečemo tako kot Aristotel, otročarije. Misterioznost, v katero se je ovijala spartanska država, in nezadostnost dokumentov nam ne omogočata, da bi lahko o delovanju institucije Sveta v najstarejši Grčiji razkrili kaj več. Po naključju zvemo pri Plutarhu nekaj malega v zvezi z aiolsko mestno državo Kyme: Svet se je redno sestajal, da bi presojal glavne

magistrate (ki so ohranili naslov *kraljev*). Svet se je sestajal ponoči. Zanimivo je, in zagotovo ni stvar naključja, da je Platon v Zakonih za organizacijo idealne mestne države predvidel prav nočni Svet, s povsem istimi izrazi, kot jih je Plutarh uporabil v zvezi s Kyme. Najverjetneje gre za spomin na starodavno in splošno razširjeno prakso. V Zakonih opravlja ta nočni Svet pomembne vladarske funkcije in ima hkrati neomejeno sodno oblast.

Kar se tiče Platona, ni prav nič narobe, če podatke iščemo ne le v ustavni utopiji, kjer se je seveda ohranila neka zgodovinska izkušnja, ampak tudi v mitski fantaziji, kjer so včasih ohranjeni bolj ali manj svobodno obdelani spomini. V *Kritiji* nas seznanja z življenjem in vladanjem Atlantov, prebivalcev predzgodovinskega otoka, ki zaradi Platona še vedno vznemirjajo domišljijo. Atlantido upravlja deset kraljev, ki složno vladajo. Redno se sestajajo, sklepajo o skupnih zadevah in sodijo tistemu med njimi, ki je napravil kakšen prestop. Platon opiše religiozni ceremonial, ki je uvod takšnemu sojenju in ki je zelo pomemben zaradi predzgodovinske tradicije, o kateri priča: gre za žrtvovanje bika, ki ga zajamejo v tropu, predtem zaprtim v posvečeno ogrado; to ima isti obredni pomen kot v nekem arkadskem kultu. Po kretske in mikenske navadi se ga ujame z lasom. Zdi se, da so obred opravljali v enakih pogojih kot žrtvovanje v čast Melikarta, o katerem smo govorili. Zaključili so ga po posebnem postopku, znanem tudi drugod, ki je verjetno prav tako iz egejskega časa — žival so spet postavili pokonci in jo privezali ob steber. V primeru, o katerem govorimo, je bil to steber iz drage kovine, v katerega je bil vrezan zakon Atlantide, zlasti pa tekst zaobljube, ki so jo dali kralji: kri žrtve brizgne nanj in s tem ponovno posveti napis (cf. sarkofag v Hagii Triadi); pomešana z vinom v vrču služi tudi v obredu zveze skupnosti, ko so izgovorjene besede zaobljube. Potem, ko kralji zaprisežejo, da bodo izpolnjevali zakone in kaznovali tiste, ki jih bodo kršili, nadaljujejo s sojenjem drug drugega — ponoči, ko so vse luči pogasene.

Precej na dolgo sem predstavil to čudno fantazijo, pa sem še vseeno skrajšal besedilo, v katerem ima vsaka beseda svojo težo, saj ni podrobnosti, ki bi je ne mogli razložiti s tistim, kar poznamo iz bolj ali manj posebnih, se pravi bolj ali manj brezsmiselnih, a zanesljivo izpričanih religioznih praks z različnih koncev. Z našega stališča je zanimivost in zlasti prepričljivost odlomka očitna: v tej pravljici deželi nam Platon predstavi neke vrste predzgodovinski Svet, poleg tega pa izvemo, da ga sestavljajo kralji, in tudi to, da se je kraljem v davnih časih pripisovala božanskost (Platonu uide in jih poimenuje z njihovim pravim imenom: *Basilidai*, *Kritias*, 116 C). Sestavljajo religiozno skupnost in v zakramentalno občestvo jih povezuje obred zaužitja napoja, katerega posvetitvene lastnosti so znane tudi drugod in ki ima svoj ekvivalent v praksi misterijev. Po drugi strani je ta verska skupnost nosilec suverenosti in svojo funkcijo vladanja izvaja tajno; Platon pa jim doda še sojenje — sojenje „kraljev“, za katerega smo pri izrojenem primeru iz Kyme videli, da se je odvijalo med „nočnim posvetom“. O nadaljevanju ne izvemo nič, „molčečnost“ samo še povečuje „učinek skrivnosti“. Naj opozorimo, da nas periodičnost obreda spomni na tisto, kar vemo o spartanski kraljevski oblasti.

V kakšnem smislu lahko ta mit o Atlantidi osvetli „izvoro mestne države“? Odkrili smo, da so v najstarejši dobi obstajali Sveti, ki so namerno vladali v tajnosti. Imeli so tako moralno kot politično oblast, ki so jo izvajali bolj s prisilo kot pa z javnimi pravosodnimi postopki. Vse to vodi k zaključku, da so morali imeti za vzpostavitev oblasti takega tipa njeni nosilci ugled neke druge vrste, kot je bil tisti, na katerem je osnovana avtoriteta magistratov, takšen, kot ga je imela „primitivna“ kraljevska oblast, katere religiozna narava je očitna in so jo ti Sveti izpodrinili. Če upoštevamo svobodo domišljije, ki vlada v platonskem mitu, in hkrati, tako tukaj kot drugod, vse tiste indicie o konkretnem in zlasti obrednem, ki niso Platonova domislica, smemo v *Atlantidi* iskati vsaj kakšnih sugestij, če že ne pričevanj.

Kljub temu, da so fragmentarni, nas ti podatki silijo, da v najstarejših Svetih, ki so napovedovali organizacijo mestne države, poudarimo vidik religiozne družbe. Brez dvoma bi lahko zanemarili Plutarhovo pričevanje, ki Likurgov uvodni nastop povezuje s formiranjem skupine 28 ali 30 članov, ki naj bi tvorila prvo *gerousio*; vendar pa se Plutarh pri tem naslanja na več avtorjev in pričevanje je za nas zanimivo, ker nam kaže, da po takratnem prepričanju ustanova ni bila stvar *fiata* zakonodajalca, temveč je obstajala že prej in omogočala organizacijo države. Bolj zgovoren se zdi spomin na religiozno skupnost, ki se je nadaljevala po Likurgovi smrti, se navezovala na njegovo ime in nam ga je prav tako ohranil Plutarh.

Zlasti pomembno pa je pričevanje, ki nam je na voljo od nedavna. To so pravila neke združbe pevcev in plesalcev, imenovane *Molpoi*, ki je v Miletu opravljala pomemben del kulta. Besedilo je iz srede 5. stoletja, se pravi iz razmeroma novejšega časa, in podatki, s katerimi nas oskrbi, lahko nakažejo le prežitke. A eden od teh prežitkov je zelo poučen: najvišji dostojanstvenik združbe je eponim, se pravi, da se po njem imenuje leto; imenuje se *aisymnetes*, in zdi se, da ima to ime med drugim zvezo z upravljanjem religioznih zadev, v zgodovinski dobi pa se uporablja zlasti za poimenovanje osebe, ki ima v državi najvišjo oblast. Po tem, kar vemo o združbi *Molpoi*, katere ime označuje najbolj znane in najpomembnejše verske dejavnosti, se zdi, da je bila v zvezi z laičnim delom Tribus, po drugi strani pa je imela le še specializirano liturgično funkcijo; toda ime njenega voditelja in častna vloga, ki jo je v mestni državi ohranil, navajajo k misli, da je moralo imeti to telo ob nastanku mestne države, preden je prevzelo kvaziupravne funkcije, resnično politično moč.

V.

Med psihološko naravo najstarejše vladavine in ravnanjem bratovščine obstaja neke vrste podobnost. Raztreseni podatki, ki smo jih uspeli zbrati, so nas vodili k oblikovanju hipoteze, da se je v naravi in funkcioniranju takšne temeljne in suverene ustanove, kot je bil Svet v primitivni mestni državi, ohranilo marsikaj iz religiozne družbe. Za sedaj lahko le s to hipotezo pojasnimo pojav, ki je bil tako splošen v grških družbah: nikoli ni bilo jasno in razen Fustela tudi nihče ni skušal razložiti, kako je bilo mogoče, da se je v obdobju, ki ga imenujemo grški srednji vek, namesto očitno razpadajoče kraljevske oblasti vzpostavila politična oblast, ki ji je

uspela takšna sinteza, takšna simbioza, da se zdi, da je bila mestna država od samih začetkov popolnoma integrirana. Je Svet aristokratov morda preobrazba kraljevskega Sveta, kot ga poznamo v homerski družbi, in ki je po malem izgubljal monarhično oblast? A kako je bilo mogoče obvladati anarhijo, ki jo takšen razvoj predpostavlja in vzpodbuja – in nanjo lahko upravičeno sklepamo – kako jo je bilo mogoče podrediti političnemu redu? Naj se mar sklicujemo na „demokratični pritisk“, ki bi bil rezultat odstranitve starih okvirov in „razvoja ekonomije“? Nič ne kaže, da bi šlo še vedno za princip enotnosti, nasprotno: demokratični dejavnik nastopa znotraj neke že vzpostavljene situacije, mestne države ne pojasnjuje, marveč jo predpostavlja (vojaška družba – vključitev — — — toda problem).

Družbeno kohezijo so lahko dosegli le s sredstvi, ki so bila v zvezi s krizami, ki jih je bilo potrebno preseči, dosegli so jo lahko s sredstvi, ki so bila, če smemo tako reči, po njihovi meri. Temelj države in nasprotje razkrojevalnih sil so postali „soglasje“, „harmonija“, „red“, „mir“, ki so bili pri Grkih ves čas stvar prav religiozne skrbi – in prav pogosto izjalovljena želja. Tisto, kar vidimo v Hesiodovi poeziji, v zgodovinski tradiciji (zlasti Sparte), v spominu na neke vrste religiozno revolucijo, ki je bila povezana z imenom Dionysos, so raznorodna, a po svojem družbenem pomenu sorodna dejstva. Vse skupaj je bilo neizogibno in učinkovito v nekem zgodovinskem trenutku, ki je bil za spopad verskih vplivov ugodnejši od drugih. V nekaj zgodbah, čeprav so redko posejane in kratke, skoraj le namigi, lahko prepoznamo prav gotovo pomembno mitsko temo: vojščaki obnavljajo ne le moralno zdravje posameznikov, marveč mir v skupnosti, nered in razprtije po vsej priliki končujejo osebe, ki posedujejo religiozno avtoriteto ali svete predmete.

VI.

Nadvse zgovorno je, da sta za isto obdobje značilni tako verska obnova kot vzpostavitev mestne države. Dejansko je bilo to mogoče le na osnovi integracije kultov: patrimonialna religija plemiških klanov, sakralni objekti, kot so *palladia*, ali monopol nad rituali v resnici niso bili odpravljeni, marveč inkorporirani. Nekatere abdikacije so bile seveda neizogibne, posamezne avtonomne sile, ki so bile hkrati posvetne in duhovne, so se morale podrediti suverenosti nove grupacije; njihovo religiozno odličnost so še naprej spoštovali v tem smislu, da so, denimo, določene družine ohranjale privilegij svečeniškega dostojanstva, vendar zgolj v funkciji mestne države in v njeni službi. Ne moremo precenjevati pomembnosti, ki so jo za uresničitev sinteze imele religiozne združbe, kar simbolizira takšna legendarna osebnost, ki je nejasno povezana s synoikizmom ali pa z nosilcem novega kulta in odrešenikom, kakršen se na primer predstavlja pod zgovornim imenom Dionysos Aisymnetes. Vloga „skrivnih družb“ postane jasna v situaciji nemirov in prevratov, ki so botrovali nastanku mestne države in ki so bili naklonjeni razvoju novih form ali pa svobodnih grupacij, kot so tiste, ki jih označuje pojem *thiases*.

Posledica je bila ta, da je bila Grčija odrezana od svoje preteklosti in da se je oblikovalo nekaj radikalno novega; zanimivo je, da se ni ohranil nikakršen natančen spomin na

razmere, nikakršna konkretna podoba dogodkov z začetkov mestne države, ki so vendarle pripadali še ne prav davni preteklosti. Vendar to, kaj kolektivni spomin izvrže ali ohranja, ni nujno stvar naključja. Sicer pa ni težko spoznati, kaj je bilo povsem novega. Religiozni nemir je bil odgovor na potrebo, ki je ni bilo mogoče zadovoljiti drugače kot z vzpostavitvijo režima brez primere, z vzpostavitvijo suverenosti skupine.

VII.

Bistvene značilnosti mestne države, novosti, v katerih se razkriva prehod, ki ga skušamo opredeliti, pripadajo trem ravnam: tistemu, kar je v zvezi z vladajočimi, z zakonom in s samim principom politične organizacije.

Ena od korenitih sprememb, ki opredeljujejo mestno državo, je ideja o kvalificiranosti, o pridobitvi pravice vladajočih do vladanja. Prišlo je do nenadne spremembe, katere simbolični primer lahko vidimo v sistemu žrebanja. Ta sistem so uporabljali za imenovanje magistratov, zlasti v demokratičnih vladavinah, kjer se je mestna država, kot bi lahko rekli, v celoti realizirala. Nam se utegne zdeti absurden, mnogim Grkom pa se je zdel razumen, v tem so videli sredstvo, da se izognejo nevarnostim spletkarjenja in skušnjavam po tiraniji, zlasti pa sredstvo, ki zagotavlja uresničitev nekega bistvenega načela mestne države, namreč participacijo vseh državljanov pri vladanju. Očitno je bil postopek, kot so ga razumeli in kot je funkcioniral v klasični dobi, koncipiran kot povsem človeška ustanova. Pa vendar mu slavna Fustelova teorija pripisuje religiozen pomen – imenovanje z žrebom je po svoje enakovredno božanskemu imenovanju. Vse tako kaže, da se Fustel ni motil: prav ima, kar se tiče „porekla“, in prav ima, kar se tiče smisla ustanove, tako v najstarejši državi, kot v nekaterih aplikacijah v klasični dobi, ki so prav s področja religije. Gre denimo za imenovanje svečenika v neki svečeniški družini, kakršno že poznamo, in Platon nam zagotavlja, da je izid žrebanja – „kadar gre za sakralne zadeve“ – *vox Dei*. Prav tako pa je Platon, in po njegovem tudi njegov učitelj Sokrat, ostro kritiziral običajni postopek imenovanja magistratov. V tem ni nič protislovnega, kajti v praksi mestne države se je smisel te ustanove, ki so jo ohranili in je bila torej dedna, popolnoma spremenil, rekli bi lahko, da je povsem izgubila svoj religiozni pomen. Vidimo, da je med primitivno in demokratsko državo neka vmesna stopnja – oligarhični režim: v stari dobi so atenske arhonte žrebali med tistimi, ki so bili izbrani na predhodnih volitvah. Pripadali so zgornjemu razredu, ki ga je od Solona dalje opredeljeval census, pred tem pa se je mešal s pravo aristokracijo. Žrebanje se je najprej skladalo z religioznim pojmom kvalificirane oblasti, pomenilo je dodatno posvetitev znotraj že kvalificirane skupine, potem pa je postalo, če smemo tako reči, povsem posveten postopek. Če gremo stvari do dna, odkrijemo, da je prav ta koncepcija najpomembnejša, kar je bilo s skupino v mestni državi preseženo. Da si pojasnimo in izpostavimo to antitezo, je dobro, če se za trenutek ustavimo pri Platonovi teoriji vladanja v *Državi*. Usoda politične misli pri Platonu je nenavadna. Platonu je bila v tolikšni in še v večji meri kot vsem drugim lastna svoboda duha, ki je značilna za *politike*, in tisto, kar si je zamislil kot ideal,

je v pravem pomenu besede revolucionarna utopija: premišljeno se zoperstavlja — ne načelu mestne države, ki je edino, kar Grk lahko priznava — marveč pozitivnim formam mestne države, vsem njenim oblikam. S tem zavračanjem zavzema stališče, ki nasprotuje vsemu, kar predstavlja mestna država bistveno novega, ko vzpostavlja človeško vladavino. Vidimo, da se navzlic racionalizmu, ki obvladuje konstrukcijo idealne mestne države, vrača k izredno arhaični koncepciji. Od zunaj se kaže način pridobivanja novih članov vladajočih v *Državi* kot sistem izbora. Po drugi strani pa pomeni ta izbor neke vrste kooptacijo: vladajoči, imenovani magistrati, določijo tiste, ki jih imajo za sposobne, da vstopijo v vlado, znotraj razreda „varuhov“, privilegiranega vojaškega razreda; do napredovanja novih „magistratov“ prodre potem, ko po končanem formiranju in posebnem, podaljšanjem urjenju, markiranim s tistim, kar Platon poimenuje z značilnim terminom „preizkušnje“, in omogoča zaporedne izločitve, dosežejo z zahtevano starostjo 50 let. Ta sistem izbora in kooptacije, ki ga določena kasta, v katero je mogoče prodreti le tako, da je človek vanjo sprejet po opravljenih preizkušnjah. Zdaj, ko se je razkrila sorodnost Sparte z arhaičnimi družbami in glede na vlogo tajnih bratovčin v teh družbah, na katero se spomin ni smel ohranjati, smemo reči, da tak način vladanja priča, da se je v platonizmu ohranila prav tista koncepcija oblasti, ki jo je helenizem prevladal, in ki jo lahko označimo kot „karizmatično“. Osnovana je na ideji posebne milosti, neke mistične odlike, ki je potrjena in hkrati pridobljena z iniciacijo. Potrjena in pridobljena hkrati, saj v platonizmu bodočega vladarja razglasi božanski izbor in, kar je še bolj značilno, ta božanski izbor se ponavadi izvaja v prid tistim, ki so po svojem rojstvu poklicani za neko višjo usodo: lahko bi celo rekli, da je mogoče besedo kasta, ki smo jo malo prej uporabili, z določenimi omejitvami uporabiti v njenem pravem pomenu za platonsko ustanovo, ki se upravičuje z mitologijo, kakršno si je izmislil filozof in jo je hotel uveljaviti v svoji državi: trije razredi države ustrezajo prav tolikšnemu številu ras, ki jih je ustvaril bog, ko je primešal zemlji, iz katere so rojeni, bodisi zlato, bodisi srebro, bodisi železo ali bron. („Indoevropski“ miti o nastanku razredov.)

Osupne nas, ko vidimo, kako se Platon na tem mestu spontano zateče k mitologiji. Seveda, za duha, kakršen je, in v intelektualni atmosferi, ki ji pripada, je opravičevalna funkcija mita nekakšno preveč zavestna in voluntaristična, iznajdba, ki jo hoče vpeljati kot koristno državno prevaro pa nekaj umetnega. Ima pa pomen in nadaljuje tradicijo „političnega“ mita: Platon čuti, da je organizaciji temeljev karizmatične oblasti potrebna kot naravno dopolnilo, oziroma bolje, da jo že implicira. Spomin na preteklost, ki še ni bila zelo daleč. V oči bijoča značilnost mestne države pa je, da pozitivno koncipirana oblast politične skupine ni zaznamovana z mistiko, ki je oblast v zgodovini tako pogosto obdajala.

VIII.

V kolektivnem spominu Grkov je vzpostavitev zakona veljala za bistven dogodek v zvezi z začetki mestne države. Nas zanima zlasti, kolikor je v tem izpričan neke vrste prehod. Omenimo najprej, da je bila v nasprotju z značilno tajnostjo, o kateri smo že govorili, spoštovana kot tipična poteza zakonodajalstva javnost, ki je ustrezala neki globoki in splošni potrebi. Vendar pa je bila vzpostavitev zakona preveč resna, da bi jo mogli prepustiti povsem človeški oblasti in odločanju skupščine ali kakršnemu koli svetu: vsa zgodovinska tradicija kaže, da je bilo to zaupano kakšni eminentni osebnosti, izjemnemu magistratu. Brez dvoma izvira takšna zaznamovanost zakona iz sporazuma, iz izrednega soglasja: avtoriteta kvalificiranega posameznika izhaja iz dejstva, da je bil izbran, da je bil sprejet kot osebnost, in ne iz njegovega statusa religioznega reda, nič manj pa mu v njegovem položaju niso potrebne nekatere konsakrantne lastnosti, ki so bile za izvajanje oblasti potrebne v arhaični dobi. To se kaže v neki zanimivi tradiciji, ki je v celoti v zvezi z dvema najbolj slavnima zakonodajalcema, Solonom in Likurgom, po izročilu, ki je bolj ali manj v skladu z „zgodovinskimi“ podatki glede prvega in povsem legendarno glede drugega. Likurg, ki je umrl v tujini, je ukazal, naj se njegovo truplo sežge in pepel raztrese po morju (sicer dobro znan obred), da bi se njegovi sodržavljeni z vmitvijo njegovih posmrtnih ostankov ne mogli osvoboditi prisega, da bodo ostali zvesti njegovemu zakonu, kot so se zavezali (Plut., Lyc., 31). O Solonu pripoveduje Herodot, da je potem, ko je zaključil svoje delo, za deset let zapustil Atene z izgovorom, da gre na turistično potovanje: Atenci v tem času niso mogli spreminjati njegove zakonodaje, ker jih je vezala prisega. Pomen legende je v obeh primerih enak: mistična osebnost zakonodajalca je zrasla z njegovim delom, ki je zaradi tega nedotakljivo, saj se ga ni mogoče lotiti, ne da bi se s tem lotili tudi osebnosti. Legendarna tema je obledeli obrazec, ki je veljal za navdihnene osebnosti arhaične dobe (Sparta in Cyrend > Delfi).

Po pojmovanju, ki se je uveljavilo, je zakon razumljen tudi kot človeška ustanova, ne glede na to, kakšno spoštovanje se do njega goji in s kakršnimi varnostnimi ukrepi se mu zagotavlja trajnost — takšen je sicer v zelo kompleksnem smislu in vključuje tudi vrednote, ki so se zdele zadosti nasprotujoče, da je grški duh s tem v zvezi že zgodaj uporabljal svojo dialektiko. V Atenah se imenujejo najstarejši zakoni, Drakonovi in Solonovi, *Thesmoi*, „ustanove“. Zelo zgodaj pa so začeli za zakonske uredbe, vključno z njihovimi arhaičnimi temelji, uporabljati izraz *nomos*, katerega starejši pomen je običaj. To je zelo pomembno dejstvo, iz katerega pa vendar ne smemo sklepati, da je obvezujoči in univerzalni princip družbenega reda tradicija sama po sebi, tradicija kot *mos maiorum*, slepa in neizbežna sila. Priča preprosto o tem, da v predstavi Grkov vrednost predpisa izhaja iz njegove skladnosti z življenjem skupine, da označuje zakon, in lahko bi rekli, da je psihološki temelj spoštovanja zakona v celoti dostojanstvo običaja, ki ga sedaj predstavlja. Res je, da obstaja področje, kjer se je ohranila ideja običaja, ki se ga spoštuje zaradi njega samega, tako rekoč po definiciji, in sicer je to področje, kjer je izpričana najstarejša raba besede *nomos* v zvezi z nekim konkretnim predpisom: *nomos* je med drugim verski običaj, obredna šega. S tem v zvezi pa se vsiljuje več opazk. Prva je ta, da je verski predpis, pri katerem se razume

samo po sebi, da mu laiki vdano priznavajo oblast (ne brez pridržkov), pojmovan ločeno: rekli bi lahko, da nima nobene zveze z zakoni, ki urejajo človeške odnose, kar beseda „zakon“ pri Grkih v mestni državi evocira. Lahko rečemo, da je temu podrejen, namreč v tem smislu, da ga sankcionira laična skupina iz lastnega nagiba. Nič manj pomembno pa ni, da je imela obveznost, ki jo je impliciral religiozni običaj, v sodobni predstavi, in to že iz davnine, *relativno* vrednost: običaj je bil zavestno stvar prakse določene skupine in po starem življenjskem načelu, ki ga je priznaval celo delfski orakel, je bila v zadevah religije za vsako mestno državo odločilna njena lastna tradicija.

Na splošno je bistvena značilnost zakona prav to, da ga v mestni državi zavestno vzpostavi skupina – z izjemo verskega *nomos*, ki je posredna potrditev, da zakon izvira iz njenega hotenja. Voluntaristična pravna teorija bi brez dvoma nikjer ne mogla najti bolj presenetljive ilustracije kot v grških družbah. Zakon je ustanova v dejavnem smislu: ko si Grki predstavljajo družbeni red, si predstavljajo, da ga je nekoč, v nekem določenem trenutku, uvedel neki zakonodajalec; v resnici ni bilo predpisa, naj je bil še tako poseben, ki bi ne veljal za zakon. Ideja, ki se je pojavila hkrati s prvimi zakonodajami in ki je odločilno zaznamovala pojem predpisa, je ideja o zavestni in namerni ustanovi. Ker se volja mestne države prepozna v delu zakonodajalca, ker je njegova skoraj deklarirana dolžnost ubesediti in natančno izraziti to voljo in druge osnove za njegovo poslanstvo tudi ni, moramo verjeti, da ima nastanek prava na začetku mestne države globok družben pomen. Kakšen je ta pomen, prav lahko ugotovimo iz narave nove skupine. Celota načel, ki urejajo mestno državo in so bodisi zapisana ali pa ne, vsekakor pa izrecna, se imenuje *politeia*. Ta termin se pogosto prevaja kot ustava, v resnici pa pokriva dosti več kot le člene abstraktnega javnega prava. Dejansko ima beseda predvsem konkreten pomen: država za Grke ni nekaj, kar bi bilo nad družbo, marveč je prav ta družba, in *politeia* je skupnost državljanov. Ta skupnost se je oblikovala v neki bolj ali manj dolgi, vendar odločilni krizi, ko se je uveljavila novost, samozavestna ideja o suverenosti skupine, neodvisna od teles suverenosti. Zaradi napetosti, za katero lahko predpostavljamo, da je vladala v takšnem momentu, in ker je bilo treba doseči družbeno sintezo, se je pri Grkih skozi zelo razvejan zakonski sistem afirmirala koncepcija države, ki je imela v človeški zgodovini ogromen domot. Najboljše jo lahko pojasnimo z njenim nasprotjem, s teorijo, ki se je v zgodovini idej večkrat sproducirala in ki so jo, kar je zanimivo – toda pri Grkih večkrat naletimo na takšne anticipacije – občasno nekateri med njimi zagovarjali: to je teorija, po kateri ima država predvsem obrambno funkcijo in zakon vlogo preproste prisile. Tako razlagata Demokrit in za njim Epikur, da bi ne bilo zakonov, če bi ne bilo hudodelstev, ki jih je treba zatirati; z drugimi besedami, da je naloga zakona – po definiciji zunanja naloga – ščititi posebne interese, ki obstajajo že pred njim in ki jih predpostavlja. Grška resničnost – in grško pojmovanje zakona – pa je ravno obratna: z afirmacijo suverenosti laične skupine, se razširi na celotno družbeno življenje; po helenistični koncepciji je privatno pravo družbeno koncesija.

IX.

Čeprav je stvar volje in zaukazan, družbeni red vendarle ne velja za arbitrarnega, marveč je izraz pravičnosti (aristotelovska rešitev nasprotja *nomos-physis*). Ideja pravičnosti ima v moralni misli Grkov in celo v začetnih filozofskih spekulacijah osrednje mesto. Takšna, kot se je oblikovala na začetku mestne države, predstavlja neke vrste življenjsko načelo družbe, ki je ni nehala poučevati in mučiti (rimsko pravo). Trenutno nas zanima bolj njena narava kot pa vsebina, ki se je tudi pri Grkih spreminjala. Ko se je s Platonom razcvetela politična misel, se je pojem pravičnosti pojavil v samem srcu mestne države in kot pogoj njene razumljivosti. Značilna afirmacija, ki pomeni, da je za Grke pojem pravičnosti predvsem *političen* in da je spremljal rojstvo mestne države. Na tej točki nam lahko pomagajo razumeti neko bistveno dejstvo literarni besedila in njihova kronološka razvrstitve.

Pri Homerju je ideja pravičnosti izražena z dvema besedama, s *themis* in *dike*. Prva precej hitro izgine, oziroma se ohrani le v literarni tradiciji. Tistega, kar izraža na začetku, ni lahko natančno opredeliti. Lahko pa rečemo, da se nanaša na neko določilo, ki izhaja iz kraljevske oblasti in deluje s pomočjo orakljev; skozi izpeljavo, o kateri priča homerska poezija, se aplicira na celoto predpisov, ki uravnavajo življenje vojščakov, na neke vrste aristokratsko moralo, ki se uveljavlja nekako sama in jo nejasen religiozni faktor varuje pred kritiko. Le beseda *dike* se ohrani tudi kasneje. Pri Homerju ima še podrejeno vlogo; tako glede na etimologijo kot glede na rabo se zdi, da je bila najprej v zvezi z razsodbo sodnika: skromen, a pomemben začetek. Prve zahteve po pravu, kot nasprotovanje sodni instituciji, ki je bila tedaj v krizi, najdemo pri Heisodu. Zahteve so hkrati strastne in neodločne, negotove glede svojega udejanjenja, celo brezupne v pesimiističnem občutju, ki je eno od dominantnih v *Delih*. Nepravične sodbe vzbujajo še toliko bolj vzneseno poveljevanje pojma *Dike*, ki je njihovo nasprotje, in pesnik stremi k izboljšanju človeštva (protislovje v besedah). Vendar pa je bila kriza sodne ustanove za razvoj pojma očitno le priložnostni vzrok. V nadaljevanju arhaične dobe in zlasti pri Solonu, ki je bil ne le velik zakonodajalec, ampak tudi moralistični pesnik, se je ideja *dike* razvila in nezadržno prevladala kot temeljno pravilo človeškega ravnanja v mestni državi in obenem kot nekaj, kar je politična organizacija normalne družbe morala sankcionirati. Z *dike* se je spojil še en tradicionalni ideal, zlasti pri Solonu, namreč ideal evnomije, pravilnosti, uravnoveženega družbenega reda. Pri Solonu dobi ta zveza poseben pomen in poudarek; prav v trenutku, ko se vzpostavlja nova ureditev človeškega življenja, navdihuje red potreba, skoraj bi lahko rekli navdušenje za pravičnost, tradicionalni ideal postaja formalen.

