

Maja SUNČIČ | ALKESTIDA: φιλία in ξενία V IGRI MENJAV OD RELIGIJE DO EROTIKE

Izvoleček

Menjava daril in uslug je vezni člen, ki povezuje instituciji filije in ksenije v njunem razvoju od religije do erotike. Vse tri institucije so doživele v času demokratizacije spremembe, kjer je prihajalo do spora med starim in novim pravom. *Alkestida* predstavlja institucionalno urejanje pomembnih dilem, s katerim so se soočali državljani, ko so se morali odpovedati predpravnemu in postopoma preiti na pravo. Preobrazba religioznih dilem v politične je neločljivo povezala državljane v homosocialne vezi, zato je ženska nastopala kot prikriti regulator, ki je te vezi omogočala in zagotavljala mestni državi identiteto in kontinuiteto.

Abstract

The exchange of gifts and favours represents the link that connects the institutions of *philia* and *xenia* in their development from religion to eroticism. In the process of democratization there was some degree of collision between the old and the new law within the three institutions. *Alcestis* represents the institutional resolution of important dilemmas of citizens who had to renounce the pre-legal ideas and gradually incorporate the new law into their every day life. The citizens were united into homosocial bonds by the transformation of the religious dilemmas into politics. In this equation a woman appeared as the hidden regulator that enabled the bonds between men and guaranteed the identity and continuity of *polis*.

Morala in arhaične institucije

Ljudje v arhaičnih družbah potrebujejo materialni »dokaz« kot oporo pri dojetanju simbolnih pomenov¹, zato lahko institucijo menjave daril in uslug razumemo kot vezni člen, ki povezuje različne institucije, med drugimi tudi instituciji φιλία² in ξενία.³ Menjava je namreč skupni imenovalec številnih družbenih aktivnosti, ki se nam bodo morda zdele povsem nezdržljive.⁴ Razmerje med institucijama filije in ksenije ustreza grški pred-

* Svetlani Slapšak in Dubravku Škiljanu se zahvaljujem za nešteto idej, koristnih nasvetov in za podporo.

¹ Finley, 1979, str. 123.

² Nadalje v besedilu kot filija, analogno po slovenjeni obliki ojkos za οἶκος.

³ Naprej v besedilu ksenija, po analogiji s filija ter ojkos.

⁴ Lévi-Strauss, 1996, str. 253.

stavi o zunaj in notri, ki je povezana s spolno asimetrijo oziroma z razdelitvijo spolnih vlog, na podlagi česar ugotavljamo, kdo je lahko udeležen pri določeni instituciji in kdo ne. Analiza pokaže, da so glavni motivi za filijo in ksenijo sodelovanje pri pridobivanju ekonomskih in družbenih koristi, maščevanje osebnim sovražnikom in zaščita ob ekonomskih, pravnih ali drugačnih težavah.⁵ Filozofska spekulacija od antike naprej poskuša institucijama pripisati moralno-etične elemente, kar zamegljuje ali zanemarja pomen menjave in koristi. Tudi precej konservativni preučevalec grške religije Walter Burkert pravi, da je filozofija zelo malo vplivala na religijo⁶, zato je pri interpretaciji treba jemati besedila filozofov le za primerjavo in nikakor za referenčno točko. Podobno se ne smemo pustiti zavesti interpretacijam, ki sistem menjave razlagajo kot družbeno solidarnost: gre namreč za koncepte koristi (*do ut des*⁷) in prisile, ki sicer ni izrecno izražena, vendar je očitna. V arhaičnih družbah imajo pri navezovanju medsebojnih razmerij v mislih predvsem koristi, nasprotno pa naj bi v sodobnem svetu sledili etičnim načelom, ki izključujejo ali vsaj zamegljujejo idejo koristi. Pod vplivom različnih religioznih sistemov, pri nas predvsem židovsko-krščanske tradicije, kjer naj bi bilo vodilo solidarnost, požrtvovalnost in altruizem, se mnogi pustijo zapeljati udobnostnim analogijam. Natančno opazovanje institucij nam kaže, da so te sicer doživele evolucijo glede miselnih predstav in diskurza, nasprotno pa prakse vsakdanjega življenja ne kažejo tako velikih sprememb, da ne bi mogli govoriti o kontinuiteti, ki je najbolj očitna sredozemskih državah in predvsem na Balkanu. Ideja koristi in zunanosti še vedno ostaja, vendar je zaradi religioznih in filozofskih konstruktov potisnjena v ozadje. V tej smeri je treba zastaviti smotre, ko se lotevamo preučevanja institucij ksenije in filije v igri menjav. Morala in etika sta v težnji po čim večji lastni koristi tudi v primerih, ki bi jih danes označili za ekonomsko neracionalne oziroma antiekonomske, vendar imajo močno izraženo simbolno vrednost, ki kompenzira materialni (»racionalni«) manko. Postopek nam omogoča opazovanje pomembnih sprememb, ko se institucije premikajo od religioznih prek političnih do erotičnih konotacij, ki jih povezujemo z demokratičnimi procesi, kot meni Svetlana Slapšak.⁸

Na podoben način moramo opazovati tudi kršitve, ki so gonilo tragičnega, in sicer znotraj rituala, ki zahteva inverzijo, torej obnašanje, ki je nasprotno od predpisanega. Praktiko moramo opazovati v kontekstu in ugotavljati, kakšne so reakcije in posledice posameznega dejanja. Če dejanje, ki je v nasprotju z nepisanimi zakoni, ne povzroči katastrofe oziroma ga skupnost ne sankcionira, lahko domnevamo, da gre za regulirano krši-

⁵ Schein, 1989, str. 185.

⁶ Burkert, 1985, str. 305.

⁷ V novi grščini turcizem *ρουσφέρεται* pomeni »usluga za uslugo«. Turcizem najdemo tudi v bosanski srbsščini: *rusfed*.

⁸ Slapšak 2001.

tev in ne za kršitev v dobesednem pomenu. Kršitev obrednih pravil in nepisanih zakonov v vsakdanjem življenju redno povzroči cel niz nevšečnosti in potencialno tudi smrt.

V mitih o Alkestidi in Admetu lahko geste menjave, filije in ksenije, beremo znotraj ritualnih kršitev pravil. Pri tem se moramo vprašati: zakaj se zdi, da nekatere transakcijske verige delujejo v skladu s pravili, medtem ko pri drugih prihaja do ostre kršitve? Pri ugotavljanju je treba dognati, kje veriga deluje in kje ne in zakaj je tako. Tako lahko ugotovimo, kakšen je smoter kršitve oziroma zakaj prihaja do razlik v obnašanju znotraj iste prakse.

Darila in usluge kot predpravna obligacija

Benveniste⁹ je v študiji indoevropskih institucij, kjer obravnava tudi vprašanje filije, ksenije in menjave, zaradi mnogoznačnosti in mnogoplastnosti pomenov predlagal natančno branje posameznih besedil in opazovanje le-teh v kontekstu in ne na splošno ali *ad hoc*. Poglejmo si torej izraze, ki jih uporablja Evripid v *Alkestidi* in ki so povezani z institucijami daru, filije in ksenije, ter iz tega ugotavljajmo ujemanje s stanjem v arhaičnem obdobju ter morebitne spremembe pomena, ki jih lahko povežemo s procesi demokratizacije v 5. stoletju.

