

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, sposojen 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 zagotovilu, 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 zadostiti. 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 prerezanjih 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 razmejevanje, 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; *ῥήμαρμα*, *διασπαράγμος* 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 usmritev 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 predstavitev 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