Samo po sebi se razume, da je pravičnost mogoče različno razumeti: Grki to dobro vedo. Toda, kakorkoli jo že prevedemo, gre za idejo, ki jo je koncipiral človek in se udejanja v povsem človeški ureditvi. Tisto, kar imenujemo grški humanizem, najde tu neposreden in morda temeljni izraz. Sam izvir pojma ni več pomemben, zastarel je, pozabljen; izvir je sodba, za katero mislimo, da je bila v zvezi s postopki, ki so bili neke vrsta božja sodba; na izhodiščni točki mestne države pa je vodilna ideja organizacije človeških odnosov,

Splošna teorija žrtvovanja in usmeritev v grški θυσία

VERNANT, Jean-Pierre (1981), „Theorie generale du sacrifice et mise a mort dans la grecque“, *Entretiens sur l'antiquité classique* XXVII, Ženeva, str. 1–21.

utemeljena na racionalni misli. Zanimivo je, da se je predstava o *Dike* kot božanstvu, ki se je ponavljala od Hesioda pa vse do tega trenutka in se je pojavila tudi pri Solonu, kasneje ohranila le še v misticizmu ali pa v literarni tradiciji, v nekem slovečem pasusu iz Antigone, ki je dala izjemno pretresljivo moč tistemu, kar imenujemo protest vesti, soočenje s tiranijo in presojo države.

Sicer pa je racionalna narava pojma tako jasno poudarjena, da ga Platon, ki ga postavlja v samo središče idealne mestne države, utemeljuje le kot racionalno nujnost v funkciji države. Pri Platonu obstaja le en aspekt politične misli. Druga skrajnost pa je, kot v nekakšni povečavi, poudarjala tudi nekaj, kar bi lahko imenovali relativistična koncepcija, ki ni nič manj pomembna. Sofisti, ki so, kot bi lahko rekli, helenistični *enfants terribles*, sofisti, ki ne verjamejo v nič, ker je njihov poklic raziskovanje verovanja, a so prav zaradi tega sposobnejši kot kdorkoli drug, da grejo misli do konca – sofisti torej so imeli teorijo pravičnosti, ki je bila neverjetno drzna. To teorijo – v njej lahko prepoznamo, da jim je skupna zaradi poklica – je formuliral Protagoras, ki skozi mit, sposoben pri Platonu, priznava, da je bistven pojem, ki opredeljuje družbo, pravičnost. Za Protagorasa je „pravično tisto, kar v kakšni državi velja za takšno in tako dolgo, dokler velja za takšno“. Aristotel je imel k temu dosti pripomniti, poleg tega je v tem izreku nekaj sumljivega, kolikor je lahko opravičilo za početje takojimenovanih realističnih vlad; ne smemo pa pozabiti, da gre za prirojen občutek za raznolikost kolektivnih moralnih prepričanj, tako v prostoru kot v času, ki ga spremlja. Ne le, da takšna koncepcija ni bila osamljena niti posebej značilna za poklicne sofiste – nekaj od tega najdemo pri Herodotu in v duhu, ki vlada v njegovi etnografiji – marveč ustreza neki neutajljivi tendenci grškega duha. V pravičnosti, ki navdihuje – ali pa naj bi navdihovala – družbeni red, vidi nekaj povsem človeškega: in zaradi tega v družbenem redu, ki ga na splošno imenuje zakon, z lahkimi srcom poudarja prisilo in dogovor hkrati. Zakon je treba spoštovati, a izumili so ga ljudje. Zakon je treba spoštovati, toda odvisen je od ljudi, ki ga bodisi ohranjajo bodisi spreminjajo. Seveda je odvisen od mestne države in ne od posameznika. Toda konec koncev je princip obstoja in delovanja mestne države v njenem avtonomnem pojmovanju pravičnosti. (Evripid)

Na tem mestu se ne bomo ukvarjali z zgodovinskim razvojem teh idej, niti s tem, katere teorije in katera razmišljanja so se rodila zaradi te tendence ali drže v sami Grčiji; ker se bomo kasneje k temu še vrnili, bomo omenili le zelo poučno koncepcijo nasprotja med *nomos* in *physis*, torej med zakonom, ki je koncipiran kot pogodba in med naravo, ki naj bi bila družbeni ureditvi tuja. Nikjer drugje se radikalna humanistična koncepcija ne afirmira bolj, kot v tem primeru. Brez-pogojno se moramo zavedati, da je grško misel ob začetkih helenizma na tem področju zaznamoval velik dogodek, namreč nastanek političnih družb, ki so človeški skupini priznavale neosebno suverenost: grški duh je bil zaznamovan z revolucijo, iz katere izhaja tudi mestna država.

Louis Gernet

Prevod: Lenca Bogovič

Znanost o religijah je od zadnjih desetletij XIX. stoletja do sredine našega skušala izdelati splošno teorijo žrtvovanja (le sacrifice). Dandanes smo previdnejši in se raje posvečamo predvsem kompleksnosti in raznovrstnosti obrednih praks, ki smo se jih samovoljno in brez zadržkov navadili uvrščati v enotno kategorijo, še vedno pa jih imenujemo z isto besedo, izposojeno iz latinščine. Izvire, gibal in motivacije te intervencije je pred nedavnim osvetlil Marcel Detienne¹, za njeno legitimnost pa morajo biti izpolnjeni določeni pogoji. Vsaj enega od njih sta gotovo spoznala Hubert in Mauss ter mu skušala ustreči v svojem *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice* (*Esej o naravi in funkcijah žrtvovanja*)², ki po svojih informacijah, širini pogledov in sistematičnosti zagotavlja model splošne enotne teorije.

Pri razpravljanju o žrtvovanju se moramo najprej prepričati, da ta pojem ustreza natančnemu, ozko omejenemu objektu z značilnimi potezami, ki ga povsem jasno ločijo od sorodnih religioznih fenomenov. Naša avtorja pravita, da je žrtvovanje – kot pove že njegovo (latinsko, op. prev.) ime – posvetitev; vendar vsaka posvetitev ni žrtvovanje (na primer: maziljenje). V žrtvenem obredu posvetitev ne meri na posvečeni predmet, nanaša se predvsem na osebo, ki ima pri razvoju fiziognomije žrtvovanja temeljno vlogo, na žrtvovalca. Žrtvovalac pričakuje, da mu bo obred žrtvovanja posvečenega predmeta božanstvu ob svojem izteku omogočil transformacijo, da mu bo podelil novo religiozno vrednost. Ena izmed značilnih potez žrtvovanja je torej, da se odvija med tremi členi: posvečeni predmet služi kot posrednik med žrtvovalcem in božanstvom. Žrtvovanje se tako loči od oblik neposrednega kontakta med ljudmi in bogom, saj skuša povezavo doseči s pomočjo krvi. Žrtvovanja končno tudi ne smemo zamenjevati s preprostim darovanjem. V obredu žrtvovanja posvetitev vedno implicira uničenje predmeta: sežig v primeru darov rastlinskega izvora, zakol v primeru darovanja živega bitja. Ni žrtvovanja brez posredovanja, ni posrednika, ki na neki način ne bi bil žrtev.

Toda ali zadostuje tako od zunaj začrtati meje, znotraj katerih naj bi bilo vpisano žrtvovanje? Videti je, da se takoj zastavi novo vprašanje. Ali gre za enotno obliko žrtvovanja, pa čeprav so odnosi med tremi vključenimi soudeleženci v shemi žrtvovanja od ene civilizacije do druge ali od primera do primera znotraj ene kulture gotovo različni, urejeni po različnih konfiguracijah? Ali jih s tem, ko se relativni položaj akterjev – žrtvovalca, žrtve, božanstva – spreminja, v njihovem medsebojnem razmerju ne postavlja v nove odnose? Ali lahko po drugi strani sestavimo shemo žrtvovanja kot abstrakten model, ne da bi upoštevali celo vrsto spremenljivk: naravo žrtve, ki je lahko divja zver, domača žival ali človek, način darovanja ter praktične vidike usmrtnitve glede na to, ali je žrtev v celoti ali le deloma namenjena človeškemu prehranjevanju ali pa nasprotno zanjo velja prepoved uživanja?

¹ M. DETIENNE / J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*. (Pariz 1979), 24–35.

² L'Essai je bil objavljen leta 1899 v drugem delu Anne Sociologique, predelana verzija pa v M. MAUSS, *Oeuvres I*. (Pariz 1968), 193–307; „Les fonctions sociales du sacré“.

Z drugimi besedami: gre za to, da ugotovimo, ali scenarij obreda — čeprav se recimo v dveh primerih kaže v navidez dokaj podobnih oblikah — ne zastopa različnih oziroma nasprotnih religioznih pomenov, pač glede na kontekst, v katerega je postavljen. Razumevanje žrtvovanja torej predpostavlja, da je vsak tip obreda umeščen v religiozni sistem, katerega del tvori, religiozni sistem pa je umeščen v civilizacijsko celoto, ki ji pripada. Raziskovanje žrtvovanja se mora tako najprej usmeriti k točno določenim mejam neke religije in neke družbe. Njegova naloga ni vpeljati splošne teorije žrtvovanja, temveč omogočiti primerjalno tipologijo različnih sistemov žrtvovanja.

Za ilustracije teh vse preveč splošnih pogledov smo ob preučevanju grškega žrtvovanja z gostijo — *θυσίας* — izbrali obravnavo usmrtitve. Razlogov za to je bilo več. Prvič: povsem jasno je, da si ne moremo predstavljati žrtvovanja živali brez usmrtitve; to darovanje s svojo surovostjo vred predstavlja neizpodbitno dejstvo, katerega smisel je preveč enoznačen, da bi o njem razpravljali. Sledijo teoretski razlogi. V zadnjih letih sta nekdanje teorije nadomestili dve vrsti raziskav. Rečemo lahko, da sta helenist Walter Burkert, ki je nadaljeval delo Karla Meulija, in antropolog filozof Rene Girard spodbudila zanimanje za probleme žrtvovanja iz novega zornega kota. Med obema pristopoma obstajajo razlike v usmeritvi in metodi, skladata pa se v tem, da obravnava žrtveni obred v njegovih bistvenih potezah kot scenarij usmrtitve, kot obredni umor žrtve, okrog katerega se osredinja celotni ceremonial. Ali pa je takšna interpretacija povsem nova? Zdi se nam, da tako kot druge teorije tudi teorija Huberta in Maussa, ki obravnava žrtvovanje iz povsem drugega zornega kota — za bistven element velja tehnika, s katero se preko posrednika vzpostavlja odnos med sferama profanega in svetega, ki sta običajno ločeni (kar je interpretacija, ki jo je glede antične Grčije že 1958. leta upravičeno kritiziral Jean Rudhardt³ — ne dopušča, da bi usmrtitev zavzela osrednje mesto in da bi se ji pripisala odločilna vloga.

Vprašanje, ki ga želimo glede *θυσίας* zastaviti danes, je naslednje: ali usmrtitev v različnih kontekstih in simboličnih organizacijah obredij ne prevzema pomenov, vrednosti in funkcij, ki so lahko različni?

* * *

V scenariju žrtvovanja obstaja dramatični moment: usmrtitev živali. Z vidika splošne teorije žrtvovanja, kakršna je teorija Huberta in Maussa, ta moment tvori višek obreda. Vzemimo grški primer žrtvovanja goveda: gre za udarec s sekiro po hrbtenici živali, ki ji zdrobi vratna vretenca in omogoči klavcu, da ji s svojim *μάχαρρα* prereže grlo, tako da izteče kri. Trenutek, ko „duša zapusti telo“ (Hom. *Od.* III 455), je v Grčiji označen z *ολοθυγῆ*, obrednim kričanjem žensk, ki markira intenzivnost religioznih občutkov (*Od.* III 450–452). To je višek obreda: do tukaj je ves potek služil temu, da se žrtev — in akterje obreda — iztrga iz profanega sveta, ki mu pripadajo. Izbrana žival je bila brezhibna, osvobodjena jarma, prihranjene so ji bile prisile vsakdanjega dela; slav-

nostno so jo okrasili, ovenčali s trakovi in z velikim pompom ob zvokih piščali privedli do oltarja, kjer so jo pokropili s sveto vodo očiščenja. Po dvigajoči se krivulji je tako postopoma prehajala od profanega k svetemu. Na vrhu te krivulje: smrt, končna točka posvetitve, najvišja in dokončna predanost. Dokler žival živi, je preko svojega telesa še povezana s profanim svetom, s smrtjo pa najbolj sveto v njej preide v onkraj, tja-čez; s prehodom „na drugo stran koprene“ odslej v celoti pripada področju svetega. Človek, ki ostane zvezan s profanim, lahko tedaj razpolaga s telesom: čeprav je bilo posvečeno, truplo nima takšne polne svete vrednosti, da bi bilo za navadne smrtnike nedotakljivo. Podoben razvoj kot žrtev pa je doživel tudi žrtvovalec. Povzpel se je k svetemu, ni pa se dvignil tako visoko kot žival, saj je ni spremljal v smrt. Po isti poti se je lahko vrnil in na izhodiščni točki obnovil svoje sile, dosegel novo vitalnost. Če bi se žrtvovalec v obredu angažiral do kraja, bi to zanj — tako kot za žrtev — pomenilo smrt in ne življenje.

Žrtvovanje se kaže kot dejanje, ki omogoča človeku, da se približa svetemu, da se ga dotakne, ne da bi se v njem izgubil. Njegova strategija temelji na nekakšni zvijači: k žrtvovanju pristopi le ob zagotovitvi, da bo lahko tudi odstopil. Ostaja torej v kritju; bogovi namesto žrtvovalca samega sprejmejo žrtev. Ta nadomestitev kaže, da je v logiki obreda prav usmrtitev tisti končni cilj, pogoj, ki mu mora dejanje nujno zadošiti. Ko je posvetitev dosežena, s svojo intenzivnostjo uniči tisto, na kar se nanaša, zato žrtvovalec v njej ne more, niti ne sme biti udeležen drugače kot preko posrednika. S posredovanjem žrtve stopita svetova svetega in profanega v stik, se medsebojno prepleteta, hkrati pa ostajata ločena.

Če je ta shema pravilna, leži ključ mehanizma žrtvovanja v morilskem nasilju nad žrtvijo. Brutalno uničenje življenja, ponujeno v zamenjavo za svoje lastno, je edino sredstvo za dostop do svetega, ne da bi zapustili profano.

V jedru žrtvovanja je torej nasilje in umor. Sprejmimo — vsaj kot začasno hipotezo — ta model kolektivnega obnašanja, ki uporablja umor v religiozne namene in to tako, da nasilje preusmeri na žival, ki ji je pripisana vloga posrednika med bogovi in ljudmi, ter pogledimo, kaj nam glede tega govorijo grški miti, kaj nam sporočajo o načinu, na katerega se znotraj antične *polis* izražajo legendarne pripovedi in funkcije, ki so jih prevzele obredne prakse, o katerih ti miti govorijo.

Prva ugotovitev: v mitu o Prometejevi stvaritvi žrtvovanja sta nasilje in umor zamolčana. Japetov sin privede pred bogove in ljudi velikega, živega vola; že mrtvega razreže na dva dela. O klanju in rezanju grla ni govora. Lahko predpostavimo, da neizrečeno razkriva resnico; prav v tem, kar je hotel Hesiod zamolčati, leži bistvo: navzočnost umora v jedru žrtvovanja. Glede na realnost obredne prakse se je diskurz mita zatekel k cenzuri oziroma prikrivanju.

A zdi se, da je tako formulirano hipotezo le težko zagovarjati. Zakaj? Predpostavlja namreč, da obstaja v družbenem redu nekaj, kar je „realno“, „resnično“ — to, kar smo storili — in nekaj, kar je retorična iluzija — to, kar o storjenem pripovedujemo. Razkorak med nazorno razgaljenostjo prakse in varljivo preobleko diskurza naj bi ustrezal deležu ideologije

³ Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Ženeva 1958), 295–6.

v družbeni zavesti.

Ta lepa dihotomija med prakso in diskurzom, med dejanjem in besedo pa na žalost izgine, če stvar pogledamo bolj od blizu. V zvezi z nasiljem in umorom kaže podobno kot mit tudi praksa žrtvovanja pri Grkih – tako v splošnem poteku kot v posameznih sekvencah – isto nagnjenje k zanikanju, isto željo po zavračanju. Lahko bi ugovarjali: kaj pa usmrtilcev? Če smo natančni, lahko žrtveno ceremonijo opredelimo kot skupek postopkov, ki omogočajo pobiti žival v takšnih okoliščinah, da je nasilje videti izključeno in da se usmrtiltvi nedvoumno pripiše značaj, ki jo jasno loči od umora in jo uvrsti v kategorijo, ki je daleč od tega, kar Grki pojmujejo kot krvav zločin, *φόνος*. Spomnimo se le nekaterih točk. Ne zadostuje, da privedemo žival od enega konca do drugega brez nasilja, brez okovov, brez prisile, popolnoma v skladu z njeno voljo; od živali se prav tako pričakuje, da bo z gibom glave ali z drgetom telesa izrazila odobritev udarca, ki ga bo prejela; končno se sama požene v ogenj žrtvovanja. Pripomočki, ki v domišljiji Grkov preveč natančno evocirajo umor in kri, kot je *μάχαρα*, ostanejo nevidni: skriti so v košu pod pšeničnim zrnjem, s katerim bodo potresli žrtev in oltar. Molk mita se tako ne kaže več kot cenzura, ki hoče prikriti resnični objekt obreda, ampak je videti, da ustreza točno določenim dejanjem, da se sklada s prakso, katere domet in pomen poudarja in pojasnjuje.

Če zapustimo registre govora in dejanj in se lotimo področja pogleda, moramo ugotoviti novo vrsto ujemanja. Med prizori žrtvovanja, ki jih najdemo na vazah, ni nobenega, ki bi predstavljal zakol in smrt žrtve; udarca s sekuro in prerezanih grl slike ne kažejo. Zamah z *μάχαρα* pomeni, da se s pripomočkom za rezanje po ustaljenem postopku pričenja odiranje; nikdar ne vidimo tega pripomočka pri izvajanju rezanja grla, saj nikjer ni prikazano, kako kri v trenutku smrti privre iz vratu žrtve. Jean-Louis Durand piše: „Kretnja, ki povzroči smrt živali, ni nikoli prikazana“⁴: tako kot v mitu sta tudi na slikah „smrt in žrtvovanje vselej ločena“. Je tudi to cenzura, izraz sramežljivosti? Ali moramo torej ugotoviti, da so slikarji nekako zadržani, ko gre za prikaz brutalnosti odločilnega trenutka, ki loči pogosto predstavljen sekvenco *πομπή*, v kateri pripeljejo popolnoma zdravo žival, od kasnejših, prav tako upodobljenih sekvenc, v katerih je žival – kup surovega, užitnega mesa – razrezana na koščke, obešena na veje, položena na mizo, nataknjena na *ὀβελός*, kuhana v kotlih ali pečena na ognju?

Če to drži, kako je torej mogoče razložiti, da v najbolj groznem primeru – ko žrtev ni več navadna žival, temveč človeško bitje, darovano kot žival – navidezna zadržanost in omenjeni odpor izgineta in si slikar prizadeva prikazati, kako se nož na najbolj okruten način zarine v grlo nesrečne žrtve in kri v curkih teče po tleh ali po oltarju? „Vidi se brizganje Poliksenove krvi, ne pa tudi brizganje krvi prašičev ali ovnov,“ piše Jean-Louis Durand⁵. Sramežljivost in prikrivanje v enem primeru, cinizem in razkazovanje v drugem. Ne moremo se izogniti zaključku, da si v podobarstvu oba načina prikazovanja usmrtiltve odgovarjata in hkrati naspro-

tujeta; odsotnost oziroma navzočnost krvi predstavlja tisti moment, ki poudari razliko med žrtvovanjem živali, pri katerem lahko meso obredno zaužijemo, in med tem, kar se varljivo kaže kot žrtvovanje, v resnici pa je ravno nasprotno: brezbožno nasilje, grozljiv umor. Razlika pri obravnavanju podob naj bi omogočila razumeti, da tako kot človeško bitje ni primerno za prehranjevanje, ni pripravno niti za žrtvovanje. Pravzaprav lahko rečemo, da v Grčiji ne obstaja žrtvovanje človeka, ki ne bi bilo hkrati izkrivljeno ali sprieno žrtvovanje, pošastno darovanje.

Če se mit, upodobitev in obred tako enoznačno ujemajo pri nevtralizaciji nasilja in umora v dejanju, ki bogovom ponudi življenje živali in transformira njeno telo v človeško hrano, ostajata le dve možni interpretaciji žrtvovanja pri Grkih. Če se lotimo prve, moramo naše trditve o mitu prenesti na samo institucijo, na celotni družbeni fenomen, ter zatrditi, da je žrtvovanje tako v celoti kot po posameznih delih, 'ideološko'. Ključ tega množičnega kolektivnega obnašanja, ki osredinja religiozno in politično življenje mestne države, leži konec koncev v njegovi sposobnosti prikrivanja realnega objekta, v sposobnosti maskiranja praktične resnice: s postopki, ki jih vzpostavlja, kot tudi z razlagami, ki jih ponuja preko mitov, žrtvovanje prevzame obliko tega, kar je Meuli imenoval komedija nedolžnosti. Akterjem, ki ga izvajajo, hoče prikriti spoznanje o tem, kaj dejansko počnejo: nasilje in umor.

Če pa žrtvovanju nočemo pripisati smisla, ki je nasproten tistemu, ki mu ga očitno dajejo Grki, se moramo odpovedati ugodnostim, ki jih ponuja pojem ideologije. Če se napotimo v tej drugi smeri, se moramo torej vprašati po vzrokih, ki tvorijo osnovo te tako koherentne opredelitve žrtvene prakse pri Grkih, po smislu in pomenu strategije, ki pri zakolu živali v prehranske namene sistematično in na vseh nivojih obide epizodo usmrtiltve. Zanimalo nas bo, kaj tako enotno in enoglasno izražajo obred, mit in podoba s tem, ko molčijo; kakšno družbeno resnico skuša vzpostaviti grška miselnost, ko se pri poudarjanju nasprotja med umorom in nasiljem na eni strani in žrtvovanjem na drugi odkrito zateče k laži s tem, da stvar izpusti.

Imamo torej dve rešitvi, če izberemo prvo – ki je bolj ali manj eksplicitno v korist ideologije – trčimo ob ugotovitve, ki v celoti osvetli njen dvoumen in negotov značaj.

V grškem svetu na robovih uradne religije obstajajo še posamezniki, ki so nekakšni magi, in skupine z značajem bratovščin ali sekt, ki žrtvovanje zavračajo. Častijo, 'čisto' življenje, kar jih loči od ostalih ljudi; eno njihovih glavnih pravil je vegetarijanstvo, to je vzdržnost do vsakega mesa, do katerega so imeli Grki dostop le prek žrtvovanja. Te oblike religioznosti, ki odstopajo od norme, zavračajo žrtvovanje; z božanstvom skušajo vzpostaviti takšen stik in bližino, ki je uradni kult ne vključuje oziroma jo zavrača kot brezbožnost. Kajti s tem, ko obsodijo žrtvovanje vključno z vsem, kar glede statusa človeka v razmerju do boga vključuje, in ga razen z vegetarijanstvom nadomestijo še s popolnoma drugačno religiozno koncepcijo, ki posamezniku omogoča dostop k božjemu, marginalne skupine, kot so pitagorejci in orfiki, žrtvovanje izenačijo z umorom. V obredu žrtvovanja vidijo

⁴ Bêtes grecques, v: La cuisine du sacrifice ... 138.

⁵ Ibid., 138.

morilsko nasilje, analogno tistemu, ki mu je bil podvržen bližnji sorodnik. Zabrisujejo mejo med žrtvovanjem in umorom, med domačo živaljo in človekom, mejo, ki jo je institucija žrtvovanja hotela začrtati. Pri tem nimajo nobene znanstvene ambicije, ne skušajo na primer s kakšno lucidno analizo razkrinkati lažnega ideološkega blišča, s katerim je žrtvovanje prekrito. Religiji žrtvovanja postavljajo nasproti drugačno religioznost; zagovarjajo izkušnjo in pristop k božanskemu, katerega vnaprejšnji pogoj je izključitev krvavega žrtvovanja. Korenine in cilji zagrizenega zavračanja tega, da bi se spustili na tla uradne religije in priznali razliko, ki jo vzpostavlja med žrtvovanjem in umorom, med domačo živaljo in človekom, ležijo v želji zabrisati neko drugo mejo, ukiniti neko drugo distanco: namreč tisto, ki loči ljudi od bogov. Ker žrtvovanje omogoča človeku, da postane božanski, ga na en mah označijo za morilskega, zavrnejo kot brezbožnega ter razvrednotijo njegovo simbolično organizacijo. Toda kaj nam omogoča, da v teh pogojih pri iskanju resnice o žrtvovanju namesto pripadnikov uradnega kulta upoštevamo prav te skrajneže? Če se nočemo odpovedati kategoriji ideologije, moramo reči, da izenačitev žrtvovanja in umora pri Grkih ni manj 'ideološka' kot nasprotno stališče. Gre za dve zoperstavljeni religiozni strategiji, ki merita na nasprotujoče si teološke cilje: ena s konstrukcijo simboličnega v sistemu žrtvovanja (kar je razlikovanje med žrtvovanjem in umorom), druga z njegovo dekonstrukcijo (identifikacijo žrtvovanja z umorom).

Videti je, da se vsiljuje naslednji zaključek. Koncept ideologije v primeru žrtvovanja pri Grkih ni operativen. Ne ustreza zato, ker z njim v okviru družbene resničnosti ne moremo izvesti razlikovanja med realnim in iluzornim.

Postopati moramo torej drugače. Ne da bi hoteli še naprej projicirati naša lastna prepričanja na tisto, kar je pri Grkih zamolčano, prisluslno temu, o čemer molčijo in temu, kar izjavljajo; izrečeno in ne-izrečeno pri tem razumemo kot dve povezani strani enega in istega diskurza, ki ga je treba – ko je enkrat sproščen – upoštevati z vso resnostjo. Ne glede na to, kakšen bi bil lahko izvor prakse žrtvovanja v daljni indoevropski preteklosti in kakšne so bile njegove družbene funkcije in religiozne vrednosti v drugih civilizacijah, je najvažnejše razumeti, kaj so iz nje naredili Grki, kako so organizirali gestualne postopke in mitske komentarje, da so ustvarili popolnoma edinstven simbolni sistem, ki v celoti omogoča vzpostaviti kontakt z bogovi, hkrati pa spoštuje njihovo nepremostljivo oddaljenost; sistem, ki omogoča konstituiranje družbenih vezi med ljudmi po posebnem modelu, namreč politično skupnost; končno sistem, ki vsakemu udeležencu obreda omogoči, da se preko diete, ki sankcionira žrtvovanje, v svojem statusu ustoliči na njegovem lastnem mestu, ki ga definira kot človeka: med živalmi in bogovi.