Neposrednih izrazov za darilo in obdarovanje je v *Alkestidi* malo, kljub temu da je ravno menjava ena izmed osrednjih tematik, zato lahko sklepamo, da menjava pomeni vezni člen in ne osnovne teme. Izraz ἀντιδίδωμι, dati v zamenjavo, dati namesto, je uporabljen v 340 in 956 kot izraz transakcijskega razmerja med Alkestido in Admetom: Alkestida da svoje življenje namesto Admeta¹⁰, tako da on lahko še naprej živi. Alkestida omogoči operacionalizacijo usluge Apolona, ki je opijanal Mojre (11-14). Admet pravi, da mu je Alkestida rešila življenje, ko je dala tisto, kar je najbolj vredno (340), življenje. Alkestidina gesta ustreza zahtevi, ki jo je analiziral Benveniste: ko daruješ, moraš dati najdragocenejšo.¹¹ Glede na to, da je življenje samo eno in najvrednejše (301: ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμώτερον, nič ni vrednejše od življenja), je Alkestidina žrtev *potlač*¹² (totalne us-

⁹ Benveniste, 1966, str. 352.

¹⁰ Sunčič, 2001, str. 37, za junaški pomen glej str. 46-48.

¹¹ Benveniste, 1988, str. 347.

¹² Mauss, 1996, str. 16-18. *Potlatch* je chinooška beseda, del pogovornega jezika belcev in Indijancev od Vancouvra do Aljaske. Dobesedni pomen je »nahriniti«, »použivati«. Marcel Mauss vpelje izraz kot oznako za totalne usluge agonistične vrste, kjer gre predvsem za uničevanje dobrin in izrazito tekmovanje v obdarovanju, ki ni ekonomsko smotno, npr. sežig dobrin, metanje kovancev v vodo, darovanje mrtvim in podobno.

luge agonistične vrste), saj gre za uničenje največje dobrine, hkrati pa je zaradi visoke oziroma najvišje vrednosti ni mogoče kompenzirati ali povrniti v isti vrednosti (bodisi simbolni ali materialni¹³). Alkestida slednje izrazi tudi sama: ἄξιόν (sc. χάριν) μὲν οὐποτε, usluga nikoli ne bo enakovredna (300). Takšno stanje je neznosno, saj Admeta, moškega in suverena, postavlja v podrejeni položaj. Admet je kljub temu prisiljen tekmovati v darilih in uslugah, če naj se izkaže enakovrednega¹⁴. Alkestidina daritev je ekonomsko nesmotrna, saj ostane brez vsega, to lahko primerjamo z materialnim bankrotom¹⁵, vendar so pretiravanje, antiekonomske obnašanje in uničevanje dobrin značilnosti *potlača*. Dobiček obstaja, čeprav ni materialno oprijemljiv; je simboličen¹⁶ in kot takšnega ga tudi prepoznajo akterji drame, ki zastopajo novo pravo, nasprotno pa ga zagovorniki starega (Feres, Tanatos) zavračajo. Simbolnega ne priznavajo, vsaka vrednost mora biti in je prevedena v materialno, sicer ne obstaja.

Osvetlimo Admetov položaj: če ne more tekmovati z dragocenejšim darilom ali uslugo, je postavljen v podrejen položaj, to pa je bilo za aristokrate nevzdržno, zato se veriga menjav nadaljuje v neskončnost: ko se zaključi en »krog«, se mora zaradi tekmovalnosti spet nadaljevati v naslednjo transakcijsko verigo. V tem prepoznamo dilemo prehoda iz arhaičnega obdobja v demokracijo, ki je zahteval novo menjavo materialnega za simbolno (ali nasprotno) ali simbolnega za simbolno, kjer vrednosti ni tako enostavno določiti oziroma izmeriti. Nekdo na primer menja predmet za uslugo. Ker gre pri simbolni menjavi za menjavo gest, ki jih ne moremo več neposredno ovrednotiti oziroma prevesti v materialni predmet, torej ne gre za blagovno menjavo v ekonomskem smislu (npr. vrč je enak kosu tkanine, ki je enak petim jajcem in tako naprej), je institucija daru povezana z institucijo časti in močnimi simbolnimi pomeni, ki jih v bolj neosebni ekonomski menjavi ne zasledimo v takem pomenu. Radodarnost - bodisi materialna ali simbolna - je kljub temu regulirana, torej ne sme biti pretirana. Pretirano darovanje, ko darila ni mogoče povrniti s približno enako vrednostjo - tako je obdarovani postavljen v podrejen položaj - je nevzdržno, saj se podira sistem in se nadrejeni postavlja pod svojega podrejenega. V mitu in v povezavi z ritualom je vzpostavitev nevzdržnih odnosov dovoljena, ker je za ritual značilna inverzija: tisti, ki so zgoraj, so spodaj, in nasprotno (npr. gospodarji morajo streči

¹³ V arhaični miselni predstavi smrt pomeni konec, torej se z njo vse vrednosti izničijo. Primerjaj Ahilovo toženje Odiseju, da bi bil raje hlapec reveža kot kralj med senkami, *Od.*, IX.488-491.

¹⁴ Pri horizontalni menjavi (enakopravni »partnerji») tekmujejo v darilih, Scheid, 1994, str. 135.

¹⁵ Wohl, 1998, str. 258, op. 21.

¹⁶ Za Alkestidin simbolni dobiček glej Suncič, 2001, str. 46-48.

¹⁷ Turner, 1974, str. 155-193.

svojim sužnjem, slednji jih lahko ponižujejo)¹⁷, vendar slednje velja samo med ritualom in v mitskem času. Ko ritualni ali mitski čas poteče, se vsi vrnejo na svoje mesto in se integrirajo nazaj v skupnost. Ritual v teh okoliščinah funkcionira kot družbeni ventil, ki omogoča regulirano sproščanje negativnih čustev, da se potem lahko spet vzpostavi hierarhija, značilna za vsakdanje življenje zunaj festivalov oziroma ritualov. Podobno je treba interpretirati tudi obdarovanje v mitu, kjer nekdo podari neprecenljivo vrednost in s tem ruši ravnovesje ter se postavlja v simbolno najvišji položaj. Če se vrnemo k Alkestidi in Admetu: Alkestida je zaradi presežne usluge zgoraj in Admet spodaj, konflikt pa se mora rešiti znotraj ritualnega in mitskega časa.

Izraz δίδωμι¹⁸ je neposredno uporabljen le v 60 in 1024. Apolon ga izreče, ko poskuša izsiliti uslugo od Tanata, medtem ko Herakles z njim nedvoumno izraža, da je ženska, ki jo je pripeljal Admetu, povratno darilo oziroma usluga in da je zato ne sme zavriniti¹⁹: ker je darilo, predmet menjave, sama ne more menjati, ampak je menjana²⁰. Ob Admetovem negodovanju Herakles obvezo neposredno izrazi, ko opredeli tisto, kar je dano, δόσις²¹: *χρή δ', ἥτις εἴη, καρτερεῖν θεοῦ δόσιν*, darilo od bogov je treba prenašati, kakršnokoli že je (1071). Izraz δῶρον je uporabljen samo enkrat, in sicer v 289: *ῥῆθης δῶρ'*, dar mladosti, to je formula, ki jo zasledimo že pri Homerju. Osamljeni primeri uporabe nedvoumnega izraza za »dati« in njegovih izpeljank, ki so povezane z dajanjem, obdarovanjem, sprejemanjem daril in vračanjem daril, nas napeljujejo, da preverimo, katere besede iz semantičnega polja uporablja Evripid in ali lahko iz tega sklepaмо o spremembah, ki jih skuša promovirati tragedija in ki kažejo, s katerimi psihološkimi spremembami se je soočal državljani Aten.

Izraz χάρις²² je v *Alkestidi* uporabljen sedemkrat: uporabijo ga Apolon, in sicer v zvezi *δουναι* *χάριν*, dati ali narediti uslugo (60), ki si jo poskuša izprositi od Tanata. Ker Tanat zavrne menjavo, je tako kot tisti, ki nočejo dajati, sprejemati in vračati daril, sovražen ljudem in bogovom, *ἐχθρούς*

¹⁸ Benveniste, 1966, str. 66-79 in 1988. V izrazih za darilo v novi grščini: τὸ δῶρον, darilo, ἡ δωρεά, darilo, δωρεάν, zastonj (domnevno prevod iz *gratis*) in δωρίζω, ponuditi lahko beremo kontinuiteto institucije daru v besedišču.