Leta 1975 smo v eni od predhodnih študij zapisali: „Žrtvovanje pri Grkih v nasprotju z vedskim žrtvovanjem ni prototip dejanja kreacije, ustvarjanja, ki proizvaja in vzdržuje enotnost univerzuma v njegovi popolnosti⁶. Bolj skromno spominja na razkol, ki se je po Prometejevi krivdi zgodil med bogovi in ljudmi; v samem obredu, ki skuša povezati smrtnike in nesmrtni, ohranja nepremostljivo razdaljo, ki od tedaj obstaja med njimi. Preko pravil prehranjevanja umešča

človeka na njemu lasten položaj, med živali in bogove: na ustrezno razdaljo od divjaštva živali, ki se brezobzirno žrejo med seboj, in od trajne blaženosti bogov, ki ne poznajo lakote, utrujenosti in smrti, ker se hranijo z dišavami in ambrozijo. Tako znotraj obreda kot znotraj mita ta skrb za natančno razmejitve, za točno razporeditev tesno povezuje žrtvovanje s pridelovanjem žita in s poroko, s področji torej, ki skupaj z žrtvovanjem definirajo specifičen položaj človeka. Če naj človek preživi, mora uživati pečeno meso domače živali, ki je bila žrtvovana v skladu s pravili, prav tako pa se mora hraniti s *σῖτω*, moko rastlin, ki jih goji; če naj si poleg tega še podaljša življenje v onostranstvu, mora zaploditi otroka v združitvi z žensko, ki jo je poroka iztrgala iz podivjanosti in jo z ustalitvijo ob zakonskem ognjišču udomačila. Prav zaradi te nujnosti ravnotežja v žrtvovanju niso žrtvovalec, žrtev in bog – čeprav povezani v obredu – pri Grkih med seboj nikdar pomešani, ampak so ohranjeni na pravih razdalji, ne predaleč in ne preblizu. Ta vplivna teologija, ki je z definiranjem človeških odnosov s tostranstvom in onostranstvom in z ustvarjanjem meje med človekom in med tem, kar človek ni, v medsebojni odvisnosti z družbenim sistemom, se vpisuje na isto raven kot postopki prehranjevanja, in to nam pojasni, da imajo nenavadne ureditve pri orfikih in pitagorejcih po eni in v določenih dionizičnih praksah po drugi strani popolnoma teološki pomen ter da izražajo globoke razlike v religiozni usmeritvi. Vegetarijanstvo, vzdržnost od mesne hrane, predstavlja zavračanje krvavega žrtvovanja, ki je združeno s smrtjo bližnjega; *ῥήσας*, *διασπαραγμός* bakhantov, to je brutalno goltanje preganjane in pri živem telesu razkosane živali, pa pomeni nasprotje običajnim vrednotam žrtvovanja. Toda naj se obračamo k žrtvovanju zviška, tako da se podobno kot bogovi hranimo le s popolnoma čistimi jedmi in v skrajnem primeru z vonjavami, ali pa ga sprevračamo od spodaj s tem, da z odstranitvijo meje med človekom in živaljo izbrišemo vse razločevalne poteze, ki jih žrtvovanje vzpostavlja, in tako realiziramo popolno združitve, za katero lahko rečemo celo, da pomeni povratek k popolnemu sorodstvu vseh bitij v Zlati

⁶ Tej primerjavi danes z veseljem dodajamo primer azteškega žrtvovanja. V komentarju k Leyenda de los Soles, ki pripoveduje, kako se je na začetku svet prikazal iz teme in ga je osvetlilo sonce, Christian Duverger piše: „Da bi zaživel, potrebuje Sonce kolektivno žrtvovanje bogov. Njihova smrt rodi gibanje. Toda to gibanje, to vrtenje, to kozmično utripanje je ogroženo, če naj Sonce nadaljuje svojo pot, ga je treba oskrbeti z dragoceno vodo, s chalchihuatl, zadovo krvi, krvi žrtvovanih, ki zagotavlja ohranitev sveta. Danes pa morajo namesto bogov to zahtevo prevzeti ljudje“ (La fleur letale. Économie du sacrifice azteque, (Pariz 1978), 54). V takšnem sistemu, kjer je žrtev človek, ki mu iztrgajo srce in kri teče v potokih, so prav bogovi – zamišljeni kot roparski in požrešni – tisti, ki se hranijo z darovanimi žrtvami. Treba jih je nenehno hraniti, kajti kozmična Energija, ki jo utelešajo, ni izvir; nasprotno, za Azteke „Energija konzumira“ (str. 50). Da bi usmrtilitev odigrala svojo vlogo in v celoti prevzela svojo simbolno vrednost, se mora – daleč od tega, da bi bila izbrisana in zanikana – v obredu, mitu in upodobitvah pojaviti v prvem planu; evropski opazovalci so v tem videli sprostitev podivjane surovosti. Ta sistem žrtvovanja implicira religijo, v kateri bogovi v nasprotju z ljudmi niso definirani kot nesmrtni, kot „večno mladi“. Christian Duverger zapiše tudi, da je v azteški misli „kakršnakoli nesmrtnost, kakršnakoli večnost nepojmljiva“ (str. 31). Funkcija žrtvovanja ni v tem, da človeško hrano in obstoj zaznamuje z znakom smrtnosti, temveč da ponovno okrepi božanske in kozmične energije.

dobi ali pa padec v kaotični nered divjaštva – v vseh primerih gre za to, da bodisi z askezo bodisi s kolektivno blaznostjo uvajajo takšen odnos z božanstvom, ki ga uradna religija preko postopkov žrtvovanja izključuje in prepoveduje. Razen tega se z inverznimi sredstvi in z nasprotnimi implikacijami v vseh teh primerih normalne distance med žrtvovalcem, žrtvijo in božanstvom zabriše, zamegli in izgine.⁷

Ta razlaga se nam zdi v vsakem primeru osnovana, pa vendar bi jo hoteli na posebnem primeru še natančneje utemeljiti. V resnici obstaja atenski obred, ki je za razumevanje ustanove videti tipičen: vse silnice, ki delujejo znotraj grškega žrtvovanja, se v njem kažejo v polni luči. V *Bouphonia* – če to žrtvovanje imenujemo z njegovim imenom – so Grki na neki način neposredno odigrali in uprizorili paradoks usmrtnitve, ki samo sebe zanika, se s predstavitvijo v obred ukinja, se preseže zato, da v kulturo uvede in utemelji religiozni, državni, človeški red. Za začetek že sam izraz *Bouphonia* (Umor vola) postavlja pod vprašaj razkorak med žrtvovanjem in umorom. Izbor žrtve – daruje se vprežni vol namesto živali, ki je bila prosta jama, torej zvesti pomočnik pri delu, udomačeno bitje, ki je tako kot sorodnik oziroma kot suženj član gospodinjstva – zabriše mejo, ki običajno loči ljudi od živali. Vemo, da v Grčiji divjih živali ponavadi niso žrtvovali; kot sovražnike so jih brez pomislekov ubijali na lovu. Meso obrednega klanja, ki predstavlja žrtvovanje, pripada torej izključno vrstam domačih živali: svinjam, kozam, ovcam, govedu. Vendar pa vse te živali niso na enakem nivoju. Nekateri pitagorejci zavračajo uživanje katerekoli od njih, drugi člani sekte, ki niso tako strogi, pa delajo razliko po eni strani med govedom in ovco – ki sta preblizu človeku, da bi ju lahko pobil, ne da bi s tem zagrešil zločin – in po drugi strani med svinjo in kozo – ki sta dovolj daleč, da njuna usmrtnitev ne predstavlja nobene moralne ovire. Vprežni vol zavzame na vrhu te hierarhije domačih živali prav posebno mesto. Tako blizu je človeku, tako povezan z njegovim svetom, da je umeščen izven običajne sfere žrtvovanja. Žrtvovanje vprežnega vola že samo po sebi predstavlja anomalijo, ki kot grožnja subverzije pritiska na celoto obreda in njegovo notranjo logiko. Razen tega je verjetno, da vidijo Grki v darovanju takšne živali preizkušnjo za celotno prakso žrtvovanja, test njene veljavnosti. S svojo ekstremnostjo, s svojim 'mejnim' značajem funkcionira žrtvovanje vprežnega vola kot preizkusni kamen ravnotežja celotnega sistema. Etiološki miti, ki s pojasnjevanjem izvorov razkrivajo okoliščine njegovega nastanka, na ta način v resnici razlagajo simbolična dejanja, ki se odigravajo znotraj obreda in imajo za cilj spremembo nasilja in divjaštva umora v spoštljivo sodelovanje v omikanem življenju; na enak način – po Plutarhu – se košček surovega, krvavečega in nečistega mesa, nedavno odrezanega z žrtve, v terminih obredne kuhinje preobrazi v povsem človeško hrano, ki združi povablence v enotno obliko omikanega prehranjevanja.⁸

Na tem področju je najdragocenejša – ker je najpopolnejša

in najpodrobnejša – Porfirijeva pripoved, povzeta po Teofrastu, iz II. knjige *De abstinentia*; iz zornega kota, ki je soroden našemu, je celovito interpretacijo o tem predstavil Jean-Louis Durand⁹. Ne želimo posnemati natančnosti te analize. Porfirijevemu besedilu, ki ga najdemo v prilogi in ki je samo po sebi dovolj zgovorno, bi radi dodali le nekaj pripomb, ki se neposredno nanašajo na naš problem.

1. Porfirios se opira na Teofrastovo poročilo o nastanku atenskih *Bouphonia* in hoče pokazati, da „ljudje ne smejo omadeževati božjih oltarjev z umorom, niti se ne smejo dotakniti tovrstne hrane (to je mesa živali), pa tudi teles svojih podobnikov ne (uživanje mesa se tako enači z antropofagijo)“. Ta navada, ki se je v Atenah še ohranila, naj bi imela vrednost „sporočila“ (*παράγγελματος*). Toda sporočilo Teofrastove pripovedi je popolnoma nasprotno. Ne le, da na Akropoli vsako leto žrtvujejo vprežnega vola v čast boga Zeusa Polieusa, ki v svoji funkciji vsestranskega božanstva predstavlja najvišjega boga Panteona, temveč so vsi državljani podvrženi obveznemu skupinskemu uživanju mesa žrtve, da bi tako izpolnili zahteve, ki jih v imenu Apolona izreče Pitia, ko jo vprašajo za nasvet. Paradoks pa je še večji, čeprav imamo na začetku pripovedi umor z žrtvijo-volom in s krivcem-morilcem, tujcem neznanega porekla po imenu Sopatros, ki je pod vplivom jeze postopal samovoljno in je nato – ker se je čutil krivega – odšel v izgnanstvo, se v mitski pripovedi uradno ustoliči obred in pravni postopek za sojenje umora, popolnoma pa izgine morilčeva osebnost (o Sopatrosu ni več govora vse dotlej, ko mu ob vrnitvi v Atene podelijo državljanstvo: krivda ne obstaja več), predmet zločina (vola „v toku žrtvovanja, v katerem je izgubil življenje, ponovno postavijo na noge“: žrtev ne obstaja več), občutek krivde (Pitia zapove uživanje volovega mesa „brez pomislekov“), enako spretno pa sta odstranjena morilska sekira (ki jo – podobno kot tudi človeka, ki je z njo potolkel žival – besedilo pripovedi o zaključni sodbi udeležencev „pozabi“) in nož, potopljen na dnu morja skupaj z vsem, kar bi lahko še spominjalo na krivdo.

2. S svojim molkom, trditvami in besednimi igrami besedilo izbriše umor in krivdo in istočasno iz pred-političnega stanja, nekakšne družbene zmede, oblikuje atensko mestno kržavo z njeno obdelovalno zemljo, mestom, Akropolu, verskimi obredi, svečeništvom, skupinskimi pojedinami, Pravom in statusom državljanstva.

3. V začetnem obdobju, ko je vola v navalu jeze ubila oseba, ki ni bila vključena v družbo, živali niso niti pojedli niti žrtvovali (njenih kosti niso zažgali v čast bogovom; le kako bi jih, saj v teh „starih časih“ niso žrtvovali živali, ampak samo tiste žitne kolače in testo, ki jih je vol požrl na oltarju). V tej prvobitni dobi, ko je vol jedec kolačev, ko je izključen iz žrtvovanja in je ljudem prepovedano, da bi ga uživali, dejansko še ni ločen od človeka: ko pogine, ga njegov morilec pokoplje z istimi pogrebnimi častmi, kot bi pokopaval človeka. Šele z nastankom obreda in ko so ljudje postali resnični državljani, so vola ločili od sebe in ga potisnili v kategorijo živali, ki se jih žrtvuje in ki se jih uživa kot hrano.

⁷ Leçon inaugurale au Collège de France, Pariz 1976 (= Religions, Histoires, Raisons. (Pariz 1979), 22–3).

⁸ Plut., Quaest. Rom. 109, 289 E-F; cf. La cuisine du sacrifice..., 69–70.

⁹ J.-L. DURAND, „Le corps du delit“, v: Communications 26 (1977), 46–61.

S to in znotraj te ločitve je njegov status živali, še posebno užitne živali, doživel preobrazbo. S stališča prehrane vol s svojo bližino človeku spočetka nikakor nima svojega mesta. Žre in tepta žito, ki bi ga moral pridelovati za človeka; prvo žetev, ki je namenjena izključno bogovom, pretvori v živalsko krmo. Ko tega vola podobno kot človeka zakopljejo v zemljo, ima v trebuhu skrito ječmenovo zrnje, ki ga je pogoltal in s tem onemogočil njegov normalni razvoj. Znotraj pripovedi pa ostane žival, ki je pri žrtvovanju postavljena v vlogo žrtve, brez mesa, ki postane užitna hrana za ljudi, in brez kosti, ki se jih pobožno zažge na oltarju v čast bogovom, ne napolnijo je več z ječmenom, temveč s senom, pravo živalsko hrano, jo končno spet postavijo na noge, tako da je videti kot živa, in vprežejo v plug. Na ta način je v okviru organiziranega religioznega in političnega življenja na vseh nivojih potrjen njen prehranjevalni pomen: je dobaviteljica mesa za ljudi, kosti in masti za zažiganje v čast bogovom, in po obrednem zakolu je videti, da je preko dela in kmetijstva, s katerim je odslej povezana, hkrati pridelovalec žit – tistih trikrat prekuhanih žit, ki pomešana s pečenim mesom obredno darovanih domačih živali vzpostavljajo človeka na mestu, ki po mišljenju Grkov v svoji distanci tako od živali kot od bogov konstituira območje omikanega človeškega življenja.

Nasproti usmrtitvi, ki se vpisuje v jedro *θυσία* in ki predstavlja stalno navzočo grožnjo subverzije, razkola, se nenehno vzpostavlja in oblikuje težko dosegljivo ravnotežje obreda, ki z zasidranjem življenja v smrti, s trditvijo, da je treba ubijati živali za hrano, skuša iz človeka izkoreniniti hkrati umor in divjaštvo.

Porfirios, *De abstinence* II 28, 4–30.

Ne sme se namreč omadeževati božjih oltarjev z umorom, niti se ljudje ne smejo dotakniti tovrstne hrane, pa tudi teles svojih podobnikov ne. Nasprotno, običaj, ki je še vedno ohranjen v Atenah, je treba povzdigniti na nivo pravila, veljavnega za vse življenje.

Kot sem že rekel, so v starih časih ljudje bogovom žrtvovali proizvode svojih žetev, ne pa živali; le-teh prav tako niso uporabljali za svojo osebno prehrano. Govori se, da je v toku skupinskega žrtvovanja, ki je potekalo v Atenah, neki Sopatros, ki ni bil domačin, temveč je obdeloval zemljo na Atiki, vsem na obeh položil na mizo kolač in testo, da bi ju žrtvoval bogovom, ko je pristopil eden od volov na povratku z dela in požrl del darov, ostale pa pomendral. Ob tem, kar se je zgodilo, je človek v navalu besne jeze pograbil sekiro, ki so jo brusili nedaleč stran, in vola potolkel. Ko je bila žival mrtva, se je pomiril in sprevidel dejanje, ki ga je zagrešil. Vola je pokopal, nato pa kot človek, ki je zagrešil brezbožno dejanje, odšel v izgnanstvo in se izgubil na Kreti. Pa je nastopila strahotna suša in povzročila veliko pomanjkanje pridelkov. Ko je prišla delegacija skupnosti po nasvet k bogu, ji je Pitia odgovorila, da bi temu lahko odpomogel izgnanec s Krete in da se bodo stvari obrnile na bolje, če bodo kaznovali morilca in če bodo znotraj istega žrtvovanja, v katerem je žrtev izgubila življenje, umrlega ponovno postavili na noge ter ga brez pomislekov pojedli. Začeli so torej s preiskavo in ugotovili, da je Sopatros kriv za dejanje. Sopatros je mislil, da se bo rešil iz kaznive situacije, kamor ga je uvrščalo nje-

govo nenravno dejanje, če bodo vsi skupaj ravnali enako kot on. Tistim, ki so prišli ponj, je torej izjavil, da bi morala mestna država sama potolči vola. Ker jim je bilo neprijetno določiti osebo, ki naj bi pobila žival, se jim je ponudil sam ob pogoju, da potem, ko mu podelijo državljske pravice, skupno opravijo umor. Sprejeli so, in ob svojem povratku v mesto so organizirali dejanje na način, ki je pri njih še vedno v veljavi.

Izbrali so mlada dekleta za prenašanje vode: ta dekleta so prinašala vodo za brušenje sekire in noža. Orodja so nabrusili, pomočnik je podal sekiro, drugi je pobil vola in tretji mu je prerezal vrat. Nekaj jih je nato vola odrlo in vsi so ga jedli. Potem so sešili volovo kožo, jo natlačili s senom in postavili na noge, tako da je bila videti prav takšna kot žival, ko je še živela, in jo vpregli v plug, kot da bi jo poslali na delo. Nato so prešli na sojenje zločinu in vsi, ki so sodelovali pri dejanju, so bili klicani na odgovornost. Prenašalke vode so trdile, da so bolj od njih samih krivi tisti, ki so brusili orodje. Ti, ki so brusili orodje, so kazali onega, ki je podal sekiro, le-ta pa tega, ki je živali prerezal vrat; in ta, ki je dejanje izvršil, je navedel nož: ker nož ni mogel govoriti, so ga obdolžili za umor. Od tistih časov pa vse do danes zgoraj navedene osebe v času Dipolij na atenski Akropoli izvajajo žrtvovanje vola zmerom na isti način. Na bronasto mizo položijo okrogel kolač in kašo, okrog nje pustijo krožiti vole, določene za to priložnost, ter pobijejo tistega, ki se dotakne darov. Izvajalci teh obredov so se do danes porazdelili v več skupin. Tisti, ki izhajajo od človeka, ki je pobil žival, se imenujejo Boutypoi; nasledniki tistega, ki je izvajal kroženje, se imenujejo Kentriadi; končno se nasledniki človeka, ki je prerezal vrat zaradi pojedine, ki je sledila razdelitvi mesa, imenujejo Daitroi. Ko so znova napolnili volovo kožo in stopili pred sodišče, so nož vrgli v morje.

Jean-Pierre Vernant

Prevod: Borut Cajnko

Grške iniciacije in indoevropska ideologija

BRIQUEL, Dominique (1982), „Initiations grecques et idéologie indoeuropéenne“, *Annales E. S. C.* 37/3, str. 454–464.

Leta 1964 je A. Joshida¹ pri raziskovanju različnih prežitkov funkcijske indoevropske tridelnosti v Grčiji opazil, da so tri darila – govedo, bojovniška oprema in čaša –, ki jih mora, po Strabonu, ki tu sledi Eforu², po kretskem običaju ljubimec podariti mladeniču, ki ga je ugrabil, predstavljale trifunkcijsko serijo. Na treh straneh, ki jih je japonski znanstvenik posvetil temu vprašanju, se ni vprašal po vzroku tega običaja. Te točke pa po našem mnenju zahtevajo temeljitejšo raziskavo: prav gotovo ni nepomembno, da ima v običajih, katerih pomembnost v sistemu kretske iniciacije³ je H. Jeanmaire odlično prikazal, mladi eromenos, odslej sprejet v družbo *kleinoi*, trifunkcijsko predpisane objekte. V indoevropskem kontekstu poznamo osebo, ki so ji v legendi ali v obredu praviloma pripisovali takšne objekte; to je kralj⁴. In mladi Krečan je prav v svoji moči zagotovo kralj. Toda prav zato, ker tako kot pri skitskem, indijskem ali irskem kralju pridobitev teh treh talismanov izraža njegovo bit (družbeno je sinteza teh treh funkcij⁵), lahko postavimo hipotezo, da darila, ki jih prejme eromenos, izražajo nekoliko analogno idejo: na koncu iniciacijskega postopka bi ta darila lahko pomenila, da se na nivoju treh funkcij mladenič zdi kot dovršeno bitje. Če se v trenutku prehoda v družbo odraslih in v tem primeru v elitno skupino *kleinoi*, že ne kaže kot kralj po svojem družbenem položaju, se pa vsaj kaže kot „popoln človek“⁶ po lastnostih, ki jih je znal dokazati in ki se harmonično porazdeljujejo glede na tri funkcije. Dejansko imamo indic, da so bile te lastnosti, priznane pri *kleinos*, mišljene po shemi treh funkcij: B. Sergeant je ugotovil, da jih Strabon izreže z artikulacijo lepota/pogum/dovršenost, ki se sklada s tremi indoevropskimi nivoji⁷. Res pa je, da v tem obrazcu lastnost tretje funkcije (lepota) sodi na zadnje mesto, za drugima dvema. Vendar pa ta predstavitev – najdemo jo prav tako v ekspoziciji o teoretskih temeljih kretskih konstitucij⁸ – nikakor ne more biti starodavna in zagotovo priča o neki sekundarni moralizaciji: prej moramo misliti, da so si lastnosti prihodnjega odraslega člana elite zamišljali kot harmonično porazdeljene na treh nivojih. Moral je biti hkrati pravičen in pogumen, dober bojevnik, dober proizvajalec, v skladu s tipom predstavitve, ki na dru-

gih področjih ustreza Zoroastru, Cuchulainu, Turnu Herdoniju ali Appiju Claudiju⁹.

V to analizo, ki meri na iniciacijo, lahko v primeru *kleinoi*, a tudi splošneje v celoti običajev te vrste na Kreti in drugod v Grčiji, vključimo prodorne opombe H. Jeanmaire v zvezi z neko podrobnostjo v legendi o Minovem sinu Glauku¹⁰. V tej zgodbi (njene iniciacijske vidike¹¹ je odlično osvetlil H. Jeanmaire) najdemo neke vrste uganko, ki sprašuje, čemu lahko primerjamo tribarvno kravo – belo, rdečo in črno – iz kraljeve črede¹². Zdi se, da je smisel te precej naivne enigme (na katero Polydos odgovarja „murva“, – ki je bela, nato rdeča in nazadnje črna), ki pa je nesporno del starega fonda izročila, mojstrsko razrešil H. Jeanmaire. „Običajno opažamo, pravi ta raziskovalec, da sprejem v družbo, . . . v katero je z iniciacijo pripuščen, . . . obsega učenje stereotipnih vprašanj in odgovorov . . . ugank, nejasnih za tistega, ki ne pozna odgovora in ki aludirajo . . . na posebnosti, razumljive samo posvečencem.“ Primerjavo z murvo bi tako morali razumeti v povezavi z iniciacijskimi običaji; njihovo sled ohranja celota legende. In kot sugerira H. Jeanmaire „gre verjetno za aluzijo na tri stopnje v procesu iniciacije ali pa za aluzijo na tri faze v obdobju prehoda, ki so nekako povezane s tremi emblematičnimi barvami“.

Opomba o treh nivojih iniciacije, ki so nakazani s tremi barvami – nanje naj bi se v tej zgodbi ohranil spomin – se nam zdi najpomembnejša pri vprašanju, če pri tem ne gre za morebitno preživetje indoevropske ideologije v kretski (in grški) iniciaciji. Šlo naj bi za referenco na tri stopnje ali faze, recimo enostavneje, na tri vidike oblikovanja mladeniča v procesu iniciacije. V primeru *kleinoi* smo videli, da se Strabonove teoretske predstavitve in narava predpisanih daril izražata v funkciji trifunkcijske ideologije: v nekem splošnejšem okviru bi tu odkrili referenco na tridelen sistem – ki ga lahko interpretiramo na isti način. Vprašanje pa je, če gre tu spet za tridelni koncept indoevropejcev, četudi je videti, da jo način formulacije teh treh stopenj (in predvsem njihov vrstni red) jasno izraža. Kajti tu gre za barve, natančneje, za belo, rdečo in črno (v tem vrstnem redu). Zavedamo se namreč, kako pomembno je to pojmovanje za Indoevropejce. G. Dumezil¹³ in E. Benveniste sta pravilno

¹ Glej „Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce“, *Revue d'Histoire des Religions* (R. H. R.) CLXVI 1964, str. 36–38.

² STRABON, X, 21. (483)

³ Glej poglavje „Danses et initiations cretoises“, v Couroi et courètes, Pariz 1939, str. 421–460; predvsem La société des Kleinoi, str. 450–455. Naj opozorimo, da gre za obred sprejema v elito državljanov.

⁴ Pri tem vprašanju napotujemo na dela G. DUMÉZILA, Mythe et épopée, I, Pariz 1968, str. 446–456; D. DUBUISSON, *Revue historique* (R. H.), XCIV, str. 289–294, R. H. R., XCIII, 1978, str. 153–164, *Annales E. S. C.*, 1978, št. 1, str. 21–34.

⁵ Ta izjemni položaj kralja v okviru tridelnega sistema je zlasti raziskoval G. DUMÉZIL v La regalité sacra, Leyden, 1959, str. 407–418 in D. DUBUISSON, cit. čl.

⁶ O tej pomembni temi glej D. DUBUISSON, *Annales E. S. C.*, 1978, št. 1, str. 32–33, št. 40.

⁷ *Annales E. S. C.*, 1979, št. 6, I 170.

⁸ Glej B. SERGENT, *Annales E. S. C.*, 1979, št. 6, str. 1 176–1 181, glede Strabona, X, 4, 16 (480).

⁹ Glej reference v D. DUBUISSON, *Annales E. S. C.*, cit. čl., str. 32–33, št. 40. Sledove teme najdemo v obredu iniciacije v Mitrovo misterije (glej G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Pariz 1968, str. 209).

¹⁰ Glej Couroi . . . , str. 448–449.

¹¹ Glej Couroi . . . , str. 444–450. V tem tekstu odkrijemo klasične prvine iniciacije: mladost junaka, temo smrti, ki ji sledi vstajenje, intervencije Kouretov (ali Apolona).

¹² APOLODOROS, 3, 2, 2, 3: Koureti so mu rekli, da ima kralj v svoji čredi (agelai) tribarvno kravo in da bo tisti, ki bo našel najustreznejšo primerjavo za to, lahko dal tudi življenje otroku. HYGIN, *Fables*, 136: rodilo se je tele, ki je vsak dan trikrat spremenilo barvo, vsake štiri ure: najprej je bilo belo, nato rdeče in na koncu črno. TZETZES, sholia k Lycophronu, Alexandra, 811: obudil ga bo tisti, ki bo povedal, čemu je podobna tribarvna Minosova krava. AJSHIL, ki ga citira ATENEJ, II, 51 D: murve, ki so dejansko bele, močno črne in bleščeče rdeče.

¹³ Že v Jupiter, Mars, Quirinus, I, Pariz 1941, str. 63–67, 94–99, 116–117.

poudarila, da so izrazi, ki označujejo družbene razrede v Indiji in Iranu (*varna* in *pištra*) sprva pomenili barve.¹⁴ Zunaj indoiranskega področja je G. Dumezil pri Hetitih in v Rimu¹⁵ našel sledi istega koncepta, ki tri barve povezuje s tremi vidiki tridelne ideologije. V germanskem kontekstu je J. de Vries opazil folklorna dejstva, ki kažejo v isto smer.¹⁶ Nedvomno gre za prastaro danost. Pri Indoevropcih so emblematične barve simbolizirale tri funkcije: bela prvo funkcijo, rdeča drugo in temna (modra ali črna) tretjo funkcijo.¹⁷ V kontekstu, ki že iz drugih razlogov lahko ustreza tovrstnim konceptom, tri barve – bela, rdeča in črna – kakršne evocira grška anekdota, zelo verjetno kažejo na ideologijo treh funkcij.

Dovolj je indicev, iz katerih lahko sklepamo, da so bili obredi prehoda, ki so označevali vstop mladih ljudi v življenje odraslih, v začetku mišljeni v trifunkcijski perspektivi. Po tem obrednem oblikovanju naj bi *kouroi* postali dovršeni posamezniki na ustreznih področjih treh funkcij; po indoevropski ideologiji naj bi postali popolni ljudje. K takšni hipotezi analize vodi raziskava detajlov obredne iniciacije mladeničev, na katere smo opozorili.

Kakšna je veljavnost takšne analize? Mar nam omogoča boljše razumevanje tega kompleksnega in zapletenega pojava – procesa viljučevanja mladih v mestno državo v Grčiji?¹⁸ Ne trdimo, da s tem razumemo, kakšen pomen je imela za Krečana klasičnega obdobja praksa, ki jo je opisal Strabon,¹⁹ in to še toliko bolj velja za pomen tako razvitih oblik prakse kot sta spartanska kriptēja²⁰ ali stenska efebija²¹.

¹⁴ Glej G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselj 1958, str. 25–27, E. BENVENISTE, *La vocabulaire des institutions indo-européennes*, Pariz 1969, str. 279–292, in na zadnjem mestu J. NAUDOU, R. H. R., XCVII, 1980, str. 7–26.

¹⁵ V *Rituals indo-européennes a Rome*, Pariz 1954, str. 45–72. Za italška dejstva, ki kažejo v isto smer, L. GERSCHEL, *Annales E. S. C.*, 1966, št. 3, str. 608–631.

¹⁶ V *Volkskunde*, II, 1942, str. 1–10. Določene keltske poteze je prav tako zabeležil G. DUMÉZIL, loc. cit.

¹⁷ Realizacija tretje barve je v različnih krajih različna: črna je v Indiji (v starem sistemu treh barv), v germanskih legendah, modra pa pri Hetitih, v Rimu in v Iranu. Pomembno je, da gre za temno barvo. Glej pripombe J. Andres o latinskem *caeruleus*, v *Études sur les termes de couleurs de la langue latine*, Pariz 1949, str. 162–183.

¹⁸ Na splošno o tem problemu najdemo v H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 6. izdaja, Pariz 1964; A. Brelich, *Le iniziazioni*, Rim 1962.

¹⁹ Za obrede prehoda na Kreti se bomo poleg H. JEANMAIREA, loc. cit., opirali predvsem na R. F. WILLETS, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1965, predvsem str. 18–27, 120–123, *Ancient Crete*, London-Toronto 1965, str. 110–118.