¹⁹ Hdt., VI.62: kdor sprejme darilo, sprejme oblagacijo. Mauss, 1996, str. 28-30: obveza darilo sprejeti, obveza darilo vrniti.

²⁰ Sunčič, 2000, str. 35, op. 2 glej ustrezno bibliografijo.

²¹ Chantaine, 1968, str. 279: realizirano darilo, povračilo, v medicini doza. S predponami ἀντι-, menjava, ἀπο-, plačilo, kompenzacija, ἐπι-, darilo.

²² Benveniste, 1966, str. 201. Izraz obstaja že v mikenščini, kar kaže na starost institucije: *kariseu*, *karisijo*. Kontinuiteto lahko iščemo v novogrških besedah *χάρη* zaznamuje uslugo in milino, glagol *χαρίζω* ponuditi, dati, medtem ko *χάρισμα* pomeni talent, darilo, izpeljanka *χαριστικός* pa pomeni radodaren. Zveze najdemo tudi v pogovorni grščini: *χάρη τοῦ θεοῦ*, hvala bogu, *κάνε μου τὴ χάρη*, prosim (dobe sedno »naredi mi uslugo«).

γε θνητοῖς καὶ θεοῖς στυγούμενους (62)²³, ker zavrača občestvenost. Smith je zaradi nekorumpiranosti in spoštovanja zakonov Tanata označil za demokrata²⁴, vendar je takšna izpeljava prenagljena: demokracija ne zagovarja starega prava, ampak vpeljuje novo. Apolon morda res navija za bogate (57: πρὸς τὸν ἔχόντων, Φοῖβε, τὸν νόμον τίθης), kar je v nasprotju z demokratičnimi načeli. Tanat pa se ne meni ne za bogove ne za aristokrate ne za demokrate, zato njegovo stališče ni demokratično (enakost »pred zakonom«), ampak neobčestveno, zaradi česar je Tanat vsem sovražen.²⁵ Apolon zaradi neobčestvenosti napove revanšo, ki je dejansko regulacija kolektiva, tako da bo Tanat kljub temu prisiljen narediti uslugo, vendar brez povratnega darila oziroma usluge: κοῦθ' ἢ παρ' ἡμῶν σοι γενήσεται χάρις (70). Kompenzacija ni zgolj potrebna, ampak je hkrati nujna, saj je Apolon z zavrnitvijo ponižan, brez časti, zato obeta antidarilo ali maščevanje, ki ga bo zanj izpeljal Herakles, ko bo Tanatu ugrabil Alkestido.

Izraz χάρις uporabi tudi Alkestida, ko zahteva od Admeta, naj ji povrne uslugo, ki sicer ne more biti enakovredna, saj je življenje največja vrednost, ki je ni mogoče preseči (299-301). Moramo biti pozorni na dejstvo, da Alkestida zahteva uslugo, torej simbolno gesto, in ne protidarila (materialno). Materialno protidarilo bi bilo predvsem darilo mrtvim, kar lahko preberemo v Feresovi gesti, ki prinaša Alkestidi okrasje kot častna darila pokojni (618). Alkestidina zahteva po nadaljevanju zakona po smrti in suverenosti je v nasprotju s starim pravom, zato je treba vpeljati novo pravo in primerno kompenzacijo. Podobno Herakles obeta Admetu tisoč uslug, če ga pusti oditi v goste k drugemu možu, ko izve, da Admet žaluje (544). Kasneje pred slugo, ki je priča njegove prisege, Admetu obeta kompenzacija, ker ga je gostil kljub smrti žene Alkestide (842): dejanje danes razumemo kot hvaležnost, to je predvsem čustvo, ki izhaja iz človekove notranjosti²⁶, nasprotno pa je menjava daril in uslug definirana z zunanostjo in s kolektivno prisilo. Nekdo mora narediti določeno gesto zato, ker to od njega pričakuje skupnost. Pri tem ni pomembno, kaj sam čuti, pomemben je zunanji videz, tisto, kar se vidi in sliši. Tu gre za zelo staro miselnost o obveznosti, ki še ni pravna, saj obstaja nekaj, kar bi lahko imenovali obligacijsko razmerje, ki ga vsi občestveni upoštevajo²⁷, vendar za neizpolnjevanje določil družbene pogodbe ni pravnih sankcij.²⁸ A sankcija vendarle

²³ Primerjaj tudi Hes., *Th.* 766: ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν, »a mrzek je tudi nesmrtnim.« Prev. K. Gantar.

²⁴ Smith, 1960, str. 135, op. 16.

²⁵ Mauss, 1996, str. 28.

²⁶ Glej predvsem Klein, 1997 in razdelek Hvala: simbolna menjava.

²⁷ Gernet, 1982, str. 16.

²⁸ Pravna sankcija kršitve »obligacije« bi po zaključku postopka (če bi bil posameznik obsojen) lahko pomenila odvzem svobode (zapor), denarno kazen, izgon, odvzem premoženja, lahko tudi smrtno kazen (odvisno od storjenega dejanja).

obstaja, in sicer v obliki kolektivne izločitve posameznika iz skupnosti, kar za moškega pomeni izgubo ugleda in časti. Heraklovo motivacijo za povračilo lahko delno interpretiramo kot zunanjo - da bodo vsi videli in vedeli, kako dober gostinski prijatelj je, slednje pravi tudi sam (1120) - in pogojno kot notranjo²⁹ - Herakles se namreč hoče integrirati v ojkos in postati φίλος, domač, prijatelj in ljub. Ko pripelje Alkestido pod tančico, pravi Admetu, da mu jo je pripeljal za dokaz hvaležnosti (1074), kar moramo razumeti kot vračilo usluge, torej gre za recipročnost in ne za hvaležnost. Konotacija je obenem tudi erotična³⁰: prijatelj (potencialni ljubimec) je pomembnejši od »neke« ženske, ki je nadomestljiva s ponovno poroko (720, 1087). Izraz še enkrat uporabi Herakles, ko Admeta poziva, naj ga uboga (in sprejme neznano žensko), ker se mu bo splačalo (1101), saj bo vzpostavil razmerje z Zevsovim sinom, ki je hierarhično precej višje od Alkestide.

Maščevanje kot antidarilo

Kršitve institucionalnih pravil vzpostavljajo zahtevo po povračilu oziroma maščevanju, to je institucija daru z negativnim predznakom: kar se daje, je slabo, je zlo in v skrajnih primerih tudi smrt. Podatke za delovanje posamezne institucije dostikrat dobimo ravno v inverzni instituciji. Iz mitologije poznamo kršitve pravil oziroma zakonov, ki vodijo v vojne, kot je bila trojanska, in vsesplošno klanje. V *Trojankah*³¹ Menelaj pravi, da vojne ni začel zaradi ženske, kot ponavadi pravijo, marveč zato, ker je Paris kršil gostinsko pravo in ga je kljub gostoljubju in gostinskim darilom okradel, ko mu je odpeljal Heleno. Kršitve zakonov ksenije, oškodovanje gostiteljevega doma in lastnine (»antidarilo«) so dejanski vzrok za trojansko vojno, ki se konča z ultimativnim pogubnim darilom, s trojanskim konjem (»antidarilom«). Tekmovanje je vsebovano tudi v negativnem, kjer moraš »podariti« še hujše zlo.³²

Poglejmo si zdaj izraze za antidarilo, ki zasedajo semantično polje maščevanja oziroma povračila. Izraz τιμωρέω, maščevati se, iskati povračilo, izpeljan iz τίμη³³, čast, τιμάω (nasproten pomen v ἀποτιμάω, zaničujem),

²⁹ Pojem notranjosti, ki je povezan s konceptom odgovornosti, se šele poraja in razvija skupaj z institucijo (novega) prava.