²⁰ Iz obširne bibliografije o kriptěji in spartanski vzgoji smo uporabili predvsem H. Jeanmaire, R. E. C., FINLEY, v *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Pariz 1968, str. 143–160.

²¹ Za atensko efebijo glej na primer C. PELEKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Pariz, in P. VIDAL-NAQUET, *Annales E. S. C.*, 1968, št. 3, str. 947–964. Tezo U. von WILAMOWITZA o novejšem nastanku (Aristoteles und Athen, Berlin 1893, I, str. 193–194) imamo lahko za preseženo.

Jasno je, da so v dobi, v kateri opažamo takšne institucije, stopile v ospredje drugačne preokupacije in da v njej prevladujejo. Da je kriptēja v spartanski družbi igrala vlogo politične policije in da je atenska efebija predstavljala neke vrste vojaško službo, očitno ne izhaja neposredno iz podedovanega indoevropskega koncepta, ampak lahko to pojasnimo z zgodovinskim razvojem mestne države. Ali pa iz tega sledi, da je trifunkcionalni princip analize, ki ga po nekaterih indicijah lahko uporabimo pri raziskavi grških običajev, brez vrednosti? Ne mislimo, da je tako, in videli bomo, da se onstran dejstev, ki jih je zgodovinska doba različno razlagala (vendar pa nekatere njene posebnosti, v nasprotju z utečenimi razlagami, pričajo o skrajni arhaičnosti), zarisuje oblike iniciacije mladeničev kot obrnjen odsev običajne družbe odraslih, ki se lahko učinkovito razvršča po področjih belega, rdečega in črnega – drugače rečeno, ki lahko ustreza globalnemu konceptu tridelnega tipa.

Nihče ne bo oporekal, da je imelo oblikovanje efebe povsod v Grčiji vojaški pomen – v redu rdečega. Udeleženci sami so to jasno izjavljali. Na začetku *Zakonov* Kleinias s Kreti in Megilos iz Sparte postavita kot osnovo zakonodaje njunih mest priprave na vojno in v tem smislu ne pozabita poudariti oblikovanja mladeničev, od telesnih vaj in lova pa vse do takšnih posebnosti, kot so vidiki spartanske kriptėje.²² Pripraviti telo, ga utrditi za boj – to je cilj. To ni specifično dorska ali spartanska poteza. Vemo, da sta tudi v Atenah dve leti efebije konstituirali neke vrste vojaško službo, med katero so mladi *peripoloi* verovali mestno ozemlje in stražili v utrdbah na meji – dejstvo, ki ga ponovno odkrijemo na Kreti, kot kaže prisega iz Drerosa.²³ Ždi se, da vsi priznavajo, da je oblikovanje mladeničev priprava na vojaško življenje, kot izrecno pravi za kriptėjo Platonov sholiast²⁴; z njo naj bi kot hopliti postali sposobni v celoti prevzeti svoj položaj v falangi državljanov.

Toda že dolgo tega je H. Jeanmaire poudaril nezadostnost takšnega koncepta.²⁵ Institucije, kot je kriptēja, nikakor ne ustreza temu, kar je vojaška večšina v Sparti. P. Vidal-Nequet je sistematično razložil lastnosti, ki kriptja postavljajo nasproti običajnemu lakedaimonskemu bojevniku.²⁶ Prvi je sam, drugi je z ramo ob rami *homoiōi* z drugimi v falangi ali pri sositijah; prvi se potika po gorah, pozimi, drugi se bojuje pokončno, na planem, v toplem letnem času, poleti; prvi ima le bodalo, drugi je od glave do peti oborožen hoplit; prvi uporablja zvijače, da bi zasačil helote, drugi se bojuje pošteno, o belem dnevu. Kot je poudaril ta znanstvenik,

²² Glej PLATON, *Zakoni*, str. 625–626, 633.

²³ Glej H. VAN EFFENTERRE, v *Melanges C. Picard*, Pariz 1948, str. 1033–1046. O vlogi eskhatia, spornih obmejnih ozemljih, neobdelanih lovskih področjih, v oblikovanju mladih, glej A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1966.

²⁴ Glej sholio k Platonu, *Zakoni*, str. 633 B.

²⁵ Glej članek v *Revue d'études grecques* (R. E. S.), posebno str. 142–143.

²⁶ Glej članek v *Annales E. S. C.*, 1968, št. 3, str. 954–955.

velja ista perspektiva za atiško efebijo. Efeb kot *peripolos* je geografsko na meji, obrobjen, marginalen pa je tudi juridično, saj ne more nastopiti pred sodiščem, niti kot tožnik niti kot obtoženec.²⁷ V nasprotju s hoplitom je lahko obo-rožen in etiološki mit praznika Apaturij, za katerega je P. Vidal-Naquet pokazal, kako pomemben je za razumevanje efebije, postavlja v ospredje zvijačnost dvomljive poštenosti, v nasprotju z obnašanjem, ki ga predpisuje prisega efebov.²⁸ Način življenja, obvezen za mladeniča, ki naj bi bil sprejet v družbo odraslih, torej v falango vojščakov-državljanov, tako ne ustreza vedenju, kakršno se pričakuje od državljana. Ne ustreza pa mu s svojo začasno izključitvijo iz mestne države, s prikrievanjem,²⁹ z zvijačami, s čisto individualnimi veščinami.

Zato moramo, tako kot P. Vidal-Naquet, uporabiti princip inverzije.³⁰ V praksah kriptije in efebije z inverzijo predhoplit postane antihopliti. Zagotovo pa se razvoj *kourosa* konča tako, da v celoti sprejme vlogo bojevnika, hoplita v službi mestne države. Prav za to si prizadevajo atenski efebi in prav tako mladi kretski *kleinos* na koncu *harpagē* sprejme orožje, ki naj mu omogoči opravljanje te funkcije. Toda to pripravo moramo razumeti kot funkcijo principa simetrije, inverzije, ki često deluje v obredih prehoda, kot je l. 1909 dobro opazil A. van Gennep.³¹ Prehoda iz otroštva v odraslost ne zaznamuje in pripravlja anticipacija odraslosti, temveč je to prehod preko nečesa drugega, preko neke vrste narobe sveta, preko antidružbe.

Pomembnost pojma inverzije normalne realnosti, ki mu v Grčiji ustrezajo obredi prehoda in jih raziskuje etnografija, je dobro opazil P. Vidal-Naquet pri tistem, kar v klasični dobi nedvomno konstituira enega njihovih pglavitnih vidikov – njihovo vojaško funkcijo. Toda v teh institucijah niso prisotni le vojaški vidiki: videli smo zlasti, da je v tem mogoče odkrivati sledove starega koncepta indoevropskega tipa, ki upošteva tri funkcijske nivoje. Pretehtati želimo torej, ali nima princip inverzije, ki ga je P. Vidal-Naquet preučil predvsem v njegovih vojaških implikacijah, širše uporabnosti in ali ne osvetljuje še drugih strani institucije; sledovi indoevropske ideologije v njih dajo misliti, da so te druge strani prvotno morale biti zelo pomembne.

Prehod iz otroštva v odraslost se prav tako izraža z dejstvom, da efeb, ko postane hoplit, hkrati postane proizvajalec in tudi že roditelj: sam P. Vidal-Naquet je ugotovil, da je čas odraslosti čas poroke in prav tako čas vojne.³² To dobro vidimo v Sparti; A. Brelich čisto upravičeno vztraja pri dej-

stvu, da se mora lakedaimonski državljan-vojačak poročiti zaradi zakonske prisile.³³ Nedvomno pa se mesto poroke v procesu prehoda v odraslost najbolj kaže na Kreti. Vsekakor je kretska poroka skupinska, uradna slovesnost celote nekega letnika.³⁴ Poroka je zadeva *agela* in konstituira popolnoma ritualizirano stopnjo, ko je dosežena starost, v kateri posameznik postane *dromeus*, celosten državljan. Državljan, ki kot hoplit brani mestno državo, je obenem poročen moški, roditelj.

Vendar pa je na nivoju spolnosti potrebno evocirati vlogo, ki jo ima v grški vzgoji pederastija. Viri, ki nam v zvezi s Sparto pripovedujejo o odnosih med erastom in eromanom, vztrajajo pri njeni oblikovalni funkciji.³⁵ Pomenljivo je, da v primeru kretskih *kleinai* ljubimec podari mladeniču na koncu dvomesečnega obdobja, kolikor traja njegova ugrabitev, bojevnisko opremo – tako mladenič postane hoplit in s tem v kretskem (ali spartanskem) kontekstu neizogibno tudi poročen moški.³⁶ Ta zadnji primer ponuja jasnega vzgled zakona simetrije, ki ga je evociral P. Vidal-Naquet. Kajti kretska *harpagē* se kaže kot zaključeno obdobje, omejeno v času in preživeto zunaj mestne države; na koncu tega obdobja, ob vrnitvi v polis, pride čas za uradno odobritev – za izjavo eromena glede njegovega erasta in za darila, ki jih erast da eromenu. Tako postane mladenič normalen član mestne države (čeprav ob tem obdrži znamenje posebne časti, kajti *harpagē* zadeva samo elito), kar pa implicira drugačno spolnost. Sodimo torej, da moramo te prakse interpretirati v funkciji istega temeljnega principa: tudi tu je iniciacija inverzija. Razlika med efebom in odraslim, ki je obstajala na vojaškem nivoju, se ponovi na spolnem nivoju: eden je pasivni eromenos, medtem ko drugega opredeljuje aktivna spolnost.³⁷

Če tu apliciramo indoevropske kategorije, nismo več v območju rdečega, temveč črnega. Dejansko se zdi, da tako kot pri vojaških zadevah, v celoti značilnosti grških obredov prehoda, ki so v pristojnosti obširnega in pestrega področja tretje funkcije, deluje princip inverzije. To smo videli za spolnost, ki nedvomno sodi v ta sektor, velja pa ravno tako še za enega njegovih vidikov, za materialno preživetje.

Normalen posameznik je na nivoju tretje funkcije proizvajalec. Gotovo pa tega ne moremo reči za kripa, kaj šele za efeba. Ta dva mnogo bolj definira ekonomija ropanja. Med-

²⁷ O tem P. ROUSSEL, R. E. G., XXXIV, 1921, str. 459.

²⁸ Glej članek v Annales E. S. C., op. cit., str. 949–953, 964.

²⁹ Naj opozorimo, da v tej točki kretska dejstva nedvomno ustrezajo spartanskim podatkom: lakedaimonski kripti ustrezajo kretskim skotici (H. JEANMAIRE, Couroi . . . , str. 426–427, R. F. WILLETS, Ancien Crete, str. 114).

³⁰ Glej članek v Annales E. S. C., op. cit., str. 954–955, 964.

³¹ V Les rites de passages, Pariz 1909.

³² Glej članek v Annales E. S. C., op. cit., str. 956.

³³ V Le iniziazioni, str. 51.

³⁴ Glej STRABON, X, 4, 20 (482); o tem A. BRELICH, op. cit., str. 53; R. F. WILLETS, Ancient Crete, str. 113.

³⁵ O tem vprašanju glej H. JEANMAIRE, Couroi . . . , str. 456–460 (korigiraj S. H. I. MARROU, op. cit.); A. BRELICH, op. cit., str. 49; P. VIDAL-NAQUET, op. cit., str. 960 (ki je dobro ocenil vrednost te prakse).

³⁶ Za analogna dejstva v Tebah PLUTARH, Oeuvres morales, 761 B.

³⁷ Paul Veyne je za antiko dokazal, da si ne nasprotujeta mono- in heteroseksualnost, temveč aktivna in pasivna seksualnost. Zato je odrasel moški normalno lahko erast, ne more pa več biti pathikos, razen v primeru pošastne zablode: glej Annales E. S. C., št. 1, 1978, str. 35–36, L'Histoire, XXX, 1980, str. 76–78.

tem ko za Grke človeški način življenja implicira, da človek s prizadevanjem, *pónos*,³⁸ proizvaja tisto, kar je potrebno za preživetje, se mladi spartanski adolescent vzdržuje z manjšimi krajami. Udarci, ki jih ob tem utegne prejeti, imajo samo namen kaznovati tistega, ki se pusti zasačiti, nimajo pa namena preprečiti tega, kar se kaže kot normalen način preživljanja.³⁹ Isto velja za kriptas;⁴⁰ njegov način življenja je način življenja volka⁴¹ in kot volk mora *rapto vivere*.⁴² Nedvomno so ti primeri – subverzivni v primerjavi z zakonitim redom družbe – izjemni. Toda neka bolj splošno razširjena dejavnost ima v bistvu isti pomen; gre za pomembnost lova v tem tipu prakse. Ob ugrabitvi se mladi Krečan posveča lovu in nedvomno je tudi lov imel svoje mesto v načinu življenja, ki ga živi kriptas.⁴³ Toda predvsem P. Vidal-Naquet in M. Detienne sta poudarila pomembnost te teme v legendah o herojih, ki se kažejo kot tipični efebi, kot sta denimo Hipolitos in Melanion.⁴⁴ Lov je izrazita dejavnost efebov;⁴⁵ odvija se onkraj običajnega ozemlja mestne države, v divjih obmejnih področjih, je specifično moško urjenje (čeprav simetrično, legenda naseljuje *eschatia* z deviškimi lovskami, kot je Atalanta), konstituira prostor zunaj zakonskega stanu, v katerem vlada neukrotljiva devica Artemis.⁴⁶ Napotuje torej na neki drug univerzum, ki ni državljanski. In preživetje, ki ga zagotavlja, v osnovi ne sodi v normalni okvir mestne države, ki jo opredeljuje poljedelstvo žitaric in kjer se uživanje mesa mnogo običajneje organizira okrog žrtvovanja in zadeva domače živali, predvsem delovno govedo.⁴⁷

Torej je efeb-lovec tudi po svoji prehrani marginalen glede na mestno državo.⁴⁸ Tu spet deluje princip inverzije normalne realnosti *polis*. In značilno je, da tu pa tam najdemo elemente, ki poudarjajo trenutek vrnitve k normi, vključitev v običajni krog produkcije in potrošnje, kot sta na primer prisega atenskih efebov in skupinska poroka mladih Krečanov. Ko se po dveh mesecih *harpagē kleinos* vrne v mestno državo, se gosti s svojimi tovariši; vendar zdaj je govedo, in sicer po žrtvovanju. To je normalna prehrana, ki poleg tega z vso simboliko, značilno za delovno govedo, napotuje na živinorejo in na gojenje žitaric.⁴⁹

Tako še vedno velja isti princip inverzije glede na pravilo normalnega človeškega sveta, sveta *polis* (njegovo pomembnost za vojaško stran grške iniciacije je poudaril P. Vidal-Naquet), če upoštevamo tisto, kar sodi v področje tretje funkcije. V okviru ekonomije, ki temelji na poljedelstvu in živinoreji, ta princip pojasnjuje homoseksualne (pasivne) prakse, v zvezi s položajem državljana, poročenega odraslega, in z roparskim obnašanjem mladeniča, tatu in lovca. V tem lahko najdemo „črno“ in „rdečo“ iz kretske uganke. Kako pa je z „belim“? Ali lahko na ta način razložimo tudi poteze vedenja mladeniča, ki naj bi bil sprejet v družbo odraslih, na nivoju prve funkcije?

Če dopustimo intervencijo religioznih vidikov obredov prehoda, prav gotovo naletimo predvsem na prisotnost agonističnih praks,⁵⁰ ki jih ne moremo interpretirati čisto in preprosto kot obrat normalnih praznikov mestne države. Toda zdi se, da nekatera dejstva še bolj sodijo v področje istega principa inverzije. Tak je primer znamenitih obredov, ki so se odvijali v Sparti pred oltarjem Artemide Crthie. Res je, da smo bili v tem vajeni videvati predvsem preskus vzdržljivosti interpretacij spartanskih običajev. Vendar je H. Jeanmaire, izhajajoč iz starejših pričevanj,⁵¹ že docela ustrezno podčrtal tisto, kar je pri tem bistveno⁵²: v osnovi so to obredni boji, v katerih skušajo mladeniči navkljub udarcem braniteljev izmakniti na oltar postavljen sir. Vendar pa se ta *harpagē* odvija na način, ki je antiteza normalne kulturne slovesnosti. Tisto, kar je bogovom na oltarju normalno darovano, je tukaj ukradeno; efebi (ali vsaj polovica njih) pa ne darujejo boginji, temveč nasprotno, odnašajo tisto, kar ji je bilo darovano. Na področju religioznih obredov torej tu spet odkrijemo vidik ropanja, katerega pomembnost smo ugotovili na ekonomskem nivoju. Efeb se nasilno polasti tega, kar je darovano božanstvu: to je antižrtvovanje. Analogne obrede odkrijemo tudi v drugih kontekstih, vedno za posameznike na robu družbe. Omenili smo že *Hirpi Sorani*, ki so

⁴⁸ Nesporno je, da ta prehod preko obdobja ekonomije lova predstavlja povratek k stanju pred civilizacijo, ki jo definirata poljedelstvo in družbena ureditev polis. Toda o neadekvatnosti zgodovinskega tipa razlage za analizo tega, kar je v našem primeru predvsem inverzije normalne realnosti glej M. DETIENNE, *Dionysos* . . . , str. 64–77.

⁴⁹ Ta pomen goveda v kontekstu je poudaril A. Joshida, cit. čl., *R. H. R.*, 166, 1964, str. 21–38.

⁵⁰ O pomembnosti tekmovanj v tem okviru glej A. BRELICH, *Le iniziazioni*, str. 83–106, *Guerre, agonie e culti*.

⁵¹ Predvsem KSENOFON, *Gouvernement des Lacédémonies*, 2, 9.

⁵² Glej Couroi . . . , str. 545–547.

³⁸ Ta nauk izvira iz mita o Prometeju, kjer je pri delitvi v Mekoni, ki je uvedel razločevanje med bogovi in ljudmi, implicirana nujnost dela na polju. Odtlej je za ljudi prepotrebno žito – bios – po Zeusovi volji skrito. Glej analizo J.-P. VERNANTA, *Ann. Scuola norm. super.*, Pisa (A. S. N. P.), III, VII, 1977, str. 330–332 in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Pariz 1979, str. 58–63.

³⁹ Glej H. JEANMAIRE, *Couroi* . . . , str. 506, A. BRELICH, op. cit., str. 49.

⁴⁰ Vsaj po sholiji k Platonu, *Zakoni*, 633 B. Po PLUTARHU, *Likurg*, 28, si kriptas hrano prinese s seboj. Toda, če preskus traja eno leto, kot pravi sholiast, si je zaloge moral obnoviti.

⁴¹ Vemo, da je H. Jeanmaire primerjal kriptas z likantropijo, *Couroi* . . . , cit. čl., str. 147), moramo priznati popolno analogijo med kriptom in volkom (W. BURKERT, *Homo necans*, Berlin 1972).

⁴² Ta nasvet volkovi dajo prihodnjim Sokratovim ljudem-volkovom, *Hiroi Sorani*, v SERVIUS, *Komentar k Eneidi*, XI, 785.

⁴³ V oblikovanju mladih Lukanijcev, ki ga je Justin, XXIII, 1, upošteval, je grške vire iz 4. st.) primerjal s spartanskimi običaji, je princip jasno postavljen: *cibus his praedavenatica*. Glej A. NAPOLI, *Studi e Materiali per la Storia delle Religioni* (S. M. S. R.), XXXVII, str. 61–83.

⁴⁴ Glej članek v *Annales E. S. C.*, op. cit., str. 960–963 in *Dionysos mis à mort*, Pariz 1977, str. 124–131.

⁴⁵ Za kasnejše razlikovanje obeh oblik lova, se pravi med izrazito efebsko obliko in obliko odraslega, „ki vključuje moralno hoplita“, P. VIDAL-NAQUET, loc. cit.

⁴⁶ Glej predvsem predstavitev M. DÉTIENNE, *Dionysos* . . . , str. 75–77.

⁴⁷ O žrtvovanju kot principu organizacije človeškega univerzuma glej analizo mita o Prometeju J.-P. VERNANTA, v *Il mito greco*, Urbino 1973 (Rim 1977), str. 91–106, čl. v A. S. C. P., str. 905–940, *La cuisine du sacrifice* . . . , *Les jardins d'Adonis*, str. 71–114. Za analizo mitov o izvoru žrtvovanja goveda v Atiki, enako, J.-C. DURAND, v *Il mito greco*, str. 121–134.

ljudje-volkovi: tudi njih opredeljuje kršitev normalnih oblik žrtvovanja, vtem ko kradejo darove, namenjene bogovom.⁵³ S tem lahko povežemo primer arkadijskih likantropov. Pri njih odkrijemo religiozno slovesnost, ki se tudi zdi (čeprav drugače) pošastna inverzija normalnih oblik kulta: žrtvovanje, katerega žrtev je otrok⁵⁴ in ima mitološkega predhodnika v svetoskrunskem dejanju Lykaona, ki je izzval Zevsovo jezo in kazen.⁵⁵ Torej smo v kontekstu, ki ni tuj iniciaciji mladeničev. H. Jeanmaire je povezal kriptejo z likantropijo, in odkrijemo lahko vsaj neko splošno analogijo.⁵⁶ F. Vian je ugotovil vzporednico med arkadijskimi likantropi in velikani; pri tem je odkril celo oborožene bratovščine, ki so imele vlogo v iniciaciji in so bile vezane izključno na določen letnik.⁵⁷ Še natančneje, W. Burkert je lahko trdil, da je likantropija v Arkadiji predstavljala obliko iniciacije, s katero si je mladenič pridobil izredne sposobnosti.⁵⁸ Tako se zdi prehod v odraslost, v stanje normalnega državljanja, v tem primeru označen z religioznimi praksami, ki so v nasprotju z običajnim obredom žrtvovanja. Konec te iniciacije je lahko označen z nastopom normalne oblike žrtvovanja: ob vrnitvi iz obdobja oddaljitve *kleinos* Zevsu daruje govedo.⁵⁹ Odslej je odrasel, lahko preide k žrtvovanju par excellence, k žrtvovanju goveda – žrtvovanju, ki spominja na prvotno žrtvovanje v Mekoni, okrog katerega se v Bufonijah mestna država najbolj definira.⁶⁰

Vendar pa so ta ritualna dejstva le aplikacija obrednih oblik neke bolj splošne danosti: v procesu iniciacije je mladenič zavezan morali, ki je pravo nasprotje morale mestne države. Njegovo vedenje ni podrejeno redu, *themis* ki ga zahtevajo bogovi. Ugotovili smo, da se je na vojaškem nivoju zatekal k prevaram, zvijačam neke vrste nelojalnosti, v nasprotju z vedenjem, ki se pričakuje od hoplita; na ekonomskem nivoju se je torej vedel kot tat, ki krši zakone mestne države. Še bolj očitna pa je kršitev, ki se zahteva od spartanskega kripta: umor helota. To, da so institucijo uporabljali za smotre politične policije, da so jo nekako normalizirali z uradno vojno napovedjo helotom,⁶¹ ne sme prikriti tega, kar ohranja v temelju šokantnega – in kar pojasni oklevanje

in molk naših virov o tem predmetu.⁶² Gre seveda za zločin, za kršitev moralnega zakona. Z osupljivimi etnografskimi vzporednicami pa je H. Jeanmaire dokazal, da je bil prav ta vidik normalen za iniciacijo: v obredih prehoda je usmrtnost čisto nujna in se lahko uresniči znotraj družbenega telesa, lahko torej prikriva izrazito subverziven vidik (celo če je v splošnem naperjena zoper posameznike v podrejenem položaju⁶³). Toda dejansko je ta primer, ki je v Grčiji skrajen in ki je ohranil vidik divjaštva kot pri „lovu na ljudi“, le izostrena oblika tipa prakse, ki jo odkrijemo tudi precej širše: iniciacije vsebujejo nered, medsebojne boje mladeničev iste mestne države – medtem ko je cilj *polis* zagotoviti mir in slog med državljani. Na Kreti se *agelai* mladih bojujejo med seboj. Isto velja za spartanske hipoeis, ki se bojujejo ob vsakem srečanju in za katere H. Jeanmaire in A. Brelich sodita, da so organizirani *kouroi*.⁶⁴ Prav tako lahko v Sparti evociramo boje v Platanistu⁶⁵; tu so bolj ritualizirani in nedvomno zadevajo celoto nekega letnika. Tu deluje princip rivalstva, vendar pa še ohranja naravo razcepa v naročju mestne države in tudi skrajne brutalnosti, daleč stran od političnega ideala; njegovo omiljeno obliko odkrijemo na koncu pri tekmah. Kot je ugotovil Ksenofon, ko je analiziral oblikovanje spartanske mladine, gre tu v osnovi za princip nerada, *eris*.⁶⁶ Seveda je *eris* lahko v službi dobrega in je lahko v oporo Državi: tako misli Ksenofon. Zato pa ni nič manj povezana s *hybris*, neredom, preprirom.⁶⁷ Je v nasprotju s temeljno lastnostjo življenja v mestni državi, s slogom. Tako lahko na nivoju prve funkcije ugotovimo, da obdobje iniciacije zahteva od prihodnjega državljanja vedenje, ki je v nasprotju z njegovim prihodnjim vedenjem v *polis*. In pomembno je, da se sloga, ta neizogibni temelj mestne države, z vso pravico uveljavlja – v trifunkcijskem okviru – pri Krečanih,⁶⁸ pri katerih so, tako kot pri Spartancih, oblike bojev med mladostniki najbolj razvite.

Kaj lahko sklenemo na koncu te raziskave? Zagotovo trifunkcijske perspektive – njene sledi odkrijemo v zvezi z grškimi obredi prehoda, posebno na Kreti, tej zakladnici arhaizmov⁶⁹ – ne daje končne rešitve za interpretacijo zelo raznolikih podatkov, ki jih zajemajo prakse v Grčiji. Še posebej pa ne moremo, kot so to sugerirale opombe H. Jeanmaira

⁵³ Glej SERVIUS, Komentar k Eneidi, XI, 785. Za vzporedna dejstva v latinskem in grškem svetu glej A. ALFOLDI, Die Struktur des voretruskischen Römerstaates, Heidelberg 1877, str. 141–148, in naš članek v Recherches sur les religions de l'antiquité classique, Ženeva 1980, str. 267–300. Gre za kršitev pravil, ki so jo običajno storili ljudje na robu (na primer Remus).

⁵⁴ O nekem drugem primeru pošastnega žrtvovanja otroka – v zvezi z Dionizom – v orfični pripovedi, glej M. DÉTIENNE, Dionysos. . . , str. 163–217.

⁵⁵ O Likaonu in arkadijskih ljudeh-volkovih glej G. PICCALUGA, Lykeon, un teme mitico, Rome 1968.

⁵⁶ Glej supra, št. 41.

⁵⁷ Glej La guerre des géants, Pariz 1952, str. 240–255.

⁵⁸ V Homo Necans, str. 98–108.

⁵⁹ Naj opozorimo, da se zdi kretske Zeus, ki ga himna o Dikté imenuje zelo velik Couros, močno povezan z iniciacijo (glej H. JEANMAIRE, Couroi . . . , str. 427–444).

⁶⁰ Glej supra, št. 47.

⁶¹ PLUTARH, Likurgovo življenje, 28, 7.

⁶² O tem vprašanju glej predvsem H. JEANMAIRE, čl. v R. E. G., Couroi . . . , str. 550–554.

⁶³ Glej značilen primer, naveden v R. E. G., str. 148–150.

⁶⁴ Glej H. JEANMAIRE, Couroi . . . , str. 540–550; A. BRELICH, Le iniziazioni, str. 50.

⁶⁵ Glej Couroi . . . , str. 513–514; Le iniziazioni, str. 50.

⁶⁶ KSENOFON, Gouvernement des Lacédémoniens, 4; glej tudi PLUTARH, Vie d'Agésilas, 5.

⁶⁷ O tem dvoumnem vidiku *eris* glej analizo J.-P. VERNANTA o Hesiodovem mitu o rasah, v R. H. R., CLVII, 1960, str. 53; Mythe et pensée chez les Grecs, 1, Pariz 1965, str. 40–41.

⁶⁸ Glej V. SERGENT, cit. čl., str. 1 170 – 1 171, o Strabonu, X, 4, 16 (480), pomemben za teoretske temelje kretskih institucij.

⁶⁹ O pomembnosti prežitkov indoevropske ideologije na Kreti in tudi v Sparti glej B. SERGENT, cit. čl. str. 1 176 – 1 177.