³⁰ Herakles je bil Admetov ljubimec, torej gre med njima za filijo tudi v povsem intimnem pomenu besede, za erotiko, Plu., *Moralia*, 761E, »O ljubezni«.

³¹ E., *Tr.* 864-868.

³² Gernet, 1982, str. 16: obveza povrniti dar je enaka obvezi maščevanja.

³³ Izraz τίμη, vrednost, cena, čast, odškodnina, kazen, tvori široko semantično polje: τιμάω pomeni tudi izkazati čast, spoštovanje z darili. V novi grščini je τίμη čast, cena, τίμημα čast, vrednost, τιμῶ pa spoštovati, ceniti. Kulturno pomembna je zloženka φιλότιμος, čast, dostojanstvo, ponos.

častim, cenim, izkazujem čast in spoštovanje. Izraz moramo povezati z αἷμα, kri, krvni sorodnik, da dobimo podobo krvnega maščevanja.³⁴ Feres obtoži Admeta za umor (696, ταύτην κατακτάς; 730: αὐτὸς ὢν αὐτῆς φονεὺς) ter v skladu s starim pravom pričakuje krvno maščevanje, saj Alkestidin brat ni (pravi) moški, če sestrine smrti ne bo maščeval (732-3: ἢ τᾶρ' Ἄ-καστος οὐκέτ' ἔστ' ἐν ἀνδράσιν, εἰ μὴ σ' ἀδελφῆς αἷμα τιμωρήσεται). V tem kontekstu moramo razlagati krvno maščevanje kot antidarilo: gre za zunanjo prisilo in ne za dejanje individualne psihopatologije. Vrnimo se h krvi in konotacijam sorodstvenih razmerij, ki imajo primarno funkcijo v arhaičnih družbah: pravo krvnega sorodstva je v arhaičnih družbah edino legitimno, nasprotno pa pravno mišljenje daje prednost zvezam, ki ne temeljijo na krvnem sorodstvu, zato tudi spore rešujejo abstraktni sodržavljani.³⁵ In ravno ženska je tista, ki omogoča tranzicijo, obredno rečeno - »odpira prehode«, nakar jo je po poteku obreda nujno osamiti in nevtralizirati.

Apolon, Herakles, Alkestida in Admet v drami predstavljajo glasnike novega prava, ki ne zagovarja krvnega maščevanja, saj niti Admetovih niti Alkestidinih gest ne obsodijo, nasprotno pa Feres pravi o njej, da je neumna, da je umrla zanj (727). Tanat se veseli mladega trupla, saj je to zanj še posebna čast (55: ἔρας³⁶), Apolonovo gesto pa označi za goljufijo, ki božanstvom podzemlja jemlje čast (30: ἀδικεῖς αὖ τιμᾶς). Zbor je razpet med starim in novim pravom, saj enkrat pritegne novemu pravu, drugič zagovarja staro pravo (*contra*: 551-552; 602-605). Ambivalenca zbora je pričakovana in razumljiva, saj ima institucija gledališča epistemološko funkcijo, ki pelje državljane od nevednosti k vednosti, da opravijo prehod od starega k novemu in ga na koncu integrirajo v svoj imaginarij oziroma vrednostni sistem. Če gremo še korak dlje, bomo opazili, da Admet uporablja izraz τιμή in τιμᾶω, ko govori o spoštovanju do Alkestide v zvezi s pogrebnimi obredi, torej starimi zakoni. Pridevnik τίμιος, časten, vreden, je uporabljen v zvezi z določanjem vrednosti človekovega življenja. Ugotovitev je pričakovana, da nič ni vredno več od življenja, torej nobeno darilo ali usluga ga ne more preseči ali vsaj izenačiti (301 primerjaj z 691-93, 703-4, 712, 722). Politika mora rešiti konflikt in vpeljati simbolno kompenzacijo za smrt.

³⁴ Snoj, 1996, str. 327: maščevanje, srbh. *odmazda, osveta* pogojno interpretira kot »kar stoji za zamenjavo« ali »zamenjava«. V novi grščini je izraz βεντέτα sposojenka iz italijanskega *vendetta*, krvno maščevanje, ki je izpeljanka iz glagola *vendicare*, povrniti nepravilnost, krivico, delikt. Institucija je inverzna instituciji daru: podobno kot je treba vračati darila in usluge, je treba vračati tudi slaba dejanja, torej antidarila.

³⁵ Gernet, 1982, str. 68: polis je naprej nadzorovala pravice maščevalca, in sicer na pobudo tistega, ki mu grozi maščevanje, kar beremo o Orestu. Zeitlin 1993.

³⁶ Scheid, 1994, str. 234: zaradi svoje starosti - pojavlja se namreč že v mikenski grščini, *kera*, častno darilo - kaže na arhaičnost Tanata in njegove »politike«.

Hvala: simbolna menjava

Ko opazujemo arhaične institucije, ki so povezane s sistemom totalnih uslug, z darom, se moramo znebiti moderne predstave o hvaležnosti. Nesmotno bi bilo reči, da Grki hvaležnosti niso poznali, vendar sistem obdarovanja, sprejemanja in vračanja daril ni zasnovan na ideji hvaležnosti, temveč na »zunanjih prisili« oziroma obligaciji, ki je določena od zunaj, saj jo določa in uravnava kolektiv. Hvaležnost je psihološka kategorija, ki izhaja iz posameznikove notranjosti in ki je kolektiv ne more nadzorovati. Nekdo je hvaležen ali ni hvaležen, slednje izraža na individualen način. Institucija daru ne funkcionira na notranjem občutku hvaležnosti, kajti slednja sploh ni pomembna: posameznik mora dati darilo, mora sprejeti darilo in mora povrniti darilo ne glede na to, ali mu to vzbudi čustva hvaležnosti ali ne. Zavračanje udeležbe v transakcijski verigi sankcionira kolektiv, tako da si posameznik ne more privoščiti takšnega *faux pas*. Podobno velja tudi za ksenijo in filijo, ki ju analiziramo v povezavi z menjavo.

V tej luči moramo razumeti tudi »hvaležnost« v odnosu do bogov ali do ljudi: Grk je svojo hvaležnost bogu izkazal z daritvijo in s tem vzpostavil menjalno razmerje. Ljudje so v tem odnosu v podrejenem položaju, ker dajejo malo, od bogov pa sprejemajo veliko.³⁷ Smrtnik je moral darovati bogu, sicer mu je bog zameril in se mu je za nedaritev oziroma za nedarilo (iz kakršnihkoli razlogov) maščeval. Admet pozabi darovati Artemidi, zato mu Artemida na poročno noč pošlje v spalnico kače, ki oznanjajo njegovo smrt. V nasprotju z ljudmi pa si bogovi lahko privoščijo nehvaležnost, saj darove sprejmejo, vendar daru ali usluge niso dolžni povrniti. Bogovi, drugače kot smrtniki, za svoje nespoštovanje transakcijske verige ne morejo biti (in zato tudi niso) kaznovani s strani kolektiva, medtem ko smrtnike kaznujejo tako bogovi kot ljudje. »Hvaležnost« mora biti jasno izražena, bodisi materialno ali simbolno. Materialno izražajo različne daritve, simbolna hvala pa je izražena v poeziji, ki je neločljivo povezana z rituali. Hvala ni izražena potih, pri samem sebi kot intimno čustvo, treba jo je slišati oziroma povedati na glas.³⁸ Koncept hvale, ki prevedeno v naš vrednostni sistem zaznamuje hvaležnost, je v antiki povezan s slavo, s κλέος. Slava v tem primeru pomeni kompenzacijo, kjer je treba dodati simbolno vrednost, da se vzpostavi ravnovesje med darovalcem in obdarovanim, ki darilo ali uslugo vrača. Atenska demokracija namreč postulira kot posebno čast, če kdo umre za drugega oziroma namesto drugega, za polis in za demokracijo. Atenska identiteta se konstruira okoli te ključne ideje, ki je predstavljena v ἐπιτάφιος λόγος, nagrobnem govoru.³⁹ Gre za nadomestilo za

³⁷ Mauss, 1996, str. 35.