Obsojene, da krvavijo: Artemida in grške ženske

KING, Helen (1983), „Bound to bleed: Artemis and Greek Women“; v: CAMERON, A. in KUERT, A., *Images of Women in Antiquity*, London in Sydney, str. 109–127.

ob uganki o murvi, imeti za enostavno artikulacijo procesa vstopa v odraslost, utemeljene na treh fazah, treh stopnjah, ki bi jih lahko razvrstili glede na tri funkcije.⁷⁰ V našem ekspoziju smo seveda razločili relevantne poteze vsake od treh funkcij. Vendar pa si ne delamo utvar: mi sami smo pritegnili to razvrstitev in v pričevanjih, na katere smo se opirali, ni bila postavljena eksplicitno. V grških obredih prehoda ni – ali ni več – zavestne artikulacije treh funkcij: črnega, rdečega in belega. Zato pa po našem mnenju še ni treba sklepati, da je uvedba trifunkcijske perspektive pri preučevanju tega pojava brez vrednosti. Daje nam učinkovit instrument za analizo. Da je bil lahko smoter iniciacije mladit v nekem danem trenutku – v neki daljni preteklosti, iz katere izhaja, četudi je Grkom klasičnega obdobja to že povsem ušlo – priprava prihodnjega popolnega člana družbenega telesa na njegovo vključitev, torej dovršenost na nivoju treh funkcij nas obvezuje, da dopuščamo globalen pomen obredov prehoda, upoštevajoč vse vidike udeležbe državljana v življenju *polis*. To je eden od razlogov, da odklonimo preozko, na primer strogo vojaško, gledanje na to institucijo. Obvezuje nas, da upoštevamo vse vidike, tako obredne in ekonomske ali spolne kot bojovniške, in da zato spričo dejstev, ki si navidezno nasprotujejo, princip nasprotja normalnim oblikam mestne države – njegov pomen je za nekatere poteze pravilno razvozljal P. Vidal-Naquet – razširimo na druga dejstva. Nazadnje pa je vključitev mladeniča v življenje mestne države, ki ima paradokсно – vendar popolnoma klasično obliko – obliko inverzije njene realnosti, celosten proces, ki mu omogoči vstop v *polis* kot dovršenemu državljanu, ki spoštuje bogove in zakone. Indoevropske kategorije – črno, rdeče in belo – nam vsekakor lahko pomagajo razumeti ta pojav v vsej njegovi bogati zapletenosti. Zares, pri analizi grških obredov prehoda je z indoevropskim modelom gotovo treba računati.

⁷⁰ Nedvomno lahko poskusimo razlikovati tri vrste preizkušenj, ki bi bile funkcijske: tako bi za Sparto rekli, da tatvine, s katerimi se mora adolescent preživljati, predstavljajo preskus tretje funkcije, obredni boj v Platanistu druge, kraja sira z oltarja Artemide Orthie pa preskus prve funkcije. Vendar je to neutemeljena rekonstrukcija, ki je nič ne potrjuje: ti podatki niso artikulirani v enotni shemi v naših virih.

Dominique Briquel

Prevedli

Zdenka Erbežnik in
Vladimira Peneš

V vplivni razpravi Edwina Ardenerja „Verovanje in problem žensk“ (1972) je „problem“ raziskovanja, kako ženske vidijo svet, katerega del so, ko pa so naši edini poročevalci moški, prikazan kot dvojen. Najprej je v tem „tehničen“ problem: kaj malo verjetno je, da bi ženske „spregovorile“, nastopile kot naši viri. Hkrati pa je v tem tudi neka „analitična“ oziroma konceptualna razsežnost, zaradi katere je model sveta in njihovega mesta v njem, tudi kadar so poročevalci ženske, opazovalcu podan manj sprejemljivo, kot prečiščene, omejene kategorije moških poročevalcev (1972, str. 1–3).

Partikularno formo tehnično/konceptualne delitve lahko apliciramo na gradivo iz stare Grčije. Problem grških žensk pa je običajno predstavljen kot tehničen problem, tj., kot nekaj, kar nastaja v virih. Z Vatinovimi besedami: „Je v dejanjih, besedah in zakonih moških, v katerih moramo iskati sledove [grških žensk]“ (1970, str. 2–3). Pričevanja, ki so nam na razpolago, so večinoma pisali grški moški, tako da same trditve, četudi nam o grških ženskah nekaj povejo, hkrati nastopajo tudi kot pregrade, ki nas od njih ločuje. Povrh tega je selekcija virov vnaprej določena tako, da tam, kjer primerjani material poraja zanimiva vprašanja, sam tip pričevanj terja odgovore, ki lahko preprosto niso na razpolago.

Često nasprotujoče si podobe žensk, kakršne se pojavljajo v virih, podobno težijo k temu, da bi jih videli v mejah tehničnih problemov virov. V članku o ženskah v atenski drami petega stoletja (1975) Shaw kritizira zelo preprost primer tega pristopa, delitev pričevanj v dva glavna razreda: prvič, na verodostojno in historično gradivo, v katerem so ženske „opredeljene kot skorajda sužnje ali kot neprenehoma podrejene“ (str. 255), in drugič, na literaturo in likovno umetnost, v katerih ima ženska dozdevno pomembnejšo vlogo. Tovrsten način obravnava lahko ovrže obe kategoriji pričevanj: zakon kot zgolj teorijo, dramo kot čisto fantazijo. Bolj sofisticirana in inkluzivna delitev gradiva se, kar zadeva „socialno organizacijo“, „popularno moralo“ ali „mit“, kaže v Justovem članku (1975).

„Problem“ grških žensk je nadalje prvič ta, da nimamo nobene neposredne in učinkovite metode, s katero bi pristopili, razpolagamo zgolj z viri, ki so jih napisali moški. Drugič pa nam vendarle šele ti viri izrišejo kontrast med močno, dominantno žensko tragedijo in domala neopazno žensko Tukididovega „Nagrobnege govora“, v katerem Perikles pravi, da je „ženski v največjo čast, da moški o njej čim manj govorijo“ (2.46). Oba, tako Shaw, kakor tudi Just, zatrjujeta, da je v različnih podobah grških žensk, kakršne nam dajejo pričevanja, razbrati tudi njihov koherentni model, vendarle pa bi opozorila, da se motita, ko pripisujeta tolikšno težo problemom virov. Ugotovitev, da dajejo različni tipi pričevanj različne, celo kontradiktorne si prezentacije žensk, ni problem, temveč rešitev, ki bi jo morali rajši priznati, kot pa prikriti z delitvijo pričevanj na kategorije, oprte na naše lastne družbene kriterije racionalnosti, kakršne so (kot pri Gouldu, 1980) „zakon“, „običaj“ in „mit“.

Na tem mestu je pomembno uvideti, da ima koncept „ženske“ celo zunaj grškega konteksta inherenten potencial dvoumnosti. „Ženska“ je lahko zoperstavljena „moškemu“

kot ženska moškemu, ali pa tako subsumirana pod kategorijo „človek“, da je človeškost postavljena v nasprotje z „bogovi“ in „živalmi“ (cf. Hastrup, 1978, str. 54): „ženska“ je potemtakem hkrati izključena in vključena, tuja in domača. Za Grke je ženska nujno zlo, *kalon kakon* (Hesiod, Teogonija, 585), zlo, ker je nedisciplinirana in neobzdana, primanjkuje ji samonadzora, ki so ga zmožni le moški, vendar pa je družbi, ki so jo ti konstruirali, nujno potrebna, da bi jo reproducirala.¹

V družbenih mejah so lahko ženske podvržene nadzoru moških, določen jim je specifičen prostor znotraj moške kulture in družbe, v katerem lahko le rojevajo, tkejo in kuhajo, medtem ko so izključene iz ekonomske in politične sfere. Grška beseda za žensko, *gyne*, je tudi beseda za „ženo“, kot ženo in mater pa jo je moška kultura tudi v celoti sprejela. Žensko so lahko udomačili tako popolno, da je, vključno z razlogi za svoj lastni vstop vanjo, izražala in uveljavljala moški model družbe (Redfield, 1977, str. 149) kljub tveganju, da ob tem podivja.

Po besedah, s katerimi je naslovila svoj članek Sarah B. Pomeroy, so bile ženske „Boginje, kurbe, žene in sužnje“ (1975): v konceptualnih okvirih so te štiri identitete vse, kar je mogoče izvleči iz izhodiščnega, dvoumnega izraza „ženska“, vendar pa takšno ločevanje ne more biti nikoli popolno, saj je podrejene kategorije težijo k temu, da bi se ponovno zlile v prvotno enotnost.² Boginje grškega panteona vključujejo Hero kot ženo, Demetro kot mater in Artemido kot žensko, ki zavrača tako poroko, kot materinstvo, vse ženske so potencialne kurbe, kolikor jim dovolimo, da se predajo svojim nenadzorovanim željam, vse ženske so sužnje svojih emocij, katerih gospodar je lahko le moški.

V tej razpravi mi gre za to, da bi si ogledala nekatere druge poti, po katerih se je v grški misli izločal niz pomenov „ženske“. Medtem ko so pozitivne opredelitve težile k temu, da bi se skoncentrirale v pojmu reproducentke, *gyne*, so se negativne zgoštile v pojmu neporočenega dekleta. Fokus tega članka zato ni v tehničnih problemih virov, ampak v konceptualni zgradbi, znotraj katere so bili sproducirani, v pojmovanjih „ženske“, ki so obvladovala percepcijo ženskega življenjskega cikla, še posebej pa v pristopu do tistega, kar se je znotraj te kulture uveljavilo kot kategorija dozorele ženske, *gyne*.

Od parthenos do gyne

Življenja žensk se po svojem pojmu (conceptually) začenjajo „zunaj“ moške družbe, vendar se jih v procesu dozorevanja

večina znajde „znotraj“. Za Grke so otroci po naravi divji (Platon: Timaj 44a-b; Zakoni II, 653d-e, 666a-e), zlasti *parthenos*, „brez otrok, neomožena, vendar v letih za možitev“, ki je neukročena (*admes*) in jo je treba udomačiti, preden je za moškega sploh mogoče, da bi občeval z njo (Ksenofon: *Oeconomicus*, 7.10: raba *tithaseuein*). Vzgoja dekleta je prikazana kot „ukročevanje“ ali „obvladovanje“ žrebice, konec tega procesa pa je možitev, s katero se začenja proces podreditve Afroditinemu jarmu.⁴

Med številnimi bodisi biološko bodisi družbeno opredeljenimi momenti, v katere je mogoče umestiti prehod od *parthenos* do *gyne*, so najbolj očitni menarha, razdevičenje, poroka in prvi porod. Pri izbiri enega ali več izmed njih kot tistega, ki vpeljuje določujočo spremembo statusa *parthenos*, je nadzor še posebej relevanten dejavnik. Menarha je prehod, ki ga ne more nadzorovati ne moški ne ženska (čeprav Soranus, *Gynascologia*, 1.25, navaja obrede, ki to spodbujajo). Poroko v grški družbi nadzorujejo moški, pripravljata jo glavarja *oikoi*. Bolj dvoumno je razdevičenje, saj prekriva spekter, ki se giblje med moškim (posilstvo) in ženskim nadzorom (zapeljevanje). Čeprav se zdi porod povsem ženska stvar, je tudi tu neko področje, ki ga nadzorujejo moški.⁶ Ti niso potrebni zgolj za spočetje (Detienne, 1976), k porodu pripomorejo (bring on labour) s tem, da občujejo s svojimi ženami (Aristotel: *Historia Animalium*, 584a 30–1), kot zdravniki pa ga pospešujejo (speed on labour) s primernimi zdravili (e.g. PG, 1.34).⁷ Čeprav se ne zdi, da bi bilo tako tudi v primeru grških žensk, je povrh tega mogoče, da so v skladu z njihovo starostjo uporabljali tudi registracijsko in iniciacijsko proceduro.⁸

V družbi, v kateri vsi vrednotijo ženske kot svoje reprodukcijske kapacitete, je pričakovati, da bodo vstop v kate-

³ Filostratin epitah, Kaibel (1878), str. 463.

⁴ Parthenos kot žrebica: Aristofanes: *Lysistrata*, 1308; Euripides: *Hyppolitus*, 546–7; Merkelbach in West (1967), str. 59.4; Vernant (1979–80), str. 456. O metaforah ukročevanja/podjarmljanja: Calame (1977), str. 411–20, str. 330–33.

⁵ O izbirah pri lociranju prehodov kategorije starost-spol, Linton (1942), str. 591.

⁶ Nagrobni spomeniki kažejo oboje; na Faidestrini lekythos samo ženske (Conze, 1893, str. 308), na Teofantovi (op. cit. 309) in na „Plangonski steli“ (Johansen, 1951, str. 51) nekaj moških.

⁷ Pri citiranju hipokratskih tekstov uporabljam Z. Littréjevo izdajo (Pariz, 1839–61, 10 vol., ponatis Hakkert, Amsterdam). L, ki mu sledijo latinske številke, se nanaša na Littréjevo izdajo. Uporabljam tudi naslednje okrajšave: PP Peri parthenion, L VIII 476–509; NW O naravi ženske (On the Nature of Woman), L VII 312–431; NC O naravi otroka (On the Nature of the Child), L VII 486–538; Ep VI Epidemije VI, L V 266–357; Sac. Dis. O sveti bolezni (On the Sacred Disease), L VI 352–538; Artikulacije (Articulations) najdemo v L IV 78–327. Drugi antični viri so v prvi omembi navedeni v celoti, kasneje pa okrajšani.

⁸ Atiške Apatouria so se nanašale na možitev in ne na starost, dekle so priznali le v razmerju z možem, lastnih pravic ni imelo (Schmitt, 1977, str. 1059–60). O stopnjah v življenju dekleta, ki jih podaja Aristofanes, *Lysistrata*, 641–7, so po Brelichovem, da bi iz njih potegnili serijo fiksnih starostnih stopenj (1969, str. 229ff), veliko diskutirali; pertinentno pripombo (reminder), da gre te vrstice razumeti v kontekstu drame in ne kot „informacije“, s katerimi bi kanili podučiti potomstvo o starostnih kategorijah, najdemo pri Loraux, 1981, str. 174ff.

¹ Nedisciplinirana in neobzdana: Detienne (1972), str. 128; o spartanskih ženskah Redfield (1977), str. 148–9. Samonadzor: Just (1975), str. 164–5; glej tudi Manuli (1980), str. 402. O kalon kakon Loraux (1978), str. 43ff.

² Model razločevanja, ki ga uporabljam, tj. delitev, ki jo spremlja proces, v katerem se pojmi zlijejo nazaj v prvotno združenost, veliko dolguje Pucciju (1977); o ponovnem zlitju polariziranih pojmov pri Hesiodu glej npr. str. 132 in str. 32–3. Glej tudi str. 124–5 spodaj; absolutne dihotomije med dvema temporalnima aspektoma „ženske“ ne moremo podpreti, ker vsak pol tega dvomljivo zastavljenega nasprotja dejansko evocira pomen drugega in je od njega odvisen.

gorijo „dozorela ženska“ izoblikovali na nekem biološkem dogajanju ali seriji dogajanj: v družbi, v kateri lahko, da bi jo podredili moškemu nadzoru, vidijo žensko tudi kot „Drugega“ (Arthur, 1976, str. 390; Padel, ta edicija), je pričakovati, da bo kulturni ideal neka tesna povezava med družbenimi dogajanjem, ki jih nadzorujejo moški, poroko in manj nadzorljivimi psihičnimi spremembami v življenju ženske. Menarha je torej idealno potrjevala, da je bilo dekle „godno“ za možitev (o „godnosti“ glej npr. Pausanias, 2.33.2 in Greek Anthology – odslej *Anth. Pal.* –, VII.600) in razdevičenje (Soranus, *Gyn.*, 1.33.4, 33.6): na poročno noč (prvi Afroditin jarem v *Anth. Pal.* IX.245) naj bi jo razdevičil mož, rojevati pa naj bi začela kakor hitro bi bilo to mogoče. Časovni razmik med *parthenos* in *gyne* naj bi bil kratek, prekril naj bi ga proces možitve (becoming married), ki se v Grčiji razprostira od zaroke do rojstva prvega otroka (Vernant, 1973), termin *nymphē* pa naj bi se nanašal na tiste v „latentnem obdobju“, ki se razteza od godnosti za možitev do poroke (Schmitt, 1977, str. 1968; glej tudi Chantraine, 1946–7, o delnem prekrivanju *nymphē/gyne* str. 228–9).

V praksi je vseeno dovolj razlogov, zaradi katerih se lahko dekleta ujame med kategorije in tako postane izjemno, niti prava *parthenos* niti ne povsem *gyne*. Socialni in biološki status morda ne sovpadata: možno je, da je menarha izostala, čeprav je dekleta v drugih ozirih (starost, sprememba glasu, razvoj prsi – glej Aristotel, *Hist. Anim.*, 581a, 31b 24) godno za možitev (Soranus, *Gyn.* 1.29.6); možno je, da je noseča, ne da bi bila poročena (pri Pindarju, *Tretja pitijska*, 34) je *Coronis parthenos*, čeprav nosi Apolonovega otroka; možno je, da ima težave z zanositvijo ali pa se ne želi poročiti.

Glede na grška pojmovanja dveh strani ženske – kot nečesa zunanjega, sproduciranega v ločenem aktu kreacije (glej Loraux, 1978), ki mora biti, da bi jo reproducirala, vseeno vnešeno v družbo – so ginekološki teksti še posebej primerne polje študija. Ukvarjajo se z žensko kot producentko, prav avtonomija preučevanja ženskih bolezni pa hkrati odseva tudi ločitev ženske od superiorne, dovršene⁹ človeške forme, moškega.

V hipokratskih medicinskih tekstih so ženske funkcije, kakršni sta menstruacija in rojevanje, obravnavane kot patološke (cf. Ehrenreich in English, 1979; o medicinski teoriji 19. st. str. 99), zato jih je treba zdraviti, hkrati pa tudi naravne – razvijanje maskulinilnih značilnosti je za žensko slabo (kot v Ep. VI, 8.32) – in imajo lahko, tako kot *katharsis*, zdravilen učinek (Burkert, 1977, str. 133, n.31; Manuli, 1980, str. 401–2). Da bi razrešili problem ženskih fizičnih procesov – sami so rezultat širših pogledov na „žensko“ – uvajajo teksti fizične „norme“. Tako je normalno izgubljanje krvi med menstruacijo omejeno na približno en pint v dveh do treh dneh, več ali manj je patološko in potrebna je tera-

pija (PG 1.6; *Aforzimi*, 5.57 (L IV 552)). Naslednja distinkcija je zarisana med „maternico-žensko“ (womb-woman) in tisto, ki je „zunaj ploditvene logike“ (*ek ton tokon*, PG 2.127; glej Manuli, 1980, str. 398–9). Ženski objekt teksta je razcepljen: ne-reproduktivne poziva k reprodukciji, mladim svetuje, naj se omožijo, vdovam pa, da je „najbolje zanositi“ (e.g. NW 3; PG 2.127, 131, 135, 162).

Peri parthenion

(Tekst)

Peri parthenion je le ena od ginekoloških razprav v hipokratskem korpusu; po vsej verjetnosti sodi v peto oziroma četrto stoletje pr.n.š., kot priročnik namenjen zdravnikom pa je bil verjetno tudi večkrat modificiran, preden je zadobil formo, v kateri se je ohranil (Lloyd, 1975, str. 180ff). Naslov se običajno prevaja kot „O boleznih mladih deklet“ ali „O boleznih devic“, tukaj pa bomo, ker sta bili tako devičnost kot tudi mladost aspekta idealne *parthenos* in zato ni ustreznega angleškega ekvivalenta, zadržali grški termin. Poglavitni del semantičnega polja, ki ga prekriva *parthenos*, ni „devica“, temveč „neporočena“ (glej Loraux, 1981, str. 241, n. 183), termin pa lahko, čeprav je v njem prezentna tudi ideja mladosti, če ga ustrezno okvalificiramo, prenesemo tudi na starejše neporočene ženske (e.g. „starejše *parthenoi*“, PG 2.127). Soranus ga nedvoumno uporablja za dekleta, ki še niso imela menarhe (*Gyn.* 1.29.6).

Ta kratki fragment, posvečen nizu problemov, ki zavirajo prehod od *parthenos* do *gyne*, se začneja z razpravljanjem o izvoru in naravi medicinske *tekhne* (poklica, obrti) in referenco na simptome „svete bolezni“, epilepsije. Avtor razlaga, da lahko takšni simptomi povzročijo samomor z obešenjem. Ta je bolj pogost pri ženskah, kot pri moških, najpogostejši pa med *parthenoi*, ki kljub „godnosti za možitev“ ostanejo neporočene.

Takšna *parthenoi* tvegajo bolezen ob menarhi,¹⁰ ko kri priteka v maternico, kakor da bi odtekala iz telesa. Pri *parthenos*, ki se ne omoži pravočasno, kri ne more odtekat, ker „maternično ustje“ ni odprto. Namesto tega teče kri v srce in prepono, kjer je njen učinek opisan kot produciranje občutkov, podobnih tistim, ki jih čutimo v nogah po dolgotrajnem in negibnem sedenju. Kakorkoli že, zelo nevarno je, kadar se vmešata srce in prepona, saj žile, ki vračajo kri, niso ravne in tako njeno vračanje zaostaja, to področje organov pa je življenjskega pomena. Zato se pri *parthenos* kažejo številni simptomi: je npr. delirična, boji se teme, ima privide, ki jo dozdevno ženejo, da skoči, da se vrže v vodnjak in se zaduši. Kadar nima prividov, kaže erotično fascinacijo nad

⁹ O ženski kot o nedovršeni formi, glej Aristotel, *De generationibus animalium*, 737a in Clark (1975) str. 210; prav tako tudi Manuli (1980), str. 393 in Carlier (1981–1), str. 28. Grška medicina, podobno kot naša, ni poznala branže, ki bi se posebej ukvarjala z „moškimi boleznimi“, moškost je bila norma, ženske pa deviantne forme.

¹⁰ Kolikor ta epiphainomena prota (PG 1.41; tudi Soranus, *Gyn.* 1.17.2, 1.33.6) jasno pomeni menarho, potem tukaj rabljen hama te kathodo ton epimenion lahko pomeni „ob sestopu (slehernege) menstrualnega izliva“ (at the descent of (every) menstrual flow). Razmisliti je treba o dveh momentih, ki jih izpostavlja takšno branje. Prvič, tej frazi sledi „trpi zaradi motenj, kakršnim prej (proteron) ni bila izpostavljena“. Geoffrey Lloyd me je opozoril, da proteron napeljuje k sodbi, da gre za prvo menstruacijo. In drugič, PG 1.41, kjer je specificirana menarha, kaže na to, da gre za parafraziranje PP. Za prevod Lefkowitzve „Po (after) prvi menstrualni periodi“ (1981, str. 14) ne vidim nobene podlage.

smrtjo (*erao*: smrt sprejema kot ljubimca). Tekst se konča takole;

„Ko se ji¹¹ „obudijo čuti“, *gynaikes* darujejo Artemidi veliko predmetov, predvsem svoja najsijajnejša oblačila. Tako jim zapovedujejo vedeževalci (*manteis*), ki jih s tem dodobra osleparijo. Vendar se te tegobe znebi, ko nič več ne zavira odtoka menstrualne krvi. *Parthenoi*, ki imajo takšne težave, zapovedujem (*keleuo*), da se poročijo, kolikor hitro je to mogoče. Če zanosijo, potem bodo tudi ozdravele. Če ne, potem bo v puberteti ali pa malo kasneje zbolela za to ali pa za kako drugo boleznijo. Med poročenimi *gynaikes* jalove trpijo večinoma zaradi takšnih stanj.

Interpretacijo tega teksta otežujejo očitno indiskriminirani razločki med ednino in množino. Predlagam, da je treba pluralne oblike vedno jemati kot *gynaikes*. Tako dobimo s „Če *gynaikes* zanosijo, potem bodo tudi ozdravele“, še en primer ustaljenega pojmovanja, da je vloga *gyne* v reprodukciji. Kadar se pojavi ednina, jo lahko beremo kot *parthenos*, tako na primer „V puberteti ali pa malo kasneje“, prekriva idealno starost, zaobseženo v tem terminu. Problematična ostaja tako le prva vrstica tega odstavka. Kdo so *gynaikes*, ki so jim vedeževalci naročili, naj svoja oblačila darujejo Artemidi? So morda bližnje sorodnice užaloščene *parthenos*, ki za njeno ozdravitev ponujajo svoja oblačila?

Tu je, kajpak, še ena možnost. V tem pasusu (glej e. g. Fasbender, 1897, str. 229) morebiti ni bila mišljena sprememba subjekta: *parthenoi* so skozi ozdravljenje postale *gynaikes*. Menarha, tu omenjena kot „odtekanje menstrualne krvi“, je torej vzrok za „obuditev čutov“, ki se je sicer ne bi dalo razložiti s predhodnimi ritualnimi dejanji ali naknadnim družbenim zdravljenjem (social cure). Zdi se, da je prehod od *parthenos* do *gyne* v tem tekstu, medtem ko se še vedno razteza prek poroke in v rojstvo prvega otroka, osredotočen na menarho. S to interpretacijo se ukvarja nadaljevanje te razprave. Fiziološko gledano je menarha za zdravnika posledica odstranitve nečesa, kar preprečuje odtok krvi. Iz tega sledi, da priporoča poroko, kar lahko navežemo na teorijo, po kateri rojevanje razširja žile in tako olajšuje menstruacijo (PG 1.1; Fasbender, 1897, str. 224), ali pa na pojmovanje, da himen blokira menstrualni izliv (Fasbender, 1897, str. 79). S tem, da po menarhi¹² zapovedujejo daritve Artemidi, se vedeževalci navezujejo na vlogo, ki jo igra ta boginja na drugih stopnjah ženskega dozorevanja.

(Kontekst: medicina)

Paralele mnogih značilnosti, omenjenih v *Peri parthenionu*, najdemo v drugih ginekoloških tekstih. Te vključujejo izostajanje menstruacije, kar povzroča mentalne motnje (SF, 34), zaprtje „materničnega ustja“, ki preprečuje normalno menstruacijo (PG 3.213, 228), grozo (PG 2.182), željo po smrti (*thanein eratai*, PG 2.177), to, da zdravnik uporabi *keleuo* (Pg 3.320), nenadno in nepojasnjeno povrnitev

razuma (SF 34) ter nasvet, naj se *parthenoi* poročijo (PG 2.127).

Druge aspekte teksta lahko lociramo znotraj širše tematike. Obsojanje „sleparstva“ pri drugih, ki zatrjujejo, da lahko zdravijo neko bolezen, je del prizadevanja, da bi medicino uveljavili kot *tekhne*, najdemo pa jo tako v spisu „O sveti bolezni“, kakor tudi v *Artikulacijah*, 42–44, kjer pisec obsoja tiste, ki uporabljajo spektakularno terapijo pretresanja na lestvi (succusion on the ladder) (ilustrirana je v L IV 187) zgolj zato, da bi z njo navdušili množice, vendar pa pri tem same tehnike ne zavrača v celoti. Vse kaže, da je bilo neposredno medsebojno konkuriranje, včasih med zdravniki in *manteis*, često pa tudi med tistimi, ki so zatrjevali svojo pripadnost isti *tekhne* (Lloyd, 1979, str. 39, n. 152), norma grške medicine. Sleherni posameznik je moral prepričati svojega pacienta, da je bila najboljša (Lloyd, 1979, str. 89ff) izmed vseh veljavnih terapij prav njegova, na kar se v teh tekstih navezuje tudi emfatična raba prve osebe: „Toda jaz pravim . . .“ (e. g. Sac. Dis. 1, PP, PG 1.1, 13). To nas opozarja, da obsojanja daritev Artemidi ne bi smeli jemati kot preprostega nasprotja med „znanstvenim“ in „religioznim“ zdravljenjem, ampak kot produkt obdobja, v katerem so bili ostre boje, da bi ohranili klientelo, obdobja, v katerem ni bilo dovolj ponuditi le prepričljive razlage za nekogaršnjo terapijo, ampak je bilo treba hkrati s tem oblatiti tudi delo vseh ostalih, ki so se ukvarjali z istim poslom.

Naslednja tema, na katero se nanaša *Peri parthenion* je že omenjeno enormno izgubljanje menstrualne krvi. Ekscesivno izgubljanje krvi je venomer slabo: kolikor je posledica ženske narave (*physis*), potem je le ta jalova, kolikor pa je posledica bolezni (*pathema*), je treba nanjo odgovoriti z zdravljenjem. (PG 3.313) Popolno izostajanje menstruacije, pogost simptom v ginekoloških tekstih, je navadno slabo, pogosto pa tudi usodno (kot v PG 2.133 in Ep. VI 8.32). Ponavadi izvira iz premika maternice v drug del telesa (e. g. PG 2.128, 129, 133), ali pa kot v *Peri parthenionu* iz zaprtja „materničnega ustja“. (to stoma – vrat? vaginalna odprtina? – v PG 2.156, 157, 162–164; 3.213, 228).

Gibanje maternice je ena od komponent kompleksa simptomov, ki jih Littre (glej opombo 7) jemlje kot konstitutivne za „histerijo“. Druge vključujejo nepričakovano izgubo glasu, mrzlico, šklepetanje z zobmi in *pnix* oziroma zadušitev. Prizadevanje, da bi tem tekstom naprtili kategorijo „histerije“, je lahko zavajajoče, saj hkratni simptomi variirajo v različnih primerih: maternica se lahko premika, ne da bi se pojavili značilni simptomi (v PG 2.127 ni *pnix*), tudi, če se ti pojavijo, je lahko njihov vzrok v nečem drugem in ne v premikanju uterusa (npr. rdeči tok, jasno razviden vzrok v PG 2.110). Analiza odstavkov, ki jih Littre opiše kot „histerijo“, pokaže, da skupine simptomov, ki jih hipokratski avtorji ločujejo z izrazoma vzrok in zdravilo, klasičira skupaj (Bourgey, 1953, str. 149–52, Littrejeve spise je kritiziral tudi Rousselle, 1980, str. 1090).

Littre razlikuje tudi med „histerijo“ in „premetitvijo“ (e. g. VIII 275, 327, 389), čeprav tega nasprotja v tekstih ne najdemo. V času, ko je pisal Littre, se je razpravljalo o vzroku histerije: nekateri zdravniki so bili prepričani, da ima organ-

¹¹ Cf. rabo *anthropos* za „ženskega pacienta“ v PG 2.230 (L VIII 444).

¹² Darovanje oblačil Artemidi je deloma povezano z Atiško Artemido Brauronio (Van Straten (1981), referenca na str. 99, n. 170–1).

ski vzrok, drugi so trdili, da ga nima (Merskey, 1979, str. 12ff). Od Freuda dalje so pravladovale psihološke razlage. Littréjeva pozicija je jasna: nasprotje histerija/premestitev se ne ujema toliko z nasprotjem psihološko/fiziološko, kolikor z nasprotjem imaginarno/realno. S tem obnavlja običajno, pejorativno rabo izraza „histerično“, pri kateri je „samo histerična je“, pomenilo, da v resnici „ni z njo nič narobe“. Tudi Littré je menil, da „histerična“ ženska ni bolna zaradi organskega vzroka, takšna sodba pa se ponavlja tudi v več novejših delih, ki obravnavajo te tekste (e. g. Simon, 1978, str. 242). Že v *Peri Gynaikionu hysterie pñix* nima takšnega slabšalnega pomena, saj ima fizičen vzrok, natančneje, težnjo maternice, da podivja, kolikor ji je preprečena zanositev (e. g. Platon, Timaj 91; najbolj detajlen antični opis „histerije“ je Soranus, *Gyn.* 3.26-9).

Ta sodba o antičnih virih se pojavlja tudi v oznakah „psihično“ in „psihosomatsko“, ki lahko implicirata „imaginarno“. V povzetku poglavja, v katerem razpravlja o spisih, ki obravnavajo ženske bolezni, Lain Entralgo pravi: „V vseh kliničnih in terapevtskih opisih je prevladujoče stanje simptomatske slike popolnoma jasno.“ Malo prej pa v istem poglavju opiše *parthenoi* kot „zagotovo bolne – nemara histerične, da bi jih presodil s tistim, kar je bilo o njih – ženskah, povedanega (1970, 168; 158).

Takšen „diagnostični pristop“, ki skuša skozi tovrsten tekst po dveh tisočletjih in pol postaviti diagnozo bolezni, je globoko neprepričljiv in nas oddaljuje od teksta in kulturnih vrednot, ki jih ta nosi v sebi. Avtor je po vsej verjetnosti opazoval realna dekleta, pri katerih so se prikazovali simptomi, za katere ni bilo nobenega organskega vzroka. Možno je, da so bili ti posledica duševne stiske, možno je, da so dekletom služili zgolj kot prevara, s katero so hotela vzbuditi pozornost,¹³ možno je, da so obstajala realna dekleta, ki so jih težile hormonske in žlezne motnje, ki bi lahko povzročile enake simptome: možno pa je tudi, da tekst uteleša „terrorismo igienico“ (Manuli, 1980, str. 404) z namenom, da bi prestrašil ženske in jih prisilil k obnašanju, kakršnega diktira družba, k poroki in rojevanju v starosti, ki je videti za to primerna. Vse to so zgolj domneve. V prepričanju, da je na tej ravni vprašanje referenta izza teksta (referent behind the text) zgolj sekundarnega pomena in da je branje, ki poudarja specifičnosti, plodnejše od tistega, ki temelji na posplošitvah, se nameravam tu osredotočiti na notranjo logiko reprezentacije in nekatere druge tekste, v katerih se kažejo podobne miselne operacije.

V *Peri parthenionu* najdemo dva aspekta, edinstvena za celoten ginekološki korpus: prvič, oris alternativnega pristopa do težav pri menarhi skozi kult Artemide, ter drugič, rabo glagola *ap/ankho* za simptom, pri katerem imajo dekleta občutek, da se dušijo, na eni, in za simptom želje po strangulaciji, na drugi strani. To se po vsej verjetnosti navezuje na zapise o simptomu *pñix*, zadušitev, ki jih, pogosto v zvezi z izostajanjem menstruacije, najdemo v več odstavkih *Peri Gynaikionu* (e. g. 1.7, 32, 55; 2.116, 123–8 itd.). Kasnejši leksikografi in pisci medicinskih tekstov izenčujejo dva

glagola (e. g. *ankhomenos* = *pñigomenos*, Galen 19.69 (ed. Kuhn): Suda s. v. *apankhonisai* : *pñixai*), kar je temu predlogu v oporo, vendar pa že bežen pogled na njuno sorodnost pokaže, da *ankho* namiguje pritiske na vrat pri davljenju ali obešenju, medtem ko *pñigo* evocira zadušitev pri spolnem vznburjenju (e. g. *pñigeus*, peč; *pñigos*, spolno vznburjenje). *Pñix* je, glede na analogijo med maternico in pečjo, pri premikih maternice (Aristofan: *Mir*, 891: cf. Herodot o Periantru 5.92) pogost in v takšnih primerih zelo značilen simptom.

(Kontekst: mit)

Opozorila bi, da v *Peri parthenionu* raba *ap/ankho*, ki vodi pisca k obravnavi *parthenoi*, ne gre razumeti kot podrejene kategorije znotraj *pñix*, ampak kot izraz Artemidine vloge na tistih prehodih v življenju ženske, v katere je vključeno krvavenje. Medtem, ko si zdravnik in *manteis* glede najboljšega načina zdravljenja nasprotujeta, pa si glede cilja – transformacije *parthenos* v reproduktivno *gyne* – nista le soglasna, ampak se, kar zadeva *parthenoi*, strangulacijo in krvavitve, nanašata na isto kulturno tradicijo.

Plutarh opisuje stanje, v kakršnega so domnevno zapadle miletske *parthenoi*: manifestiralo se je v želji po smrti (*epithymia thanatou*), ki jih je pripravila do tega, da so se obesile. Tako kot v *Peri parthenionu* je tudi tu rabljen glagol *ap/ankho*, tekst pa vsebuje tako „medicinsko“, kot tudi „božansko“ razlago njihovega stanja (Moralia, 249 B-D).¹⁴

Da bi razkrili, kaj *parthenos* domala vedno pripelje do „elektivne afinitete“ obešenja in strangulacije (cf. miti, ki jih je popisal Brelich, 1969, str. 443–4, n. 2), je nujno, da si na hitro ogledamo tudi nekatere druge zgodbe, v katerih se pojavlja takšen način smrti, še posebej pa tradicijo, povezano z boginjo Artemido, ki ji je Ževs, njen oče, dovolil, da za vekomaj ostane *partheneia* (Kalimahos: *Artemidina himna*, 5ff).

Artemida/zadavljena. Pausanias (8.23.6–7) pripoveduje nenavadno zgodbo o izvoru epiteta *Apankhomene*, *Zadavljene gospe*, ki so ga nadel Artemidi na Kaphyaejah v Arkadiji. Nekoč je nekaj otrok v igri okrog njene podobe ovilo vrv in izjavilo, da so jo zadavili. Starejši so jih zaradi tega navidezne svetoskrunstva kamenjali do smrti. Kaphyaejske *gynaikes* so kmalu za tem zbolele in začele rojevati mrtve otroke. K posvetu so poklicali Apolonovo svečenico, ki jim je ukazala, da morajo otroke, ki so jih po krivici pahnili v smrt, pokopati in jim odslej sleherni leto darovati žrtvene daritve. Odtlej so Artemido imenovali *Apankhomene*.

Ta *aitia* ponazarja vlogo boginje v otroških življenjih. Nad njihovo vzgojo bdi kot *Kaurotropis*, sprejema daritve otroških igrac (reference in Van Straten, 1981, str. 90, n. 126) in jih vodi, dokler ne odrastejo. Drugi aspekt zgodbe je vzorec, po katerem najprej zagrešijo napako, krivci nato zbolijo, ravnotežje pa se znova vzpostavi, ko prisluhnejo nasvetu Pitije. Ta vzorec pogosto najdemo v mitih o Artemidi (glej Calame, 1977, str. 281). Tu bi morali izpostaviti še eno točko v omenjenem tekstu: da je Artemido pravilno imeno-

¹³ Cf. Ehrenreich in English (1979), str. 124–6. Histerija kot strategija vzbujanja pozornosti, Lewis (1971), posebej 3. pog.

¹⁴ Diepgen (1937), str. 194, upošteva podobnost med PP in Mor. 249B–D.

vati „Zadavljena“. Otroci so imeli prav, ko so ji nadeli ta vzdevek, njihova nedolžna igra je razkrila resnico.

Učenjaki so menili, da takšne legende izvirajo iz nerazumevanja obredja, zato so predlagali, da Apankhomene izvira iz prakse obešanja podob rastlinskih božanstev na drevesa (e. g. Farnell, 1896, str. 428; Nilsson, 1967, str. 487). Takšne domneve zgrešijo pertinentnost Artemidinega epiteta. Morali bi poudariti, da v tem takstu kazni ne moremo videti le v bolezni, ampak tudi v prekinitvi normalne reprodukcije mesta prek njegovih *gynaikes*. Artemida, ki sama nikoli ne rojeva, lahko pa bodisi omogoči bodisi prepreči uspešen porod,¹⁵ se je v tej zgodbi odločila, da ga bo preprečila, ker je kaphyaejske ženske niso hotele imenovati „Zadavljena“.

Zakaj bi morala biti Artemida „Zadavljena“? Strangulacija je Grkom pomenila nekaj, pri čemer ni treba prelivati krvi. Pri žrtvovanju so na primer Skiti domnevno davili svoje živali, žrtvovanje „običajnih“ Grokov pa je vključevalo prelivanje krvi, ki je zagotavljalo komunikacijo med ljudmi in bogovi (Herodot, 4.60; glej tudi Hartog, 1980, str. 191–4). Strangulacija ali obešenje sta kot obliki človeške smrti vzbujali grozo (glej npr. Evripidovo Fedro, *Hippolytus*, 778, 802 in Hartog, 1980, str. 195 n. 4), kot način samomora pa ju lahko znova povežemo z nečim, pri čemer ni prelivanja krvi. Da bi se izognili krvavitvi pri posilstvu in nezaželnem razdevičenju, je samomor, pri katerem nimamo opravičiti s krvjo, še posebej primeren. Ženske v zboru Ajshilovih „*Prosilcev*“ grozijo, da bi se raje obesile (465), kot pa spale z MOŠKIM, ki ga sovražijo (788). Kariatide pa to zvrst samomora iz strahu pred posilstvom tudi dejansko uporabljajo (glej Calame, 1977, str. 270). Fedrinega dejanja ne moremo jemati kot zgolj negativno gesto, zaigrano iz strahu, da bi Hipolit Tezeju povedal resnico (kot pri Diodorju Siculusu, 4.62), ampak kot pozitivno dejanje, saj se je Fedra z izbiro takšne smrti vključila v ustaljeno kulturno tradicijo in tako podkrepila svojo lažno trditev, da jo je Hipolit posilil.

Strangulacija lahko v tej kulturi nastopa kot nasprotovanje nezaželenim spolnim odnosom, slednjim pa se je mogoče s pomočjo strangulacije primerno izogniti, čeprav so bili že izvršeni. V *Peri parthenionu* se užaloščene *parthenoi* ne izogibajo le krvavitvi ob razdevičenju, ampak tudi menarhi, ki mu idealno sledi.¹⁶ Če *parthenos* ni „godna“,¹⁷ lahko nastopi strah pred razdevičenjem: kot je prikazano v tekstu, se *parthenoi* kljub „godnosti za možitve“ bojijo tako menarhe, kakor tudi možitve in si zato raje izberejo smrt.

Herodot (4.180) pripoveduje o Lybijskem prazniku Atene, na katerem so najlepši *parthenos* nadeli korintsko čelado in grško bojno opremo in jo na vozu prevažali vzdolž jezerske obale. Zatem so ostale *parthenoi* razdelili v dve skupini, ki sta se spopadli s kamenjem in palicami. Tiste, ki so za

posledicami ran pomrle, so poimenovali „*pseudoparthenoi*“, kar pomeni, da so „resnične ločili od lažnih s pomočjo metafore: resnična devica je neonečastjena ali neranljiva, zato so resnične device tiste, ki so boj preživele“ (Bernadete, 1969, str. 125). Prava *parthenos* ne krvavi, Artemida, večna *parthenos*, ne preliwa svoje krvi niti v boju niti pri spolnem občevanju ali rojevanju. Artemido Apankhomene lahko potemtakem dojamemo kot izraz njene *partheneie*, simptoma strangulacije in izbiri načina smrti v *Peri parthenionu* pa kot identifikacijo z njo kot „Zadavljeno“. Artemida ne krvavi, vendar pa preliwa kri drugih kot lovka in usmerjevalka procesa, v katerem *parthenos* postane *gyne*. Podobno prelivajo kri drugih¹⁸ tudi „resnične“ *parthenoi* v Herodotovi zgodbi. V nasprotju s temi so v *Peri parthenionu* „godne za možitve“ pripravljene krvaveti in tako postopoma preiti skozi proces spreminjanja v *gynaikes*. *Gyne*, pol, zoperstavljen *parthenos*, bi morala krvaveti pri menstruaciji, razdevičenju in porodu, delu svoje vloge pri reprodukciji družbe – teorije hipokrat-skih avtorjev to pojmovanje podpirajo – vendar pa ne bi smela prelivati krvi. Kri lahko v vojni in pri žrtvovanju preliwa le moški (primere glej pri Detiennu, 1979, str. 187–9), *gyne* pa je pri tem eksplicitno primerjana s krvavečimi žrtvenimi živalmi (Aristotel, *Hist. Anim.* 581b 1–2; PG 1.6, 72).

Nastajanje *gyne* vključuje serijo krvavitev, od katerih mora vsaka nastopiti ob primernem času. Artemida, povezana s pravim časom poroda (primerjaj Hero, *Iliad*, 19.114–7) in smrti (Kalimahos: *H. art.* 131–2, 126: cf. *Anth. Pal.* VII 228) je po svoji naravi povezana tudi s tem procesom.

V Pausanovi zgodbi je Artemis boginja, ki ne preliwa krvi, hkrati pa tudi boginja, ki povzroča krvavenje drugih. Kaphyaejske *gynaikes* sprejemajo le drugi aspekt: vtem ko zanikajo, da je zadavljena, hkrati zatrjujejo, da je Artemida *gyne*, kakršne so same. Otroci namesto tega priznavajo prvi aspekt. Reference na strangulacijo v *Peri parthenionu* nam kažejo *parthenoi*, ki se, ko bi morala sprejeti prvi aspekt, oprimejo drugega: Artemidino iniciacijsko vlogo pri prehodu, v katerem postanejo popolne *gynaikes*, pa priznajo šele na koncu, tedaj, ko ji darujejo oblačila.

Nasprotje krvavenje/strangulacija je v zgodbah o *parthenoi* in Artemidi paralelni odnosu odvezovanje/zavezovanje/realising/binding). Artemida je *Lysizonos*, odvezovalka pasu, hkrati pa tudi *Lygodesma*, zavezana *agnos castus*.

Artemida odvezovalka (Artemis Realiser). Uporabljanje zone oziroma pasu pri ženskem oblačenju ponazarja določene stopnje v življenju grške ženske. Prvi pas, ki ga kasneje kot del procesa možitve darujejo Artemidi, si nadenejo v puberteti, poseben pas, zavezan v obredni voz, ki ga razveže ženin, nosijo na poročno noč, pri rojevanju pa svoj pas razveže tudi poročena ženska. Pričevanja napotujejo k sodbi, da so si ženske v nevarnih situacijah – v takšnih primerih je šlo za nujen varnostni ukrep – in pri uprizarjanju magičnih dejanj razpusstile lase in oblačila, čeprav sem prepričana, da zveze med Artemido in *zone*, ki so ga nosile v času prehoda od *parthenos* do *gyne*, ne moremo gledati le kot enega

¹⁵ Artemidino preprečevanje rojstva kot kazni: Kalimahos, *H. Art.* 122ff in Cahen (1930), str. 123.

¹⁶ Razdevičenje pred (before) menarho: Rousselle (1980), str. 1104–5.

¹⁷ *Anth. Pal.*, IX 245, zatrjuje, da je strah pred poročno nočjo „med *parthenoi* zelo pogost“.

¹⁸ Cf. Vernantovo (1968, str. 15–16) analizo Herodotove zgodbe, kjer je *parthenos* „pravi vojščak“ (true warrior).

izmed primerov odvezovanja vseh vozlov v času prehoda, ampak je treba v tem videti tudi neko dosti bolj specifično referenco na Artemidine moči.

Ko so rojevale (e. g. Teokrit, 17.60–1; Evripid, *Hyppolitus* 166–9) so se ženske obračale na Artemido in jo naprošale kot zaščitnico poroda, *Eilethyo*, možno pa je, da so ji (e. g. *Anth. Pal.* VI 200, 202, 272) po porodu, često kot *Lysizonos*, darovale tudi pas.

Artemida ni odvezovala le v času poroda. Fraze „*luein ten zonen*“, „odvezati pas“, niso rabili le pri rojevanju (*Soranus Gyn.* 2.6.1) ampak tudi pri razdevičenju (*Anth. Pal.* VII 164, 324; Evripid, *Alcestitis*, 177; Kaibel 319.3, 684.3; glej Daremberg, 1887, str. 142 in Farnell, 1896, str. 444), epitet *Lysizonos* v obeh primerih evocira njeno prisotnost. V *Peri parthenionu* odvezuje kri zadavljenih, s podobnimi dejanji pa nastopa tudi na prehodih, kakršna sta razdevičenje in porod, pri katerima odveže *parthenos* pas, da bi lahko ta prešla prag krvavitve k popolnemu izrazu statusa *gyne*.

Pas odvežejo v času „krvavenja, lahko pa ga, ko *parthenoi* delajo samomor, zavežejo tudi v zanko. V tem kontekstu lahko vidimo Kilonovo hčer Miro, ki je „razvezala svoj pas in iz njega naredila zanko“: je *parthenos*, „godna za možitev“, ki mora pred razdevičenjem namesto svojega moža sama odvezati pas in ga povezati v orodje svoje smrti (*Plutarh: Moralia*, 253Cff). Možitev in smrt – natančneje: krvavenje ob spolnem občevanju in obešenje – zamenjata svoji mesti, odtod tudi patos te zgodbe.

Preostane nam še eno prehodno krvavenje, ki bi ga morali omeniti. Da bi se ženska spremenila v resnično *gyne* (Schmitt 1977, str. 1064, cf. *Lysias* 1.6: o antičnem bližnjem vzhodu glej Cassin, 1982, str. 252–5), je še posebej pomembno rojstvo prvega otroka, zaključeno s prvimi lohiji, poporodnim izpraznjenjem uterusa. Med epiteti, ki referirajo vlogo Artemide pri porodu, se pojavlja tudi *Lochia* (e. g. Evripid, „*Prosilci*“, 958; *Ifigenija na Tauridi* 10.97: SEG III 400.9). Kadar ženska umre pri porodu ali kmalu po njem, ostane, morda zato, ker ni izkusila lohijev, „nepopolna *gyne*“ (Kaibel, 505.4). Medicinski teksti obravnavajo izostajanje lohijev kot grožnjo bodoči plodnosti in življenju samemu (PG 1.29, 40, 41): v obeh primerih naj ženska ne bi pridobila statusa popolne *gyne*.

V hipokratskih tekstih so lohiji analogni menarhi, oboji so podobni „odtekanju krvi iz žrtvene živali“ (PG 1.6/1.72 in 2.113; NC 18/L VIII 502): Fasbender, 1897, str. 181, n. 2 in str. 225, n. 4), simptome premika lohijev pa eksplisitno primerjajo s tistimi, ki jih povzroči premik menstrualne krvi, opisan v *Peri parthenionu*. Najtežje lohijalno krvavenje se pojavlja pri prvem porodu (PG 1.72; NC 18). Kaže, da so si menarha in lohiji komplementarni, z njimi se tako začena kakor tudi dopolnjuje transformacija *parthenos* v *gyne*. Obakrat je vmešana Artemis. Kot *Apankhomene* izraža ideal *parthenos*, ki ne krvavi, vendar pa je tudi boginja prehoda, ki pomaga drugim ženskam prekoračiti meje, ki jih sama sicer priznava. Čeprav sama ne rojeva, pomaga pri porodu kot *Lochia* ali *Eilethya*, kot *Lysizonos* pa „odveže pas“ tako pri razdevičenju, kakor tudi pri rojevanju.

Zel časti, deviška boginja. Neki drugi Artemidin epitet zdru-

žuje „zadavljeno“ *parthenos*, ki ne preliwa svoje krvi, z boginjo, ki druge ženske pripravi do tega, da prestopijo meje krvavenja. To je *Lygodesma*, kar pomeni, da je povezana z rastlino, imenovano *lygos* ali *agnos castus*, ki so jo v starem svetu uporabljali tako pri izdelovanju košar in parfumov kakor tudi v medicinske in ritualne namene. Pausianas (3.16.11) podaja ta epitet kot alternativni naziv za Artemido Orthio, razlaga pa ga z zgodbo, da so njeno kulturno podobo našli v goščavi takšnih rastlin, v kateri je lahko stala pokonci (*orthos*). Meulijevo (1975, povzetek str. 1043–7), do danes najpomembnejše delo, ki se ukvarja s tem epitetom, ga umešča v kontekst drugih „gefesselte Gotter“, božanstev, ki jih razvršča glede na skupne lastnosti. Sama bi se namesto tega, v prepričanju, da je enako veljaven tudi takšen pristop, osredotočila na različne attribute enega božanstva in z opozarjanjem na točke, v katerih epiteti sovpadajo, pokazala, kako je lahko „smiselno“, da „so“ *Lygodesma*, *Apankhomene* in *Lysinos* ista boginja, namreč Artemis.¹⁹

O zvezi med Artemido in agnos ne obstaja nobena podrobnejša študija.²⁰ Z njegovo uporabo na Demetrinem prazniku, Tesmoforiji, se ukvarja eno od novejših Detienovih del, v katerem se njegove jasno razvidne nasprotujoči si povezave med plodnostjo in nedolžnostjo, kažejo v razmerju s podobo idealne, plodne, hkrati pa tudi zveste *gyne* (Detienne, 1972, str. 153–4; 1976, str. 79–80; 1977, str. 130, n. 197; 1979, str. 213–4).

A Calame je vseeno izoliral tri možne zveze med agnos in Artemido (1977, str. 285–9). Prvič je Artemis povezana z rastlinskim svetom, ne le z divjimi, kot je odmeval Farnell (1896, str. 429), ampak tudi s kultiviranimi drevesi. Ob svetišču Artemide Kalliste v Arkadiji je bilo veliko dreves vrst *akarpa* in *hemera*: prevedeno v človeške termine je Artemis ščitila tako *parthenoi*, ki ne rodijo sadov, kakor tudi ukročene *gynaikes*. Drugič sta agnos in Artemis povezana z vlažnimi in močvirnimi področji (Daremberg, 1892, str. 135; Farnell 1896, str. 427–8; Motte, 1973, str. 93ff; Calame, 1977, str. 262). To se navezuje tudi na ženske, ki jih običajno pojmuje kot „bolj vlažne od moških“.

Na koncu se Calame, kar je tudi najpomembnejše, ozre na zdravilne lastnosti agnos. Čeprav zmanjšuje spolno slo, pospešuje menstruacijo in laktacijo;²¹ v hipokratskih tekstih, ki jih Calame ne uporablja, sta ti dve nasprotujoči si lastnosti jasno izpostavljeni. Zadnji odstavek *Peri Gynaikionia* 1 (74–

¹⁹ Cf. Burkert (1977), str. 192: „Velika efeška boginja, kruta Laphria in boginja, ki ji plešejo dekleta na Brauronu, sta si povsem različni, vendar pa so ju vseeno imenovali Artemido. Tu me zanimajo zveze med epiteti, ki napotujejo k sodbi, da so lahko Grki videli Artemido v „različnih“ božanstvih hkrati.“

²⁰ Farnell (1896), str. 429 in Daremberg (1892), str. 136 sta ta epitet le na hitro omenila. Nilsson (1967), str. 487, ga navezuje na *Apankhomene*, učenjaki od Fahrleja (1910), str. 142–8, do Meulija (1975), str. 1043, pa so hoteli en pol, na katerega se veže ta rastlina, privilegirati pred drugimi.

²¹ Glavni viri za ta odstavek so Plinij, *Naravna zgodovina*, 13.14 in 24.59–69, Dioskorides, *Materia medica*, 1.103 (ed. Wellman); Calen 9, str. 810 (ed. Kuhn); Eustathius, in *Od.*, 9.453, ad 11. 11.106; Aelian, *De natura animalium*, 9.26; *Etymologicon Magnum* so Agnos, moskoisi lygoisn.

109) je posvečen receptom, namenjenim terapijam pri različnih ginekoloških motnjah, v katerih širok obseg sestavin vključuje tudi agnos, ki so ga uporabljali kot astringent pri premočnem odtekanju krvi (2.192), za spodbujanje spočetja (1.75), povzročanje poroda po dolgotrajnih popadkih (1.77) in za ekspelacijo posteljice (1.78). Zadnji dve uporabi, pri katerih agnos ekspelira, podpirajo tudi drugi teksti, v katerih je zapisano, da preganja kače in učinkuje kot abortiv, prvi dve uporabi pa kažeta na to, da lahko povzroči retenco.

Calame (str. 289) nadaljuje s predlogom, da so, kadar so na Orthijinem oltarju pretrepali mlade dečke, to počeli z namenom, da bi pospešili sile rasti, dekleta pa so ob menarhi posvetili Artemidi, saj so menili, da Lygodesma pospešuje menstruacijo. Takšna domneva je, četudi se sklada z mojimi prej omenjenimi predlogi, osredotočena le na eno stran agnos in se tako ločuje od dualnega učinkovanja rastline in boginje. Kor represivni astringent se agnos ujema z Artemido kot zadavljeno *parthenos* in s *parthenos*, katere *stoma* je zaprta, tako da menstrualna kri ne more odteči: agnos, ki pospešuje menstruacijo, pa z Artemido v *Peri parthenionu* in z Artemido, ki odvezuje. Epitet Lygodesma eksplicitno vzpostavlja paralelo med agnos v kodu rastlin in Artemido v shemi božanstev, ki so povezana z ženskami.

To analogijo lahko še razvijamo. Moč in prožnost agnos /Lygos sta idealni v rabi pri okovih, jermenih in vrveh, vendar pa te rabe namigujejo tudi na vlogo pasu v življenju ženske. Medtem ko je Artemis povezana z lygos, je hkrati tudi odvezovalka pasu, s čimer povezuje dva temporalna aspekta ženske: zadavljene, ne-krvaveče *parthenos* in odvezane, krvaveče *gyne*. Čeprav je povezana tudi s prehodom med njima, sama trdno ostaja na eni strani. Vtem, ko preliha kri drugih, je „zadavljena“, ko pa odvezuje, sama ostaja „zavezana“.

Sklep

„Ženska“, kakršno vidijo Grki, je razcepljena v nedisciplinarno grožnjo družbenemu redu na eni in nadzorovano reproduktivno *gyne* na drugi strani. Predstava ženskega dozorevanja kot premika iz prve v drugo formo izraža upanje, da je mogoče žensko varno inkorporirati v družbo, ki naj bi jo reproducirala. Hipokratski teksti skušajo opredeliti, kaj naj bi bilo za žensko normalno, vendar pa svoj fokus, reproducentko, dosežejo zgolj s kreiranjem kategorij, ki ta ideal zgrešijo in s priznanjem, da lahko tudi domnevno „ukročeno“ žensko nenadoma zadene bolezen, ki preprečuje normalen porod. S predstavitev zdravljenja takšnih motenj spremenijo ne-reproduktivne skupine v zgolj temporalen fenomen: samo kot *parthenos* bo ženska sčasoma postala tudi *gyne*.

V *Peri parthenionu* je izražen strah, da nekatere *parthenoi* te kategorije ne bodo dosegle, saj se namesto tega identificirajo s podobo Artemide, kakršno najdemo v zgodbah, ki se nanašajo na zavezovanje in odvezovanje, strangulacijo in krvavenje. Zdravnik priporoča možitev, obsoja tiste, ki priporočajo daritve Artemidi in poudarja razliko, ki ta dva nasveta ločuje, da bi s tem potrdil superiornost svoje lastne terapije. *Parthenos*, ki si je izbrala, da ne bo *gyne*, in moški, ki to ne more biti, se združujeta v hotenju, da bi inicirala niz

krvavenj, ki vodijo *parthenos* do popolne zrelosti. Čeprav skuša pokazati, da je njegov način zdravljenja drugačen, uporablja moški zdravnik besednjak, ki uvršča njegov tekst v tradicijo, kakršna obvladuje zgodbe o *parthenoi*: kolikor bi *parthenos* sledila njegovemu nasvetu in se poročila, bi s tem na dveh različnih stopnjah tega procesa zgolj nadomestila daritve Artemidi s še eno obliko krvavenja.