³⁸ Primerjaj Snojeve etimološke izpeljave, 1996, str. 180: »hvala, zahvala, slava«, »govoriti, glasno, slavnostno govoriti«; možna je tudi povezava »hvalim, slavim«.

³⁹ Thuc., II.43: najodličnejša žrtev je življenje; Loraux, 1993.

kri (primerjaj srb. *danak u krvi*), kjer se vzpostavi kolektivni kult (999: τιμὰσθω, σέβας ἐμπόρων, čast ji bom izkazal). Čast, τιμη, je povezana s starim pravom, ki se pri prehodu v novo pravo napolni z novo vsebino, medtem ko staro pravo lahko beremo v 30, 53, 434. Evripid vpeljuje ključno idejo v mit in v institucijo gledališča, kjer mu ritualna pravila omogočajo inverzijo, tako da je ženska tista, ki reže ledino in prva umira namesto drugega (Ifigenija, Alkestida). Ko se odpove tistemu, kar je po starem pravu najdragocenejše, življenju, postane junakinja, paradigma tako za ženske, vendar v prvi vrsti za moške, od katerih bo mestna država zahtevala podobno žrtev. V novem pravu ni več krvnega maščevanja za smrt φίλοι⁴⁰, polis pa je kljub temu morala izvršiti menjavo, ki je simbolična: namesto krvnega maščevanja je družina umrlega dobila čast, pogrebni govor in napis na nagrobniku.

Kolizija institucij: nepisani zakoni proti pravu

Izredno zanimivo je opazovati, da se mnogi interpretatorji tragedij pri konfliktu med predpravnim in pravnim postavljajo na stališče predpravnega in izrazito proti pravnemu, čeprav v modernih demokracijah ne moremo več opaziti tako izrazitega konflikta, je pa ta še vedno zelo močno izražen v sredozemskih državah. Na Balkanu je še danes viden konflikt med predpravnim in pravnim kot med legitimnim in legalnim: balkanski človek se bo za svoja dejanja, ki so v nasprotju z uveljavljeno zakonodajo, vendar jih zahtevajo tradicija, nepisani zakoni, zagovarjal približno tako: sicer je res nelegalno, vendar je legitimno (npr. pri krvnem maščevanju, neplačevanju davkov, korupciji⁴¹ ipd.). V podobni luči lahko opazujemo tudi »spor« med pravnim in predpravnim, ki ga predstavlja grško gledališče. Kljub temu je nenavadno, da so interpretatorji naklonjeni predpravni, »legitimni« tendenci, ki jo izražajo predvsem grške tragedije, saj je praviloma ne utemeljujejo drugače kot s pravičnostjo in z moralnostjo, vendar se pri tem ne opirajo na študij mentalitet in institucionalnega razvoja, s katerim so se gledalci soočali v gledališču. Če govorimo danes o kontinuiteti institucij, je treba izpostaviti, da kontinuiteta danes pomeni predpravno, stare zakone, ki jo sami imenujejo legitimnost, ta pa je nasprotna legalnosti, ki ga uteleša država. Toda grške drame promovirajo odpravo starih zakonov

⁴⁰ A., *Eum.*: Erinije postanejo Evmenide in s tem dobijo nadomestilo oz. kompenzacijo za kri.

⁴¹ Posameznik, ki živi v modernih demokracijah, bo morda pri tem v zadregi, saj neposredno nobeno pravo ne zapoveduje goljufije. Gre za idejo o »nelegitimnosti« države in njenih institucij, ki so pokvarjene in nenaravne, zato jih ni treba spoštovati. Korupcijo tako npr. razlagajo kot darilo in ne kot podkupnino, neplačevanje davkov kot upravičen upor proti državni »krajci« in podobno.

in prehod na pravni red, ki ga določa mestna država. Sredozemske kulture v skladu s tradicijo funkcionirajo »legitimno«, pravnega reda pa niso integrirale v svoj sistem vrednot. Svetlana Slapšak⁴² ugotavlja kontinuiteto v razmerju do invencije in reinvencije, ki prihaja z Zahoda, ko interpretatorji poskušajo uskladiti podobe balkanskih imaginarijev z zahodnimi. Pri tem prihaja do kolizije dveh imaginarijev, zato je treba izhajati iz praktik, diskurzov in predstavitev, ki jih najdemo še danes na Balkanu.

Problematico predpravnega (ἄγραφοι νόμοι⁴³) in pravnega, božanskega (Zevsovega) in človeškega, religioznega in političnega je nazorno predstavil Louis Gernet⁴⁴, njegove ugotovitve pa je tvorno uporabljal njegov učenec Jean-Pierre Vernant⁴⁵, ki je torišče spora med institucijama predpravnega in pravnega videl ravno v atenskem gledališču. Konflikt predpravnega in pravnega se ne ujema povsem z današnjo predstavo, saj Atene še niso imele izoblikovanega pravnega sistema v današnjem pomenu besede. Ravno tako pa med pojmom »predpravnega« in »pravnega« ne moremo postaviti ostre ločnice, saj je ne moremo opaziti niti v besedišču. Louis Gernet je zato v svoji študiji poskušal na zgledih pokazati prehod religioznega in mitskega mišljenja v »pravne« kategorije. Ideje moralnosti in pravnosti še natančneje obdela novejša študija Davida Cohena⁴⁶, ki pokaže na konflikt različnih miselnih vzorcev. Premik iz religiozno-predpravnega mišljenja v politični diskurz atenske demokracije lahko razberemo tudi iz konfliktov, ki jih v instituciji gledališča predstavlja Evripid, ki religiozno občutenje kolektiva sekularizira in uvaja ločevanje religije in politike ter nas pelje k erotiki. Evripid po eni strani daje prednost individualnemu občutju pred kolektivnim ter politiki pred klanovsko religijo aristokracije in tudi novim zakonom pred starimi, po drugi strani pa promovira novo atensko ideologijo individualne žrtve za kolektivno korist. V tem elementu gledališče funkcionira kot promocija nove demokratične ideologije, kjer državljanji ritualno opravijo prehod od starega k novemu. Eden izmed glavnih motivov za sekularizacijo je potreba po omejevanju moči aristokracije, zmanjševanju moči njihovih kultov, ki temeljijo predvsem na kultu prednikov, kar omogoča prehod iz plutokracije v demokracijo. Poleg vseh političnih in religioznih konotacij sprememb je treba opomniti na pomen vzpostavljanja vezi med tistimi, ki niso sorodniki, pripadniki ojkosa (φίλοι), in gostinskimi prijatelji (ξένοι) v najširšem možnem pomenu besede.

⁴² Slapšak 1995.

⁴³ Najbolj znan primer kolizije nepisanih zakonov in pravnega poznamo iz *Antigone*. Sintagmo pozna tudi nova grščina (ἄγραφος νόμος), kjer pomeni splošno ali običajno pravo, ki je še vedno povezano z idejo predpravnega. Nova grščina pozna tudi sposojenko iz srbščine τὸ ζάκονι, zakon.

⁴⁴ Gernet 1982; prvič objavljeno leta 1951 v *L'année sociologique*.

⁴⁵ Vernant, 1994, predvsem str. 20, 22, 24-25, 27.

⁴⁶ Cohen 1991.