Delno prekrivanje med obema načinoma zdravljenja odseva širši problem delnega prekrivanja med dvema formama ženske. *Parthenos*, ki domnevno ignorira „dela zlate Afrodite“ (Hesiod: Dela in dnevi, 521), šepeta o ljubezni (Hesiod, Teogonija, 205), je za moškega zelo privlačna (Ajshil: *Prosilci*, 1003–5; Aristotel: *Hist. anim.* 581b 11–21; Loraux, 1978, str. 50; Calame, 1977, str. 189 in 256). Če bi hoteli imeti *parthenos* za popolnoma aseksualno, bi zabredli v logične težave, saj je sleherna *parthenos* hkrati tudi potencialna *gyne*. Podobno temu je bila tudi sleherna *gyne* nekoč *parthenos*, prav kot *gyne* pa jo lahko zadane tudi bolezen, ki ji preprečuje, da bi rojevala. Tako oba termina napotujeta nazaj k njuni izvorni združenosti v dvoumnem konceptu „ženske“. Artemis je izjema v pravilu, da so vse *parthenoi* hkrati tudi potencialne *gynaikes*: kot resnična *parthenos* daje veliko odvezo naravi svojega nasprotnega pola, kot resnične *gyne*, ki je hkrati s tem tudi večna *parthenos*, pa nadzoruje kreacijo novih *gynaikes*.

Zaznamek

Rada bi se zahvalila Geoffreju Lloyd, Vivian Nutton in Janu Bremmerju za njihove komentarje k prvi verziji tega članka, „V pristopu h grškim ženskam“, ki sem ga 5. novembra 1981 predložila Institute of Classical Studies. Odgovornost za to revidirano verzijo je kajpak samo moja. Rada bi opozorila tudi na spodbude, ki so mi jih pri mojem delu o Artemidi dala Vernantova predavanja na College de France spomladi l. 1981.

Helen King

prevedel Saš Jovanovski

Vzhodni dejavniki judovske historiografije po babilonskem izgnanstvu in grške historiografije

MOMIGLIANO, Arnaldo (1965), „Fattori orientali della storiografia ebraica postesilica e della storiografia greca“, *Rivista Storica Italiana* 77, str. 456–464. (najdostopnejši ponatis v: *La Storiografia greca*, Einaudi, Torino 1982.)

I.

Med zgodovinarji našega časa je samo Eduard Meyer poskušal pretehtati vlogo, ki jo je pri formiranju judovske in grške civilizacije odigralo Perzijsko cesarstvo Ahemenidov. Nič čudnega ni torej, da je njegov članek o antični Perziji, napisan prib. leta 1911 za *Encyclopaedia Britannica*, še vedno nezamenljiv.¹

Problem je očitno kompleksen. Očitno je tudi, da pomanjkanje perzijskih virov hudo omejuje sleherni študij.² V glavnem prevladuje mnenje, da so Grki in Judje v 5. stol. pr.n.št. napredovali h konstituciji močno nacionalne oziroma nacionalistične – ali, če želimo, močno politične – civilizacije, kar je bila akcija na kozmopolitski in tolerantni despotizem Perzijcev, čeprav so od tega despotizma in tolerance imeli tudi svoje koristi. Predstavnik nove kulture sta Temistokles in Nehemija, ki vodita mrzlično gradnjo novih obzidij, s katerima bosta njuni mesti ustrezno izolirani in zavarovani. Netolerantnosti do mešanih zakonov (porok) v na novo ustanovljeni državi Judeji korelativno ustrezajo državljski zakoni v Periklovih Atenah. Po drugi strani pa sta tako drugi Izaija kot Ajshil pripoznala etične vrline perzijskih vladarjev in jih postavila za predmet refleksije.

Vprašanje, ki si ga zastavljamo, je, ali gre postaviti v ta okvir pozitivnih in negativnih vplivov, skozi katere sta se konstituirali judovstvo po izgnanstvu in grška civilizacija 5. stoletja, tudi reformo judovske historiografije in formacijo grškega zgodovinopisja.

Doslej ni bila izpričana še nikakršna neposredna zveza med Judi in Grki v 6. in 5. stoletju pr.n.št. Z vsem spoštovanjem do pogumnega in izvirnega učenjaka, kakršen je bil Franz Dornseiff, je Fotij prav gotovo povzročil zmedo, ko je v povzetku Diodorove knjige XL Hekataju iz Mileta pripisal opis judovske religije: Hekataios, o katerem je govora, je Hekataios iz Abdere, to zmedo pa lahko najbrže pripišemo že Diodoru samemu.³ Judovsko zgodovinopisje po izgnanstvu in grško zgodovinopisje 5. stoletja gre torej obravnavati ločeno kot paralelna fenomena, pri čemer se lahko vprašamo, ali sta si v čem sorodna in ali lahko to sorodstvo pojasnimo

kot dvoje podobnih reakcij na skupni ambient Perzijskega cesarstva.

II.

Znano je, da so zgodbe v mednarodnih družbah 6. in 5. stol. pr.n.št. krožile mednarodno. Ahikarova poganska zgodba je bila poznana že Elefantinskim Judom iz 5. stol. pr.n.št., pojavi pa se tudi v Tobijevi knjigi.⁴ Zgodba o Otanesu in o Lažnem Smerdisu pri Herodotu vsebuje več namigov, ki spominjajo na tiste iz poznejše (3. stol. pr.n.št.?) Esterine knjige. Otanes opogumi hčer Faidimijo, ki je v haremu Lažnega Smerdisa, da razkrinka zavojevalca. Otanesove besede se glasijo: „Hčer, iz plemenite rodbine si“ – Faidimija pa odgovarja: „Nevarno bo . . . a bom vseeno poskusila“ (III, 69), kar močno spominja na razgovore med Mardohejem in Estero, še posebno pa na Esterin odgovor: „In če umrjem, pač umrjem.“ (Est, 4.16). Tako se Holofernes v Juditini knjigi pozanima o judovskem ljudstvu na način, ki spominja na Atosina vprašanja glede Atencev v Ajshilovih *Perzanih*. Tu nima pomena razpravljati o datumu Juditine knjige, za katero se zdi, da ne izhaja iz obdobja pred 2. stol. pr.n.št.⁶ Vanjo so očitno vključeni starejši novelistični motivi. Ko je Wilamowitz podal svojo sicer diskutabilno opombo, da bi Juditino zgodbo lahko umestili med Partemijeve zgodbe⁶, je hkrati implicitno pripoznal, da je junakinja, ne glede na farizejsko obarvanost, ki si jo je medtem pridobila, bila del mednarodnega novelističnega blaga Perzijskega cesarstva. Noldekeju⁷ je bilo – če naj navedemo še zadnji primer – ta način lahko pokazati na pristne orientalske paralele – perzijske in indijske – herodotovski zgodbi o Hintafrenovi ženi, ki raje reši svojega brata kakor moža in otroke, saj potem, ko sta ji oče in mati že umrla, brata ne more več imeti, lahko pa še vedno upa, da bo našla drugega moža in imela druge otroke (III, 119).

Spričo mednarodnega kroženja novelističnih motivov je verjetno, da je Esterina knjiga transformacija neke pripovedi, ki je prvotno obravnavala izvir nekega nejudovskega prazni-

¹ Za svežo in tekočo informacijo cf.: R. N. FRYE, *The Heritage of Persia*, London 1963, Za podrobnejše razpravljanje o virih ter religioznih in socialnih gibanj je pomembna M. A. DANDAMAEV, *Iran pri prvych Achamenidach*, Moskva 1963. Oboje navajamo kot predhodno bibl.

² Osnovni teksti v: R. KENT, *Old Persian*, New Haven 1953. Za prevode tudi: J. B. PRITCHARD (urednik), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, C. CLEMEN, *Fontes historiae religionis persicae*, Berlin 1920, je še vedno nenadomestljiv. Poleg tega tudi: G. G. CAMERON, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago 1948, in: E. SCHMIDT, *Persepolis, I–II*, Chicago 1953–57. Cfr. tudi F. ALTHEIM in R. STIEHL, *Die aramäische Sprache unter den Achämeniden*, I. Frankfurt 1961. Na splošno M. FORDERER, *Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griechenland zur Zeit der persischen Expansion*, diss. Tübingen 1959, ki pa mi ob pisanju tega članka ni bil dostopen.

³ *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur*, Berlin 1939, str. 52–65.

⁴ Tobit 14, 10 in drugje. Za Elefantino: E. MEYER, *Papyrusfund von Elephantine*, 1912, str. 202; A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, 1923, str. 204.

⁵ Najstarejši datum, ki ga predlaga M. GRINTZ, *Sefer Yehudith*, Jeruzalem 1957, (v hebrejščini) – pribl. 360 pr.n.št., ni prepričljiv. Navodila za ta in ostale omenjene biblijske tekste najdemo v: O. EYSSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956² in C. SCHELD, *Geschichte Israels in persischer Zeit*, Tübingen 1963; A. M. DUBARLE, v: „Revue Biblique“, 66, 1959, str. 514–49. O Judih in Perzijcih cfr. tudi B. MEISSNER, v „Sitzb. Preuss. akad.“, 1938, str. 6–26, pomembnem predvsem v času, ko je bil objavljen. O Judih in Grkih E. M. HEICHELHEIM, *Ezra's Palestine and Periclean Athens*, v „Zeitschr. für Religions und Geistesgeschichte“, 3, 1951, str. 251–53, ki pa ni zadovoljiv. Niti ne A. MARMORSTEIN, v: „Jewish Quarterly Rev.“, 37, 1946–47, str. 169–173.

⁶ Griech. Literatur (v Kultur der Gegenwart, (1. izd.), str. 122.

⁷ „Hermes“, 29, 1894, str. 155–66 in bibl. S. TREKNER, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge 1958; tu bistvena bibl.

ka,⁸ v judovsko zgodbo. Iz istega razloga niti ni nemogoče, da so Perzijci in Feničani producirali različne variante grških mitov o izviru sovraštva med Grki in barbari, kot pripominja Herodot na začetku svojih zgodb. K. Reinhardt je zagovarjal vsebinsko verodostojnost Herodotovih podatkov prav na podlagi ponovnega pretresa medsebojnih stikov med Grki in Perzijci.⁹ Ob trenutnem poznavanju stvari se zdi neutemeljena le teorija Arthurja Christensena, ki trdi, da so Herodot, Ktesias in Ksenofon gradivo za svoje orientalske zgodbe lahko, posredno ali neposredno, črpali iz nekega medijsko-perzijskega zapisanega epejskega korpusa.¹⁰ Trditev, da je ta medijsko-perzijska epopeja obstajala, pa še ni bila ustrezno preverjena.

III.

Kljub temu je jasno, da ima obstoj mednarodnih novelističnih motivov pri utemeljitvi judovskega zgodovinopisja po izgnanstvu le zelo omejen pomen. Nedvomno je mogoče mnoge značilnosti Juditine in Esterine knjige pojasniti kot mednarodno novelistiko perzijskega porekla; isto velja za mnoge zgodbe iz prvih Herodotovih knjig, za Ktesija in do določene mere za Ksenofontovo *Kirunaideia*. Kot nam kažejo fragmenti, lahko to mnenje razširimo še na zgodbe Ksanta Lidijca in na *Persika* Helanika iz Mitilene. Toda vsebine dela, ki ga konvencionalno delimo na Ezdrovo in Nehemijevo knjigo, kot tudi vsebine pri Herodotu, ne moremo evidentno interpretirati v kontekstu novelistike. Na tem mestu moramo jasno ločiti judovsko zgodovinopisje po izgnanstvu od nastajajočega grškega zgodovinopisja in se vprašati, kaj je za vsako od njiju pomenil stik s perzijsko kulturo in državo.

Judovska postegzilska historiografija v nekem smislu nadaljuje tradicionalno kronistično historiografijo dveh kraljestev. Toda z Ezdrovim in Nehemijevim prihodom je slišati nov glas: zaznamujejo ga avtobiografski fragmenti dveh ustanoviteljev judovstva, ki spadata k istoimenskima knjigama in jima podeljujeta značaj.

Z našega vidika ni posebno pomembno, ali je bil Nehemija,

kot je bolj verjetno, prisoten in dejaven v Jeruzalemu¹¹ še pred Ezdrom, kot niti ne, kolikšen je bil delež zapisovalca kronik pri kompilaciji zdajšnjega teksta na podlagi Ezdrove in Nehemijeve avtobiografije in drugih dokumentov. Za nas je pomembno dejstvo, da sta Ezdra in Nehemija pisala sodobno zgodovino, ne v obliki neosebne, kronistične poročanja, marveč osredinjeno v formo avtobiografije, ki opisuje zlasti piščevo politično in religiozno delovanje. Zgodovinar je tu akter; govori o dogodkih in izkušnjah, ki jih je sam preživel. Ni mogoče pozabiti Nehemijevega nočnega obiska porušenega jeruzalemskega obzidja: „Potem sem se ponoči vzdignil in z menoj nekaj mož. Nisem pa nikomur povedal, kaj mi je moj Bog dal v srce, da storim za Jeruzalem . . . Tako sem šel ponoči skozi Dolinska vrata . . . Pregledoval sem jeruzalemsko zidovje, ki je bilo podrto, in njegova vrata, ki so bila sežgana z ognjem.“ (Neh 2, 11–13)

Le malo je verjetno, da bi takšen prvoosebni pripovedni slog srečali v perzijskih kraljevskih kronikah. V Perziji so seveda imeli kraljevske kronike: Ktesias se je hvalil, da jih je sam pregledal; sledeč Esterini knjigi, naj bi jih pregledoval neke noči, ko ni mogel spati, tudi kralj Asuer. In, kar je odločilno, nanje se sklicujejo v nekem dokumentu, ki ga navaja Ezdrova knjiga, tudi nasprotniki Judov. (4, 15) Toda verjetno se te perzijske kronike niso razločevale od običajnega neosebne pripovednega sloga vzhodnjaške analistike.

Kot je opazil — najbrž je bil prvi — Sigmund Mowinckel, je mogoče slog Ezdrovih in Nehemijevih memoarov primerjati s slogom asirsko-babilonskih napisov, kjer perzijski kralji in vladarji svoje prigode pripovedujejo v avtobiografski formi.¹² Po drugi strani pa je pred nedavnim G. von Rad bistroumno opozoril, da pri azijskih modelih ni mogoče zaslediti tistega osebnega priporočila Bogu, ki je tako značilno za fragmente Nehemijevih spominov: „Moj Bog, spominjaj se meni v dobro vsega, kar sem storil za to ljudstvo!“ (5, 19). Ustreznejšo primerjavo temu piščevemu opravičevanju pred svojim Bogom nam ponujajo, kot je opazil von Rad, egipčanski avtobiografski zapisi, ki si sledijo od XXII. dinastije do rimske dobe.¹³

⁸ Dovolj je navesti (poleg navedb v 2. opombi): R. STIEHL, v „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, 53, 1957, str. 4–22; H. CAZELLES, Festschrift H. Junker, Treviri 1961, str. 17–29 in komentarju H. Bardtke, Gutersloch 1963. Stiehlav članek je ponatisnjen v Die aramäische Sprache, cit.

⁹ Herodots Persengeschichten, v Von Werken und Formen, 1948, str. 190–93. Cfr. tudi O. REGENBOGEN, Kleine Schriften, 1961, str. 101–24.

¹⁰ A. CHRISTENSEN, Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique. Pariz 1936; cfr. tudi (poleg klasičnega dela Th. Noldekeja) W. BARTHOLD, Zur Geschichte des persischen Epos, v „Zeitschr. d. Deutsch. Morgenland. Gesell.“, 98, 1944, str. 121–57. Za poznejšo perzijsko historiografijo naj zadostuje zaenkrat H. LEWY, v „Journ. Amer. Or. Soc.“, 1944, str. 197–214; J. SOULAHTI, v „Studia Orientalia“, Helsinki, 13. 9. 1947; nov pogled na odnos med Agatjem in perzijskimi viri bo prispevala pravkar potekajoča študija Averila Camerona na londonski Univerzi. Za splošno informacijo o perzijski ljudski epiki cfr. tudi J. Cejpek v J. RYPKA, Iranische Literaturgeschichte, Leipzig 1959, str. 470–98 (bibl. 628–37) in A. PAGLIARO in A. BAUSANI, Storia della letteratura persiana, Milano 1960, str. 63. Novejša Rypkova izdaja je v češčini, Praga 1963.

¹¹ Med novejšimi mnenji cfr. za orientacijo W. Rudolph, 1949; K. Galling, 1954; J. De Fraine, 1961. Poleg tega: V. PALOVSKY, v „Biblica“, 38, 1957, str. 275–305 in 428–56; G. DA DELICETO, v „Laurentianum“, 4, 1963, str. 431–68; S. MOWINCKEL, Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia, I, Oslo 1964. Toda nemogoče je ne navesti vsaj knjige, ki je reinterpretacijo Ezdre podala moji generaciji: H. H. SCHAEEDAR, Ezdra der Schreiber, 1930. Za Drugega Izajjo in za Perzijo, M. SMITH, v „Journ. Amer. Or. Soc.“, 83, 1963, str. 415–21 (zdaj v Fischer Weltgeschichte, V, 1965, str. 356–70). Domnevam, da je v Ezdrovi avtobiografiji neko resnično jedro.

¹² Die Vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften, Euharisterion H. Gunkel, Göttingen 1923, str. 278–322; cfr. H. GESE, v „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 55, 1958, str. 127–45. Zbornik The Idea of History in the Ancient Near East, New Haven 1955 in B. C. BRUNDAGE, The Birth of Clio, v Teachers of History, Essays in honor of L. Bradford Packard, Ithaca 1954, str. 199–230; to je najbrž najboljši uvod v orientalsko historiografijo. Cfr. tudi A. MILLARD, Another Babylonian Chronicle Text, v „Iraq“, 26, 1964, str. 14–35 in J. J. FINKELSTEIN, v „Proceed. Amer. Philosophical Society“, 107, 1963, str. 461–72.

¹³ G. VON RAD, v „Zeitschr. Alttest. Wiss.“, 76, 1964, str. 176–87.

V Ezdrovem in Nehemijevem slogu ni težko prepoznati posrednih ali neposrednih vplivov vzhodnjaških modelov, tako babilonskega kot egipčanskega in perzijskega izvora, ki so jih omogočali prevodi v aramejščino. Znano je, na primer, da so bili elefantinski Judje v Egiptu brali behistunski napis v aramejski verziji, približno v času Ezdre in Nehemije.¹⁴ Kljub temu pa je v delu teh judovskih reformatorjev nekaj, česar ni mogoče, vsaj ne na ravni današnjega poznavanja, primerjati z nobenim od prejšnjih modelov, tako da predstavlja njuno izvirno kreacijo. Zastavljata si namreč politično-religiozne probleme, ki so značilni za neko novo skupnost, implicirajo in ilustrirajo zakonodajno dejavnost skupščinskega zbora. Pisec je seveda pokoren nekemu bogu, pred katerim mora opravičiti svoje početje; toda nasproti piscu se nahaja ljudstvo s svojo voljo, ki se odziva na reformatorjeve iniciative in v končni instanci odloča. Vrhunec Ezdrovega in Nehemijevega početja je nova pogodba med Bogom in Izraelom, ne pa med Bogom in zapisovalcem. Avtobiografski slog je potemtakem podrejen novemu namenu, in sicer pripovedi o ustvarjanju neke skupnosti, ki ne slovi več na avtokratskih temeljih, ampak na principu pogodbe med Bogom in ljudstvom s posredovanjem nekega reformatorja, ki dobiva svojo oblast, paradoksalno, od perzijskega kralja. Pri Eztru in Nehemiji je avtobiografska forma, ki je bila sprva namenjena slavljenju določenega individua, uporabljena za pripoved o nastanku neke nove politično religiozne organiziranosti.

IV.

K izvorom grške historiografije se moramo približati z drugega zornega kota.

Skilaks iz Kariande, prvi grški geograf, je služboval pri kralju Dareju za časa njegovih raziskovanj dežel ob Indu (Herod., 4.44), toda možno je, da je pozneje odšel v Atene.¹⁵ Prvi kritični učenjak, Hekataios iz Mileta, pisec genealogij in perigeze, je bil upornik zoper Perzije. Herodot sam se je rodil v Perzijskem cesarstvu. Geografsko in etnološko raziskovanje, ki je značilno za začetek grške historiografije (zanimanje za tuja ljudstva, za različne načine oblačenja, zemljepisna odkritja), se začneja oblikovati znotraj Perzijskega cesarstva, ki je tako početje celo olajševalo. V Skilakovem primeru je raziskovanje omogočila sama Perzija. V tem kontekstu je mogoče razviti zavest o razlikah med grško tradicijo in vzhodnimi izročili. Toda pri tem Grki niso vselej na boljšem. Hekataios odkrije, da je v grškem izročilu veliko pripovedi in to šmešnih in egipčanski svečeniki se ponižujejo ozirajo nanj, ko se na običajen način grških aristokratov postavlja s svojim rodovnikom, po katerem naj bi petnajst rodov nazaj imel božanske prednike (Herod., II, 143).

Herodot postavi svoje celotno etnografsko raziskovanje v okvir grško-perzijske vojne, grško zmago pa pojasni kot nasle-

dek njihovega načina življenja, predvsem pa demokracije v Atenah.

Tako za Hekataja kot za Herodota je stik s Perzijskim cesarstvom pomenil predvsem kritično izkušnjo in odkritje lastnega nacionalnega izročila nasproti drugim tradicijam. Na isti način in upoštevajoč grški primer, je lidijski zgodovinar Ksantos — pisal je sicer v grščini — prišel do analognega raziskovanja lastne nacionalne tradicije. Stik s Perzijo je, tako kot pri Eztru in Nehemiji, a seveda v povsem drugačni obliki, izostril nacionalno zavest. Pozornost, ki jo Herodot, pa tudi Skilaks in Hekataios kažejo za lastne izkušnje in dogodivščine drugih, gre morda pripisati tudi krepki osebni iniciativi in pa vzdušju, ki ga je povzročila in ga deloma vzpodbujala sama Perzija. Znano nam je, da je Skilaks napisal biografijo Herakleida iz Milase, tirana pod perzijsko oblastjo, ki se je, kot se zdi, v bitki pri Artemiziju bojeval proti Perzijcem. Pri Herodotu, in prav gotovo je bilo tako tudi pri Hekateju, nedvomno ne naletimo na slog avtobiografskih spominov. Le redko zasledimo kak osebni spomin ali presojo v prvi osebi, čeprav sta oba, ko se pojavita, dokaj pomenljiva. Vendar so še drugi razlogi za to, da prepoznamo v vplivih z Vzhoda izvir tistega pripovednega sloga, ki je tako izrazit pri Herodotu. Malo je pri njem osebnih zgodb Grkov iz Grčije.

Celo najzanimivejši junaki perzijskih vojn nimajo biografije. Niti ene pripovedi ni o Temistoklu. Grški ambient Aten ali Sparte Herodotu očitno ni ponudil potrebnega gradiva. Orientalški del njegove zgodovine pa je prepoln biografskih pripovedi. In v posameznih primerih res ne more biti dvoma o tem, da pripoved navsezadnje izvira iz družinske tradicije ali nemara celo iz avtobiografskih pripovedi protagonista. Na žalost je izgubljena biografija o tiranu Herakleidu iz Milase, ki jo je spisal, kot že rečeno, Skilaks iz Kariande — ki je morala biti primer tovrstne grško-perzijske vrsti. Toda Herodot nam ponuja še kakšno drugo, močno analogijo. Zgovoren je primer Demokedove zgodbe v III. knjigi. Domoekedes je zdravnik na perzijskem dvoru, tako kot stoletje pozneje zgodovinar Ktesias, svoj položaj zdravnika pa izkoristi za povratek v domovino, tako kot je Nehemija izkoristil svoj položaj dvornega točaja. Da je ta primer verodostojen, nam potrjuje tudi eden izmed egipčanskih avtobiografskih zapisov, ki pripoveduje o darovih nekemu egipčanskemu svetišču in nekakšni domačnosti protagnosta — tudi on je zdravnik — s perzijskim kraljem.¹⁶ Demokedes je, tako kot Nehemija, zadolžen za politično poslanstvo, toda od Nehemije se razlikuje po neodločnosti v svojih obveznostih: nostalgična navezanost na rodni Kroton ga naposled pripravi do tega, da zapusti perzijskega kralja. Herodotovi podatki se morajo posredno ali neposredno opirati na neko Demokedovo pripoved. Le on sam je namreč imel možnost pripovedovati o Darejevih boleznih in o Atosi, viru Darejeve sreče. Herodot malo pozneje v isti knjigi pripoveduje neko drugo zanimivo zgodbo, in sicer tisto o Zopiru, ki Dareju izroči uporni Babilon. Herodot namiguje, (III, 160) da mu je zgodbo pripovedoval vnuk tega Zopira, sicer ubežnik v Atenah. Tu nas ne zanima resničnost te zgodbe, ki jo je spodbijal

¹⁴ MEYER, Papyrusfund von Elephantine cit., str. 99, COWLEY, Aramic Papyri cit. str. 248; E. G. KRAELING, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri, 1953, str. 29.

¹⁵ Tmeljno H. BENGTSON, v „Historia“, 3, 1954, str. 301–7. O Grkih v Perziji G. M. A. RICHTER, v „Amer. Journ. Arch.“, 50, 1946, str. 16; C. NYLANDER, 69, 1965, str. 49.

¹⁶ E. OTTO, Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, 1954, str. 189 (napis Udjahorresneta iz časa Kambisa in Dareja).

že Ktesias.¹⁷ Tudi v tem primeru imamo opraviti s pripovedjo o nekem osebnem dogodku, ki si za svoje politično ozadje prvič jemlje grško-perzijsko obmejno področje, prihaja pa s strani oseb, ki so nekoč živele v Perziji oziroma so bile sploh perzijskega porekla. Omembe vredno je tudi, da prihajata dve izmed sicer silno redkih osebnih zgodb, ki jih pripoveduje Tukidides, z grško-perzijske meje: Pausanijeve prigode v Bizancu in Temistoklov beg. Pozneje so osebne pripetljaje preoblikovali v tradicionalne biografske ali spominske sheme, medtem ko je Ktesias neodgovorno pretiraval z uporabo novelističnih prvin. Želeli bi biti bolj informirani o avtobiografskih spominih Iona s Hiosa, od katerega so se nam ohranile nekatere srčne podrobnosti o njegovem prijatelju Sofoklu. Toda od kod, iz katerega modela so se pričnili razvijati?¹⁸

Zaenkrat nam zadostuje ugotovitev, da začenjajo Grki znatraj Perzijskega cesarstva znanstveno spoznavati geografijo in značilnosti lastne zgodovine, hkrati pa jih pričenjajo zanimati tudi osebni pripetljaji politične narave. Morda se ob stiku s Perzijci in drugimi orientalskimi plovečimi ljudmi povečuje tudi njihova sposobnost avtobiografskega izražanja, kar se je bilo že pokazalo v poeziji.

V.

Predno zaključimo, naj omenimo še neki drug vidik.

Perzijska država je bila birokratska in je skrbela za svoje arhive. Že Herodot implicitno (III, 128; cfr. I, 99) Helanikos pa eksplicitno veta, da perzijski kralji komunicirajo pisno. Spisi, ki jih navajata Ezdra in Nehemija, so perzijskega porekla in predpostavljajo knjižnico, pa čeprav ne preveč skrbno urejeno (*Ezdra* 6, 1–2). Potem ko so Eduard Meyer in Elias Bickerman („quem honoris causa nomino“) ter drugi opravili svoje študije, ni mogoče več dvomiti o resničnem obstoju teh spisov.¹⁹ Možno je tudi, da se knjigi Makabejcev, ko navajata te dokumente, naslanjata na omembe iz Ezdrove in Nehemijeve knjige, tako kot sledi Jožef Flavij zgledu knjige Makabejcev. Pogosto navajanje pisnih dokumentov v judovski historiografiji po izgnanstvu posredno ali neposredno poudarja pomen, ki so ga ti dokumenti imeli v perzijski državi in njenih naslednicah pri utrjevanju pravic. Če si lahko vzamemo kot vodilo sicer nejasno *Ezdrovo* 4,15 interpretacijo, potem so te dokumente navajale že perzijske kronike: „Preišči v spominski knjigi svojih očetov...“ Tudi v primeru, da perzijske kronike niso vsebovale tekstualnega

navajanja dokumentov, odsevajo iz judovske historiografije takšni pogoji politične organizacije, v katerih so pisni dokumenti postali posebej pomembni.