Poglejmo si zglede v *Alkestidi*. V nasprotju s *Trahinkami* in *Eumenidami*, ki dajejo prednost očetovemu pred materinim pravom⁴⁷, *Alkestide* ne moremo uvrstiti v to kategorijo. Na prvi pogled bomo lahko zaključili, da zmaguje Admet (oče) nad Alkestido (materjo), vendar izpeljava ni tako enostavna. Če se ozremo na ritualno in na Admetov odnos do pogrebnega rituala, žalovanja, spoštovanja do staršev (odnos do Feres), lahko vidimo, da Admet daje prednost novemu pravu, ki ga mnogi enačijo z očetovim pravom oziroma s prehodom z ženskega principa (»kaosa«) na moški princip (»pravo«, »red«), vendar je takšna interpretacija vprašljiva. Njegovo dejanje je s sodobnega vidika amoravno in oportuno, vendar gre pri tem za kompenzacijo (glej spodaj). Admet se odpove očetovemu pravu in tradiciji, kar mu očita tudi njegov oče, ter sprejme novo pravo, ki temelji predvsem na nekrvnem sorodstvu, torej na filiji in kseniji, ki se zlijeta. Oznaka očetovo pravo je v tej navezavi zgrešena, zato predlagamo oznako politika, ki omogoča izstop iz meja ojkosa, mestnih kultov in napoveduje vpeljavo v »moški klub«, kar je popularna oznaka za demokratično ureditev v Atenah 5. in 4. stoletja.

V Feresovem dejanju, ki se ravna zgolj po »pravih« zakonih in ne želi umreti namesto svojega sina Admeta, lahko identificiramo kolektivne težnje, ki po eni strani zavračajo starejše nepisane zakone o dajanju in sprejemanju daril (»ni občestven«), torej nujnosti vstopanja v transakcijsko verigo; po drugi strani pa podprejo očetove zakone ali staro pravo, po katerem ni treba umreti namesto drugega (683-4). Izpolnil je dolžnost reprodukcije (681), vendar mu ni treba umreti namesto njega (682). Feres se obnaša v skladu z nepisanimi zakoni, s starim pravom, Admet pa, nasprotno, daje prednost novemu pravu in spreminja podobo filije. Ker mu oče odreče uslugo, se Admet odpove staremu pravu, ki strogo veleva, da morajo otroci skrbeti za starše in poskrbeti za njihov pogreb. Takšno ravnanje nas ne sme zavesti k prehitrim zaključkom, saj gre za ritualno inverzijo, ki služi kot napotek za pravilno ravnanje. Druga možnost za kršitev pravil je sovraštvo in izločitev iz skupnosti, zato si poglejmo izraz *ἐχθρός*⁴⁸, sovražnik, ki je nasproten *φίλος*, v povezavi z menjavo. Izraz in njegove izpeljanke so uporabljeni za tiste, ki nočejo izvršiti menjave, kar je enako vojni napovedi.⁴⁹ Apolon izraz in njegove izpeljanke uporabi za Tanata (62, 71 *ἀπεχθάνομαι*, osovražen sem), Alkestida za posteljo (179) in za mačeho (309) ter Admet za očeta (338: *ἐχθαίρων*) in za samega sebe v odnosu do Alkestide (954: *ἐχθρός*). Pri tem gre za razvoj pomena, saj sovražnik ni več tujec, temveč pripadnik ojkosa. Benveniste⁵⁰ postulira, da je tujec prvotno

⁴⁷ Wohl, 1998, str. 171.

⁴⁸ Tudi v novi grščini: *ἐχθρός*, sovražnik, *ἐχθρα*, sovraštvo in drugi.

⁴⁹ Mauss 1996.

⁵⁰ Benveniste, 1966, str. 101.

sovražnik, torej je sovražnik nujno tujec, kar v teh primerih ne velja: sovražno je tisto, kar najbolj poznamo - starši, zakonci, domači predmeti - sicer v povezavi z inverzijo, zato je sovražnost regulirano usmerjena navznoter in ne proti zunanjemu svetu. Inverzija ima pri tem epistemološko funkcijo, saj pozornost preusmerja na sporočilo, ki ga drama poskuša dati - da se je treba preusmeriti navzven, stran od žensk in ojkosa k moškim in k politiki.

Filija: od lastnine do erotične solidarnosti

Φιλία je ponavadi predstavljena kot razmerje ali vedenje z domnevno solidarnostjo in naklonjenostjo med člani iste družine, družbene enote ali družbenega ranga. Označuje enakost, recipročnost in simetrijo ter je rezervirana za razmerja med moškimi (homoerotika).⁵¹ Dopušča in celo zahteva, da kdo razmišlja o drugem kot o osebi, na katero se lahko zanese in se tudi ona lahko zanese nanj (recipročnost), v čemer se φίλοι razlikujejo od outsiderjev (ἄλλότριοι) ali sovražnikov (ἐχθροί). Beseda se ne pojavlja niti pri Homerju niti pri avtorjih do tretje četrtine 5. stoletja (do takrat φιλότης). Premik v uporabi besede v 5. stoletju je sočasen s spremembo grške družbe in mentalitet, ki jih lahko analiziramo prek institucij.⁵²

Nekdo lahko postane nekomu φίλος, če ga slednji šteje za dovolj vrednega in bo z njimi enakopravno izmenjeval dobrine in usluge. Schein⁵³ opozori tudi na druge besede (ob φιλότης, φίλια), ki tako v arhaičnem kot v klasičnem obdobju zaznamujejo recipročna razmerja, χάρις (glej zgoraj) in αἰδώς⁵⁴, sram, spoštovanje. Vsi tisti, ki so združeni z recipročnimi obveznostmi αἰδώς, so imenovani φίλοι, φίλια pa vsebuje dejanja in čustva, ki se spodobijo za člane omejene skupine, kot sta družina ali skupnost.⁵⁵ Med obsežnejšimi novejšimi deli, ki se ukvarjajo s tematiko filije, naj omenim Elizabeth Belfiore, ki pa žal razočara s svojo ambiciozno zastavljeno študijo o kršitvi filije v grški tragediji. Kljub dobrim prebliskom ne utemeljuje svojih izpeljav na preučevanju institucij, temveč na Aristotelovi *Poetiki*, čeprav sama pravi, da Aristotel filije ne opredeli⁵⁶, zato njenih analiz ne moremo učinkovito uporabiti. Nasprotno pa Benveniste v svojih

⁵¹ Frontisi-Ducroux, Vernant, 1997, str. 128.

⁵² Schein, 1989, str. 179.

⁵³ Schein, 1989, str. 183.

⁵⁴ Formule: φίλος τε αἰδοῖός τε, αἰδῶς καὶ φιλότης, αἰδεῖσθαι καὶ φιλεῖν.

⁵⁵ Izraz φίλια v novi grščini pomeni prijateljstvo, medtem ko lahko semantično povezavo s poljubljanjem, φιλεῖν preberemo v samostalniku τὸ φίλι, poljub in φίλημα, poljubljanje.

⁵⁶ Belfiore, 2000, str. 3. *Alkestido* analizira na str. 156-158; za obširno bibliografijo, str. 259-273.

danes že klasičnih študijah ponuja argumentirane izpeljave, ki jih bomo lahko uporabili in v kontekstu ugotavljali upravičenost zgoraj naštetih definicij.

Benveniste⁵⁷ je predstavil tri možne interpretacije φίλος: obvezno vedenje člana skupnosti v odnosu do ξένος, kjer ξένος označuje gostinskega prijatelja oziroma gosta. Razmerje se imenuje φιλότης. Naklonjenost moramo razumeti v širšem in drugačnem smislu kot danes, in sicer predvsem v odnosu do tistih, ki so člani ojkosa: sorodnikov, članov istega ognjišča. Pri tem se ne smemo pustiti zavesti sentimentalnim konotacijam o ljubezni med družinskimi člani, kajti to je novodobni konstrukt, ki se ne ujema z grškimi predstavami. Grki ljubezen oziroma naklonjenost opredeljujejo predvsem na odnosu notri-zunaj, ker kažejo naklonjenost do pripadnikov tistih, ki so domači (notri), in nenaklonjenost do tistih, ki so tujci ali sovražniki (zunaj). Tretji pomen je izražanje lastnine in se uporablja predvsem ob samostalniki kot svojilni pridevnik.

Filija kot lastništvo

Oglejmo si izraze v *Alkestidi*, kjer bomo lahko preverili uporabnost sheme, ki jo je predlagal Benveniste, in jo po potrebi tudi dopolnili. Apolonovo oznako za Admetov ojkos ljubo domovanje (23: φιλότῳ) lahko interpretiramo kot svojilno, kajti Apolonov odhod zaradi nevarnosti polucije govori proti solidarnosti boga z gostinskim prijateljem Admetom. Prijateljeve težave ga morda res bolijo (42), vendar mu ni v podporo v stiski, kot je Herakles. V 351 uporabi izraz v zvezi z Alkestidinim imenom, ki ga bo v postelji zaman klical. Ker gre za povezavo z mrtvecem, je svojilni pomen v 432 morda za našo predstavo sporen. Admet pravi, da nikoli ne bo pokopal dražjega mrtveca (432). V grški miselni predstavi je mrtvec del ojkosa, dokler se ne konča pogrebni obred in se mrtvi pridruži svetu mrtvih, živi pa nazaj svetu živih.

Za ljubezen do življenja kot do najljubše lastnine Feres uporabi glagol φιλεῖν, ki zaznamuje odnos do največjega bogastva oziroma lastnine, ki ima največjo vrednost. Če ima sam (Admet) rad življenje (703), ga imajo vsi (704). V tej točki lahko vidimo prelom med starim in novim, med tistimi, ki daruje največjo vrednost (življenje) in pričakuje simbolno kompenzacijo, ter tistimi, ki vztrajajo pri starem pravu in vrednostih, ki jih je mogoče prevesti v materialni simbol (Feres, Tanat). Slednje izrazi tudi Feres, ko pravi, da mu je življenje zelo drago (722: φίλον, φίλον: intenzivno), kar lahko razlagamo kot »ima visoko vrednost«.

⁵⁷ Benveniste, 1966, str. 335-353.

Filija kot formula

Formulsko uporabo lahko beremo v φίλη ἄκοιτις (165), φίλη ἄλοχος (201, 599); oba primera imata tudi svojilni pomen. V 231 gre za formulaično oznako, kjer izraz celo stopnjujejo (τὰν γὰρ οὐ φίλαν ἀλλὰ φιλτάταν γυναῖκα), ne draga, temveč najdražja žena. Stanton pravi, da je Alkestida φίλη, kar ne temelji na formulah φίλη ἄλοχος, φίλη ἄκοιτις in podobnih, ki lahko pomenijo zgolj »ljubeča« ali »draga žena«, temveč na nedvoumih izjavah v igri⁵⁸ (279, 355-356, 895-896, 930, 931-933), vendar se z interpretacijo lahko le delno strinjamo. Če izhajamo iz domneve, da je filija simbolna nagrada ali hvala za Alkestidino žrtev - φίλη postane šele, ko umre - lahko rečemo, da je filija kompenzacija za smrt (neživljenje). Po drugi strani pa je dvomljivo na podlagi homerskih formul ali formul v lamentaciji sklepati o čustvenem stanju, ker je slednje iz takšnega diskurza tako rekoč nemogoče ugotoviti.

Izraz je formulaično uporabljen tudi v 406, φίλας μονόστολος ματρός, sam brez drage matere, ker je izgovorjen v lamentaciji. Kot formulo lahko interpretiramo tudi izraz najdražja med ženami (460: ὦ φίλα γυναικῶν), ki je povezan z lamentacijo, ter zvezo najljubša družica (473: συνδυάς φίλια), ki jo lahko povežemo tudi s formo lamentacije.

Ob koncu igre je jasno, da tudi Herakles razume Admetovo gesto do Alkestide kot formulo, ko pravi, da ljubezen do mrtvih izvablja solze (1081). Drugače povedano: Herakles mora posredovati in Admeta »spraviti« na pravo pot, ki dopušča le homosocialne vezi, kjer ženski ni dovoljeno, da bi darovala presežno vrednost, in s tem prišla v nadrejeni položaj. Alkestida se mora vrniti v življenje, ker je ženska in kot takšna ne more biti nadrejena, v višjem socialnem razredu od moškega - razen v ritualno regulirani inverziji. Ko se festival zaključi, se ravnovesje mora spet vzpostaviti. Admeta sicer hvali, da je zvest pokojni dragi (1095), vendar to ni prava pot. Prava pot je gostinsko prijateljstvo, ksenija, ki se izenači s filijo, zato Admet ob prepoznanju Alkestide spet uporabi formulaično izraz »obraz in postava najljubše žene« (1133). Alkestidi ni uspelo vzpostaviti menjalnega odnosa z moškimi, uspelo ji je le utrditi menjalne odnose med moškimi, za nagrado pa je dobila nazaj tisto, kar je dala - lastno življenje, in ne nove vrednosti, kjer se veriga nadaljuje v neskončnost, pri Alkestidi pa se začne in zaključi.

Filija kot avtomatizem

Najprej si oglejmo φίλος s pomenom domači, sorodniki oziroma pripadniki ojkosa. Prvi zgled najdemo v 15, kjer Apolon poroča, da so Adme-

⁵⁸ Stanton, 1990, str. 44.

tovo prošnjo zavrnilo vsi domači.⁵⁹ Admet se je s prošnjo postavil v podrejen položaj, zavrnjena usluga pa pomeni še dodatno ponižanje, ki zahteva antidarilo, povračilo ali maščevanje. V tej luči lahko razumemo tudi Admetovo sovražno obnašanje do očeta Feres. Naslednjič izraz uporabi zbor, ko pravi, da ni na spregled nobenega od domačih (79). V 212 se služabnica obrača na zbor kot na Admetove stare znance oziroma domače, v čemer lahko beremo ritualno obveznost skupnosti, da pri žalovanju pomaga pri prehodu in predvsem ločitvi (separaciji) mrtvih in njihovih domačih. Zbor v 218 uporabi besedo v podobnem pomenu, ko pozove k molitvi, česar ne smemo razumeti kot prostovoljno gesto, temveč kot obvezo. Ko Admet pravi, da Alkestida s svojo smrtjo domačim povzroča bolečino (264), gre za pripadnost in hkrati za formulaično oznako, saj gre za lamentacijo. Obveznost skupnosti, ki jo izraža zbor, lahko beremo tudi v 369, ko zborovodja pravi Admetu, da bo kot prijatelj tudi on žaloval skupaj z njim, česar ne smemo razumeti kot solidarnost v današnjem pomenu besede. Tega, kar je obvezno, vsiljeno od zunaj, in slednje velja v antiki tudi za žalovanje, ne smemo povezovati s čustvom solidarnosti. V 530 Herakles ob zunanjih znakih žalovanja sprašuje Admeta, katerega od domačih pokopava. Zbor se kasneje čudi, zakaj Admet krši pravila institucij žalovanja in ksenije, če pravi, da je Herakles domač (562), torej integriran v Admetov ojkos. Vendar bo Herakles postal φίλος šele z izredno uslugo, ki je še več kot zgolj vrnjena usluga, ima dodano vrednost kot simbol solidarnosti. S prikrivanjem resnice in s kršitvijo je Admet ponižal Herakla, in to mu slednji vrne, ko ga z darilom prisili, da prelomi dano besedo in sprejme neznano žensko v svojo hišo.

Najhujše kršitve filije beremo v Admetovem dialogu z očetom Feresom (614-746). Že na začetku Admet zavrne njegova darila pokojni in sodelovanje v pogrebnem ritualu, ko mu pove, da ne spada med domače (630). Admet zavrne obvezo skrbeti za ostarele starše (646 in naslednji), kajti le Alkestidi dolguje skrb (668). Feres ga ostro zavrne, da zaradi svojega početja žali domače (701: κατ' ὀνειδίσεις φίλους). Vendar je Admetovo sovraštvo zgolj kompenzacija za razžalitev z zavrnitvijo usluge (glej zgornji).