Še vedno pa smo na trhlih tleh, kar se tiče začetkov uporabe pisne dokumentacije v grški historiografiji 5. stol. pr.n.št. Prvi grški zgodovinarji, ki jih poznamo, si pri rekonstrukciji minulih dogodkov grške zgodovine le malo prizadevajo za uporabo arhivske dokumentacije. Tudi v primeru, da je resnično obstajal Temistoklov dekret o evakuaciji Atike, se Herodotu o tem ni zdelo vredno poročati. Herodot uporablja, v mejah svojim zmožnosti, prevode ali domnevne prevode orientalskih zapisov, na primer tiste o Sesostriu (II, 106) ali o piramidah (II, 125). Uporablja tudi pisne vire perzijskega izvora, katerih narave ni lahko definirati, kot denimo seznam satrapij (III, 89), opis perzijskega cestnega omrežja (V, 52), ali podatke o Kserksovi vojski (VII, 61). Ni videti, da bi navajal kakršnokoli avtentično pismo orientalskih vladarjev; Amasisovo pismo Polikratu v III, 40 spada k noveli o Polikratovem pristanu. Če in koliko je bil Herodot pri takšni uporabi pisnih virov pod vplivom navad orientalskega zgodovinopisja, pa je nemogoče reči.²⁰

Isto velja za Tukidida. Zanimivo je, da jih je izmed enajstih pismenih virov, ki jih navaja, pet z grško-perzijsko vsebino, dve korespondenčni pismi med Kserksom in Pausanijo (eno je verjetno avtentično, drugo zagotovo ponarejeno) in tri verzije spartanko-perzijskega dogovora iz leta 411. Toda nemogoče je reči, ali je Tukidides sledil zgledu kakšnega jonskega zgodovinarja, ki je lahko pozornost do uporabe arhivske dokumentacije svoj čas povzel po perzijskem vzorcu. Pri grških zgodovinarjih redko zasledimo uporabo arhivske dokumentacije, tako da so eminentni historiografi, kot E. Schwartz in Wilamowitz, iznašli posebno stilistično pravilo, upočaseno proti navajanju pismenih dokumentov; izjemnost Tukidida pa so pojasnili z menda posebno naravo njegovega nedovršenega in improviziranega teksta. Dejstvo je, da nam ni znano, v kakšnih okoliščinah in pod kakšnimi vplivi so se grški zgodovinarji odločili navajati arhivsko dokumentacijo.²¹ Zdi se, da je bilo v pripovedniški zgodovini orientalskega porekla citiranje (navajanje) listin ali psevdodokumentov dokaj pogosto, kot je pred nedavnim potrdil neki oksirinsk papirus za Ktesija (Pap. Ox 2330 = Ktesias fr. 8b Jacoby). Skratka, lahko se upravičeno vprašamo, ali so se

¹⁷ F. M. TH. LIAGRE BOHL, v „Bibl. Orient.“, 19, 1962, str. 110–14 za sodobnejšo obravnavo. Drzne študije J. Morgensterna o pomenu leta 485 pr.n.št. za judovsko zgodovino (navedbe v „Hebrew Union College Annual“, 31, 1960, str. 1–29) me niso prepričale.

¹⁸ A. VON BLUMENTHAL, Ion von Chios, 1939; F. JACOBY, v „Class. Quart.“, 41, 1947, str. 1–17; L. PEARSON, Real and Conventional Personalities in Greek History, v „Journ. Hist. Ideas“, 15, 1954, str. 136–45, nudi pomembna zapažanja.

¹⁹ E. MEYER, Die Entstehung des Judentums, 1896; E. J. BICKERMAN, v „Journal of Biblical Literature“, 65, 1946, str. 249–75. Metodološko osnovno je delo istega pisca v Melanges I. Lévy, 1953, str. 11–34; poleg tega From Ezdra to the Last of the Macabees, 1962, str. 3–40.

²⁰ Za pozorno analizo gradiva glej H. VOLKMANN, Convivium („Festschrift K. Ziegler“), Stuttgart 1954, str. 41–65 in nadalje A. E. RAUBITSCHKE Herodotus and the Inscriptions, v „Bull. Inst. Class. Studies“, 8, 1961, str. 59–62. Po Dioniziju iz Halikarnasa, De Thucyd. 5, naj bi najstarejši grški zgodovinarji uporabljali tekste, shranjene v arhivih: skeptično gleda na to T. S. BROWN, v „Am. Hist. Rev.“, 59, 1954, str. 838. Izogibam se diskusiji o vprašanju, ali sta Herodot in Tukidides ob navajanju revne grške dokumentacije razmišljala o pomanjkanju in nezadostnosti arhivov grških mest. Ne poznam adekvatne raziskave o arhivih arhaičnega obdobja in 5. stol. pr.n.št. Cfr. za Atene A. R. W. HARRISON, v „Journ. Hell. St.“, 75, 1955, str. 26–35 in citirano literaturo.

²¹ Literatura v: A. MOMIGLIANO, La composizione della storia di Tucide, v „Mem. Acc. Torino“, 67, 1930, str. 32–41 in C. MEYER, Die Urkunden im Geschichtswerk des Thukydides, München 1955. (O predmetu v tem eseju cfr. tudi V. MARTIN, v „Mus. Helv.“, 22, 1965, str. 38–48).

Skitska teologija pri Herodotu

DUMEZIL, Georges (1983), „La Théologie scythique d'Herodote“, *La Courtisane et les seigneurs colorés—Esquisses de mythologie*, Ed. Gallimard, Pariz, str. 120–129.

prvi grški zgodovinarji od Perzijcev naučili, posredno ali neposredno, tekstualnega navajanja arhivske dokumentacije. Toda nikakršen odgovor ni možen.

Za zaključek:

1. Tako judovska historiografija po izgnanstvu kot grška historiografija 5. stol. pr.n.št. sta povzeli orientalske in se posebej perzijske novelistične elemente.
2. Pri judovskih spominopiscih 5. stol. pr.n.št. — Ezdrin in Nehemiji — odmevajo določeni slogovni in religiozni motivi orientalskih avtobiografskih zapisov, vključno s perzijskimi, toda njihov politično religiozni odnos je bolj podoben reakciji na samovšečnost teh avtobiografij in odkriva drugačno pojmovanje kolektivnega življenja.
3. Ob stiku s Perzijskim cesarstvom so se Grki močnejše ozavedli sveta, ki jih obkroža, in lastnega kulturnega izročila: tu je najti enega izmed dejavnikov, ki je vzpodbudil nastanek grške historiografije. Po drugi strani pa je možno, da so orientalske biografske pripovedi, na primer o Zopiru, ali primer grško-orientalske zgodbe o Demokedu prispevale k medsebojni sorodnosti oziroma vzpodbudile zanimanje grških historiografov za biografijo politikov.
4. Judovski novinarji so pri uporabi arhivske dokumentacije seveda pretrpeli perzijski vpliv. Izvor in meje uporabe listin, predvsem pa arhivske dokumentacije pri grških zgodovinarjih, pa ostajajo še naprej nerazloženi. Iz tega razloga ni mogoče — vsaj ne pri Herodotu — izključevati perzijskega vpliva.

Arnaldo Momigliano

Prevod: Igor Škamperle

Večinoma poenostavljeni sezname teologij tujih ljudstev, ki jih navaja Herodot, so še vedno vredni pozornosti. Herodot bogovom in boginjam rad daje grška imena, tako kot so za njim delali njegovi zvesti posnemovalci, čeprav pri tem tvega izkrivljenje, ki ga vsebujejo take interpretaciones. Vendar pa ve, da se organiziranost, hierarhija, ki jih obsegajo grška imena, razlikujejo od tistega, kar pozna Grčija, in je pozoren predvsem na strukturni vidik snovi, kar hoče ponazoriti z vrstnim redom, v katerem našteva prvine teh struktur in ki je za Grke včasih presenetljiv.

V svojem opisu Skitija in Skitov navaja celo seznam božanstev; ta klasifikacija je verjetno prvotna. Božanstva navaja hkrati s prevedenimi in izvirnimi imeni; žal je včasih obravnavna negotova in razlaga težka (IV, 59):

Edini bogovi, ki jih častijo, so: predvsem Histia (ognjišče, ženski spol); poleg nje Zevs in Gea (Zemlja), ki jo imajo za njegovo ženo; dalje Apolon, Nebeška Afrodit, Herakles in Ares. V ta božanstva verujejo vsi Skiti, tako imenovani „kraljevski“ Skiti pa žrtvujejo tudi Pozejdonu.

Histia se po skitsko imenuje *Tabiti*, Zevs ima, vsaj po mojem mnenju zelo ustrezno ime *Papaio*, Zemlja je *Api* (ali *Api*), Apolon *Goitosuros* (ali *Citosuros*), Nebeška Afrodit *Artimpasa* (ali *Argimpasa*), Pozejdon pa *Thagimadas* (ali *Thamimadas*). Kipov, oltarjev in svetišč nimajo navade postavljati, razen Aresu: temu jih postavljajo.

Več posebnosti seznama dokazuje, da je Herodot skrbno ohranil značaj in odnose med božanstvi. V nasprotju z Grki sta pri barbarih Zevs in Gea zakonski par, kar daje misliti, da je Zevs kot vedski *Dyu* (nom. *Dyauh*) bog-Nebo, saj ga njegovo prvotno ime označuje za očeta ali prednika (sveta? Skitov? bogov?). Sicer pa *interpretatio graece* ni dovolj uporabna, ker lahko na ta način izluščimo le del gotovo bolj kompleksnih definicij posamezne božanske osebnosti.

Prvotna imena, ki jih lahko analiziramo, dajejo nekaj indicij. Ker *Papaio*, kakor je dobro razumel Herodot, indicira Zeusa kot očeta ali prednika, mora njegova žena Gea biti mati, „Zemlja-mati“. Zdi se, da je *Api* (*Api*) po svojem imenu (Brandenstein: *Apya*) bistveno povezana z vodo, kar je običajno v deželi, kjer so reke tako mogočne in gospodarsko tako pomembne in kjer ena od različic legende o izvoru prikazuje mater Skitov kot „hčer reke Boristena“. V Apolonovem imenu je *-suros* verjetno ustreznik sanskr. *sure*, avest. *sura* „močan“ in tudi „gospodar“ (avest. *geosura* „gospodar govedi“ cf. grško *kurios*). V Pozejdonovem imenu pomeni *-masadas* „dajalca rib“.

Čeprav nimamo izvirnih komentarjev, saj Skiti niso poznali pisave, pa imamo pri njihovih potomcih, Osetih, dve primerjalni „geometrijski mesti“: strukturo osebnega ljudske religije in verjetno arhaični seznam ideologije, ki jo epopeja pripisuje junakom starih časov; to pa so Narti in tudi osebnosti te epopeje.

A. — Teologijo ljudske religije sestavljajo Geniji (Duhovi, Angeli . . . ; zlasti *-zaed*, *-dzuar*); njihova imena so pogosto ali preproste definicije („Hišni duh“) ali imena svetnikov, ki so oddaljena od svojega krščanskega pomena, dobijo pa, po

delni analogiji, folklorni pomen, v nekaterih primerih so verjetno celo nadomeščena s pogansko podobo (sv. Elija postane zaščitnik viharja, sv. Jurij zaščitnik moškega spola). Teologija, ki je tako sestavljena iz različnih vrst nadnaravnih bitij, je osnova v prejšnji *Skici* analizirane molitve, ki jo izgovarjajo žene med ritualnim obredom v čast božjemu duhu; predstavlja nedvomno vzporednost s seznamom bogov pri Herodotu in zdi se, da se nanaša na najstarejšo indoiransko teologijo.

1. Molitev, ki združuje predvsem invokacijo Boga in substancialnejše čaščenje njegovega Duha, evocira staro delitev bogov suverenosti na dvoje. To delitev so Indoiranci podedovali od svojih indoevropskih prednikov: v vedskih himnah in obredjih nastopa od človeškega sveta bolj oddaljeni Varuna v paru z Mitro (ta ima za glavnega družabnika Aryamana, „tretjega Suverena“, zavetnika družbenih odnosov v skupnosti Arya), ki je temu svetu bližje v Iranu, v Avesti nastopa Ahura Mazda v paru s podrejenim Spenta Meinyujem, „Učinkovit Duhom“; na seznamu gathskih Entitet, ki so nadomestile funkcionalne bogove, tvorita začetni par Aša Vahišta, „Zelo dober Red“, ki je bolj oddaljen, in Vohu Manah, „Dobra Misel“, ki je bližji ljudem. To bi bila lahko ista vrsta odnosa, ki je pri Skitih ohranjala koeksistenco dveh podob v neenakih položajih. Herodotovi grški informatorji so ju imenovali Zevs in Apolon. Zanje je bil (že od Homerja naprej) Apolon v mnogih pogledih Zevsov odposlanec pri ljudeh. Apolonovo skitsko ime *Goitosuros* (ta oblika je najverjetnejša) lahko interpretiramo v tem smislu: avestsko *gaethe* pomeni „živo bitje“ (gathsko), običajno pa „celoto živega sveta“, materialno, vidno, „iz mesa in kosti“, tudi „materialne dobrine“, v nasprotju z idealnim svetom.

Toda Apolon je v Grčiji tako multivalenten, da so možne številne *interpretationes*. Na mestu, ki ga ima v Herodotovem seznamu, za Materjo Zemljo, bi lahko predstavljal bolj splošnega boga zdravljenja kot v molitvi žene, kjer nastopa takoj za Mady Mayram.

2. V molitvi temu moškemu paru takoj sledi „Mati Mayram“, zaščitnica vsega ženskega spola; njen predkrščanski prototip je moral oblikovati zakonsko skupnost s predkrščanskim prototipom „Boga“, kot ga oblikuje vsaka žena s svojim možem. Sekvenca „Bog, Božji duh, Mati Mayram“ lahko tako ustreza seriji „Bog oče, mati Gea, Apolon“ po Herodotu; razliko v vrstnem redu se da zlahko razložiti: par tvori v enem primeru onomastična povezava, Bog in Božji duh, v drugem primeru pa mitološka povezava, Zevs in Gea, prvo moško in žensko bitje.

3. V nadaljevanju Herodotovega seznama ni nobenega božanstva zaščitnika živinoreje ali poljedelstva, medtem ko v molitvi osetskih žena na pričakovanem mestu, na koncu, najdemo „genija volkov“ in „genija ovac“, nato pa zaščitnika žita. Morda je kakšen drug vidik tretje funkcije zajet v imenu Nebeška Afrodita, vendar mu v molitvi žena prav nič ne ustreza.

4. Herodotov seznam se končuje z močnim bogom Heraklejem in bojevniskim bogom Aresom; samo zanju ne navaja prvotnih imen. Pred tremi geniji zaščitniki gospodarstva predstavlja osetska molitev dve enakovredni osebnosti, „zaščitnika ljudi“ – zaščitnika pred „tistimi, ki hočejo nad njimi

uveljaviti svojo moč“ – in „Hudobnega“, ki varuje pred „vplivom hudobnih ljudi“. Oče Skitov je v grško-skitski, drugi Herodotovi različici (IV, 8) o izvoru njihovega ljudstva, Herakleš, v skitski pa Zevs (IV, 5); toda folklorni Herakles morda ni teološki, temveč le približni prevod neke druge osebnosti, ne „boga Herakla“.

B. Če se povrnemo k funkcijski ideologiji, ki jo razbiramo v artikulaciji nartskih herojev, tudi tu opazimo ujemanje s Herodotovim seznamom. Seveda ne na nivoju tretje funkcije, ki pri Herodotu manjka, izraža pa se pri Nartih z Borati in njihovim, prezira vrednim poglavarjem Buraefaermygom, bogatim s čredami; niti na nivoju suverene in religiozne funkcije, ki je pri Herodotu dobro predstavljena, medtem ko je pri „Nartih prva funkcija“, pri Alaegatih, zelo blede in brez pomembne osebnosti; pač pa edinole na nivoju bojevniske funkcije, saj so vsi veliki bojevniki iz družine Exsaertaegkatae.

1. Najbolj dejavna in junaška med njimi sta Soslan in Batradz, oba iz mlade generacije. Pri Batradzu se izražajo značajske poteze, prevzete iz mita, ki kažejo, da je neposredni dedič skitskega Aresa, edinega iz Herodotovega seznama, pri katerem so opisane obredne podrobnosti, ker je, kot pravi Herodot, „edini, ki ima kipe, oltarje in svetišča“. Pravzaprav sta Aresov oltar in svetišče nekaj posebnega (IV, 62): ogromna četverokotna ploskev, narejena iz butar dračja, „tri stadije dolga in široka, visoka pa ne tako“ in njegov kip sploh ni nikakršna upodobitev človeka, ampak ga predstavlja le bojni nož, zasajen v ploskev. Prav zaradi teh posebnosti lahko trdimo, da si je Nart Batradz prilastil Aresovo osebnost (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978, str. 21–49; cf. str. 78–83).

Prav zato nas mika, da bi pri Soslanu poudarili poteze, ki spominjajo na Herakla: s svojimi junaškimi dejanji se pogosto zoperstavlja hudobnim velikanom, jih čisti z zemeljskega površja in njegova moč je strašna. Njegov značaj – strasten zmogel slabosti, celo ljubezenskih, tako nasprotuje Batradzovemu neizprosному, krutemu in neusmiljenemu značaju. Tudi v Grčiji je Heraklova narava, tako človeška v svoji medčloveškosti, v nasprotju z Aresovo – ta je skoraj mehaničen tehnik bojevniskih dejanj. Vendar Soslan ni samo to: pripisujejo mu Sončeve poteze in vedenje, kar je grškemu Heraklu tuje (*Romans* . . . , str. 91–120).

2. Nartska ljudska religija in legenda omogočajo tudi, da se lotimo težavnega vprašanja – interpretacije dveh ženskih likov, Histie – Tabiti in Nebeške Afrodite – Artimpase.

Prva težava je v tem, da Herodot Skitom pripisuje boginjo ognjišča, medtem ko je pri Osetih in vseh sosednjih ljudstvih ognjišče, ki je dejansko religiozno zelo pomembno, podložno moškemu bitju.

Druga težava je v tem: čeprav je Tahiti predstavljena kot ustreznica Histie, boginje Ognjišča, pa njeno ime, očitno izpeljano iz korena **tap* – „greti, goreti“, nastopa v neki indijski legendi v obliki Tapati in tam pomeni lepo, poželjena vredno boginjo, hčer Sonca, ki se spusti z neba na zemljo in postane žena junaka, ki je prednik Pandavov. A v nartskem ciklu najdemo neko sorodno legendo, kjer hči Sonca zapusti nebo in se poroči s Soslanom skorajda v istih okoliščinah:

ta ženska, ki dejansko žarči svetlobo, se imenuje (*Wlatay-ruxs*, „čudovita svetloba“ in ni z ognjiščem prav nič bolj povezana kot Indijka Tapati, medtem ko jo ta opis približuje, tako kot Tapati, temu, kar pri Herodotu sugerira dvojno ime „Nebeške Afrodite“: boginje čutnosti, ki pripada nebu ali se z njega spusti (*Romans* . . . , str. 123–168).

Tretja težava je naša negotovost glede oblike in s tem etimologija prvotnega imena Nebeške Afrodite: *Artimpas* ali *Argimpasa*? Pripomniti moramo, da oblika *Arg-* nima nobenega pomena, *Art-* pa ponuja zadovoljivo etimologijo: prvi element je spet osetsko ime za ogenj in ustreza, s pravilno metatezo, (cf. *aertae* „tri“) avestski obliki *atar-*, *athr-*, z istim pomenom. Kakršenkoli je že drugi element (morda iz korena **(s)pas-*: vedsko *pas-*; avestsko *pašae* „in conspectu, v primerjavi z“ *ni-pašnika*, „zavisten“: bi lahko pomenila „tisti, ki pazi, bedi nad ognjem“?), prvi element *art-* torej usmerja k dejavnosti v povezavi z ognjem.

Ta tri dejstva sugerirajo drzno hipotezo. V nasprotju s tistim, kar sem trdil v *Romans de Scythie*, ni potrebno misliti, da so Skiti, ki jih je poznal Herodot, ognjišče zaupali boginji, kot pravi on, ampak bogu, kot ga še vedno zaupajo Oseti. Prav gotovo je možno, da je Herodot padel v past svoje nacionalne prakse, kjer je nesprejemljivo, da bi bila *Histia* moško božanstvo in ga je zato spremenil v ženskega. Tudi to je mogoče dopustiti, da so namreč Oseti ali njihovi neposredni predniki Alani temu božanstvu spremenili spol ali pa da so celo od Sarmatov podedovali in enostavno ohranili predstavo, neodvisno od predstave Herodotovih Skitov, prastaro moško različico, ki ustreza indoiranskemu izvirniku (Agni, Atar). Herodotova zmota je verjetno drugje: v svojih zapisih ali v svojem spominu je verjetno zamenjal prvotni imeni obeh boginj, ki njegovemu razumevanju seveda nista ničesar povedali: *Artimpasa*, ki vsebuje *art-* (v akuzativu?), je verjetno ime boginje ognjišča in *Tabiti* kot njen indijski homonim in vzporednica Tapeti, je verjetno nebeška hči ljubezni, sodobna *Atsyruks*, Herodotova „Afrodita Urania“.

Med nadnaravnimi osebami nartske epopeje nedvomno najdemo tudi skitski izvirnik tistega „Pozejdona“, ki ga častijo samo kraljevski Skiti ob Azovskem morju (IV, 20): Po V. I. Abajevu, Pozejdon verjetno preživi kot genij *Hujaendon kaefsaer Elder*; njegov vzdevek pomeni „glava ali poglavar rib“. Skrbi za ribolov in tudi za neštete magične trume (reference v *Mythe et épopée* I (1968; četrta izdaja 1982), str. 530–532).

Lahko samo občudujemo vestnost staroste etnografov, ki v svoji četrti knjigi, pa tudi v ostalih, daje še mnoge druge dokaze.

Izkoriščam priložnost, ki jo daje neki odlomek v tej *Skici*, da bi pojasnil nekaj pomembnega.

V *Romans de Scythie et d'alentour* (str. 204–211) sem v nekaj besedah zavrnil nedavno trditev Smitha in Sperberja, ki se mi sicer še vedno zdi nesprejemljiva, njena vrednost pa je v tem, da načena problem, zanemarjen v mojih prejšnjih raziskavah. Avtorja sta ugotovila, da se v legendah o Nartih nobena od treh funkcijsko definiranih družin – Modri, Močni in Bogati – ne ukvarja s poljedelstvom. Zlasti bogastvo tretje družine, Boratov, je izključno v čredah. In vendar

Narti poznajo pšenico, ječmen in pečejo kruh. Ali se ne imenuje po njih pšenica, „žito Nartov“, *Nart-xor* (*Nart-xuar*), in ali se ni njeno ime razširilo pri vseh ljudstvih severozahodno od Kavkaza?

Razlaga, ki sem jo postavil nasproti razlagi Smitha in Sperberja, je prav tako umetelna: „Analogno s tistim, kar smo že povedali o lovu in živinoreji, si lahko mislimo, sem dejal, da so se vse tri družine bolj ali manj ukvarjale z gojenjem žita.“ Beseda „gojenje“ ni natančna: mar ni presenetljivo, da v obsežnem *corpusu* pripovedk nikoli ni videti nobenega člana nobene nartske družine pri obdelovanju, niti v vrtu? Resnica je preprostejša: Nartom ni bilo treba ne sejati ne gojiti koruze, ampak so morali le pobrati zrnje, ker je rasla sama v izobilju. Nedvomno je bilo z drugimi žitaricami enako, vsaj v „zlatih časih“, kajti Narti so s svojimi napakami (kolektivni napuh, Batradzovo individualno nasilje) pripravili Boga oziroma genija žita do tega, da je zmanjšal njihovo rast ali da jim jih je povsem odvzel (*Legendes sur les Nartes*, 1930, str. 59, cf. 72–73; *Le Livre des Heros*, 1965, str. 207–208).

Poglejmo si zapis enega prvih osetskih raziskovalcev (*Sb. Sved. o kavkazskix gorcex*, IX (1976), 2. str. 10) o Buraefaernygu, poglavarju Boratov, velikem bogatašu.

Med Narti je bil Buraefaernyg neodvisen človek in računal si so na njegovo pomoč v vsakršnih okoliščinah. Ker je imel neštete zaklade, je v njihovih očeh igral zelo pomembno vlogo, kot je običajno za premožnega človeka, ki živi, kot se reče, na veliki nogi.

V osetskih pripovedkah beremo, da Nartom ni bilo treba delati: vse, kar so si želeli in za kar so prosili Boga, jim je dajal, ne da bi delali in se trudili: mirno so lahko uživali, ne da bi se bali smrti. Pri njih je pšenica zamenjala žito, imenovali so jo „žito Nartov“. Žito je raslo, pripravljeno za jed.

Poudarja, da Oseti „še niso pozabili Nartov“ in da npr. o velikodušnem človeku rečejo, da je „velikodušen kakor Nart“ ali „Oh, kakšen Nart!“. Dodaja še:

Buraefaernygovo ime se uporablja v voščilih za blaginjo in srečo: „Bodi Buraefaernyg!“ – se pravi – „Bodi bogat, kot je bil on.“

Da bo dosje popoln, dodajmo še en zapis istega avtorja (*ibid.*, str. 10);

Po ustnem izročilu je pšenica prišla k nam od Nartov. Zato se še danes imenuje *Nart-xor* (*xor* = žito).

Po nartskih pripovedkah je Bog ljudem [nedvomno Nartom] odvzel žito zaradi njihovega napuha in zato, ker ga niso priznavali za edinega boga. Vrh tega je nekoč do nekega dogodka v preteklosti, žito raslo samo od sebe, ne da bi ga bilo treba sejati. Dogodek pa je bil tale:

Neka žena je imela sina. Medtem ko je pekla kruh, je moral mali opraviti veliko potrebo. Ker ni imela pri roki ničesar drugega, da bi ga očistila, je vzela testo in ga obri-sala. Bog se je razjezil na vse Narte. Pravijo, da je tedaj vse njihovo žito spremenil v sneg. Oseti to razumejo takole: če nartska žena, otrokova mati, tega ne bi bila storila, sneg

ne bi obstajal, ampak bi bil, nasprotno, naš sneg bela moka.

Strebon, XV, 1, 64 (*Fontes historiae religionum*, VII, str. 12) poroča po Onesicritu o analogni pripovedi Indijca Kalanosa (gl. spodaj, str. 73): nekoč je bila ljudem vsa hrana podarjena, ne da bi zanjo skrbeli ali jo pridelovali; ker pa so ljudje zaradi blagostanja postali oholi, jim je Bog naložil, da se morajo preživljati z delom, *πovος*.

V povezavi s tem vprašanjem moramo raziskati več dejstev. Tako:

1. V prvi legendi o izvoru (Herodot IV, 5) je simbolni objekt tretje funkcije „plug z jarmom“; če sodimo po verjetnem pomenu njunih imen, sta potomca „brata tretje funkcije“ v posebni povezavi, in sicer eden s konji (*-asp-*), drugi nedvomno z govedom (*ka-* ali *ko-*, iz **gau-*?), toda brez neposredne zveze s poljedelstvom.

2. In vendar v politični geografiji, ki jo Herodot navaja malo naprej (IV, 18–20), „poljedelski Skiti“ živijo ob „nomadskih Skitih“ (živinorejcih, seveda), oboji na natančno omejenem ozemlju.

3. V treh simbolnih objektih južnoosetske različice legende o izvoru (Sydaemon in bratje), se ne pojavlja poljedelstvo, temveč samo „veliko število“, ki ga predstavlja in zagotavlja kup (gl. zgoraj, *Skica* 34).

Primerjajmo nekaj dejstev o Keltih, Germanih in celo Rimljanih.

1. Na Irskem, na koncu legende o drugi bitki pri Moytura (Chr. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais*, I, str. 47–104, s številnimi opombami in z ustrezno študijo v zvezku *Komentarji*, v pripravi) je premagani Bress obsojen na opravljanje poljedelske funkcije kot odkupnine za svoje življenje; zanjo med zmagovalci Tuatha De Dananni ni bilo specialista; med štirimi funkcijskimi talismani Tuatha De Danannov poljedelstva sploh ni, „izobilje“ hrane pa prihaja iz kotlička nadnaravnega izvora (gl. zgoraj, str. 112–113).

2. V deželi Galcev na strukturiranem seznamu Donovih otrok na začetku Mathovega dela *Mabinogi* poljedelec Amaethon sploh ni omenjen in ne posega v tek dogodkov: počakati moramo na *Kulhwch et Olwen*: šele tu je kdaj pa kdaj de javen.

3. Cezar predvsem pri celinskih Germanih poudarja njihov prezir do poljedelstva (VI, 22; *Mitra-Varuna*, str. 154–155).

4. V Rimu, v Iguviju, bog tretje funkcije v trifunkcijski triadi (v predkapitolskem Rimu), *Quirinus*, *Vofiono* – samo poudarja „družbeno množico“ (**Co-uir-i-no-*, **Leudh-yono-*) čeprav *flamen Quirinalis* opravlja daritve predvsem v obredjih, povezanih z žitom in čeprav je v seznamu „bogov Tita Tatia“ pridružen več poljedelskim božanstvom, od katerih je Ops celo njegov nadomestek v različici triade, izpričani v Regii.

Opombe

V knjigi *Le Miroir d'Hérodote*, 1980, je Francois HARTOG po drugi metodi in z drugačnim načinom raziskovanja pogosto prišel do drugačnih rezultatov. Ali so nezdružljivi z mojimi in kdo od naju ima

v tem primeru prav? So združljivi z mojimi in kako bi se jih v tem primeru dalo uskladiti? To bodo povedali drugi. Hartog le malo govori o vrstnem redu naštevanja bogov, Herodot pa poudarja prav izvirnost tega vrstnega reda: na strani 188 pride Hartog do presenetljivega sklepa: „njihov panteon je izrazito siromašen in zmeden“; cf. str. 135–141 o prvenstvu Histie in odsotnosti Hermesa, grškega Hermesa, kar po mojem mnenju enostavno dokazuje, da se je Herodot vedel kot dober etnolog, ki disciplinirano raziskuje dejstva in ki jih ni nasilno tlačil v grški okvir.

Hartog obravnava tudi snov več mojih prejšnjih študij (*Romans . . .*, str. 21–49, 352–359, 327–338), in sicer: str. 202–203 (*Arès*), str. 82–102 (*Skyles*), str. 58 in 68–75 (*le Grande Armée et la stratégie des Scythes contra Darius*).

Georges Dumezil

Prevod: Zdenka Erbežnik
in Vladimira Peneš