Admet izraža formulaičen pomen in tudi pomen pripadnikov ojkosa v 895, ko pravi, kakšno žalovanje povzroča smrt domačih. Kljub domnevanju, da se Admet premika proti novim čustvom solidarnosti do Alkestide, tega v strukturi lamentacije ne moremo zaznati, saj se ne razlikuje od splošnega klišeja. Domnevo o spremembi Alkestidinega statusa, s katero bi postala enakovredna v menjavi⁶⁰, lahko morda potrdimo z izjavo, da je zapu-

⁵⁹ Thuc., II.97: bolj sramotno je ne dati, ko te prosijo, kot zahtevati, ne da bi dobil.

⁶⁰ Alkestida je v nevzdržnem nadrejenem položaju v odnosu do Admeta, saj mu je darovala najdragocenejše.

stila filijo (930), v tem primeru bi rekli naklonjenost in predvsem spoštovanje. Vendar se Alkestida na koncu vrne v položaj ničte menjave, kajti spolna vloga ji ne dopušča, da menja, zgolj da je predmet menjave.⁶¹ V 935 in 960 se Admet obrača na domače, člane ojkosa in tiste, ki pomagajo pri pogrebem ritualu. V 992 in 993 φίλα lahko interpretiramo bodisi formulsko in - če sprejmemo razlago o premiku vsebine proti solidarnosti - tudi emocionalno. Nikakor pa ne smemo sklepati, da lamentacija izraža dejansko čustva, ker je obveznost in ne prostovoljna gesta⁶², ki je namenjena pogledu od zunaj - kolektivu.

Filija kot nova solidarnost

Že na začetku drame lahko najdemo pomene, kjer φίλος izraža naklonjenost in solidarnost, in sicer ko Apolon pravi, da ga bolijo prijateljeve težave⁶³ (42). Po drugi strani lahko izjavo razlagamo kot homersko dikcijo, saj si smrtnik pridobi pravico do menjalnega razmerja z bogom oziroma bogovi, zaradi česar ima pravico do posebnih privilegijev in uslug (φίλος θεοῖσιν, δίφιλος).⁶⁴ Ker grško gledališče uprizarja premik od starega k novemu, hkrati pa poznamo ljubezensko vez med Apolonom in Admetom⁶⁵, lahko domnevamo, da gre hkrati za izražanje čustva solidarnosti, empatije in homoerotike. Pozorni moramo biti na verz 279, ko Admet pravi, da spoštujejo njeno (Alkestidino) filijo (σὴν γὰρ φίλιν σεβόμεσθα), kar so nekateri razumeli kot ljubezen, bolj verjetno pa gre za novo čustvo solidarnosti, kajti umreti za drugega po starih grških zakonih ni obveza (683-4). Glede na religiozno navezavo glagola s strahospoštovanjem⁶⁶, moramo slednje tolmačiti kot prehod s spoštovanja do bogov na spoštovanje do ljudi: v tem je filija simbolna in polna religioznih konotacij. Sicer lahko brez večjih težav filijo v tem primeru povežemo s formulaično obliko lamentacije.

Alkestida otroka preda Admetu, do njiju naj ima čustva naklonjenosti, če je pri zdravi pameti (302), kar lahko interpretiramo kot zahtevo po novem čustvu solidarnosti v primerjavi z ravnanjem Admetovih staršev, ki so potomcem sovražni (338). Izjave ne smemo razumeti kot izraz ljubezni

⁶¹ O'Higgins, 1993, str. 95; Sunčič, 2001, str. 36, 46.

⁶² Luc., *De luctu*, 15.

⁶³ Primerjaj z Burnett, 1965, str. 242.

⁶⁴ Benveniste, 1966, str. 342.

⁶⁵ Plu., *Moralia*, 761E, »O ljubezni«, Call., *Ap.*, 47-52. Znak Admetove biseksualnosti: Slapšak, 1995/96, str. 58, homoseksualnosti: Rabinowitz, 1993, str. 96-97.

⁶⁶ Chantraine, 1966, str. 992-993: (straho)spoštovati, pokazati religiozno spoštovanje; σεμνός se uporablja za Demetro in Erinije, ki vzbujajo mešanico straha in spoštovanja. V novi grščini σεβας pomeni spoštovanje.

do otrok: starši so v antiki imeli do otrok določene obveznosti (skrb za dediščino, dajanje dote, priprava poroke), ravno tako otroci do staršev (skrb v starih letih, pogrebni ritual), vendar pri tem ni šlo za ljubezen v današnjem pomenu besede, temveč za obvezo, torej ne za prostovoljno intimno čustvo. Alkestida to tudi sama razloži kot del svojih zahtev po povratni uslugi (304-319). Iz tega bi lahko sklepali, da je njena filija v bistvu usmerjena k otrokom in ne k Admetu. Da gre za zahtevo po solidarnosti, lahko sklepamo iz Admetovih besed, ko staršem očita nesolidarnost, saj pravi, da so domači oziroma ljubi po besedah in ne po dejanjih (339: λόγῳ γάρ ἦσαν οὐκ ἔργῳ φίλοι). Ženino filijo (876) lahko proti koncu drame razlagamo kot znak solidarnosti, saj so ga vsi drugi φίλοι zavrnil in ponižali (15). Premik v čustvo solidarnosti zahteva na koncu tudi Herakles, ko očita Admetu neprimerno vedenje do prijatelja (1008), ki prijateljem v stiski stoji ob strani (1010-11) - v nasprotju z bogovi, ki smrtnike v stiski zapustijo, zato se je hotel izkazati za vrednega njegovega prijateljstva (glej spodaj).

Ksenija: od religije in politike do erotike

Poglejmo si definicije za ksenijo. Zaradi usmerjenosti navzven je bila ksenija moška institucija, medtem ko je bila filija tako moška kot ženska institucija.⁶⁷ Ženske so bile tudi v filiji omejene, saj zaradi vezanosti na notranjost ojkosa niso imele možnosti, da bi pridobile φίλοι, ti so jim bili avtomatično »dodeljeni« (oče ali moški sorodnik določi soproga). Ženske so v grškem imaginariju opredeljene za tuj element, ki se s poroko integrira k ognjišču soproga (dostop do kulta), vendar pri tem ne gre za prehod iz ξένῃ v φίλῃ, ker ženske v instituciji ksenije nimajo kaj iskati, saj ksenija zahteva socialno enakost med »partnerji«, tega pa za antično žensko ne moremo reči. Ksenija predstavlja prijateljstvo med aristokrati, ki se lahko vzpostavi zgolj med ljudmi istega statusa, saj ti lahko drug drugemu ponujajo rigorozno recipročnost v menjavi uslug.⁶⁸ Ksenija se na prehodu iz arhaičnega v klasično obdobje spreminja, saj mestna država prevzame nadzor nad nekaterimi institucijami, ki so bile prej v rokah aristokratov, med drugim vojno napoved, zavezništva, poroke zaradi zavezništva.⁶⁹ Demokracija omogoči udeležbo vsem državljanom in ne zgolj aristokratom, tako da (vsaj »teoretično«) enim del moči vzame, da bi ga dala drugim. V tem kontekstu se ksenija spremeni, spremeni funkcijo in se v nekaterih pogledih zlije s filijo.

⁶⁷ V *Odiseji* ženske sodelujejo kot aktivne gostiteljice: Helena, Penelopa, Aleta.

⁶⁸ Scheid, 1994, str. 135. Schmitt-Pantel, 1997, str. 40-41, 55-56.

⁶⁹ Vernant, 1974, str. 46.

Ξένος⁷⁰, gostinski prijatelj ali tujec, ni imel dostopa do kulta mesta in ga zato niso štili mestni bogovi. Med drugim tudi ni imel dostopa do obroka pri skupnem ognjišču (Hestija), kamor je lahko prišel le z državljanom.⁷¹ Grki so ločevali med βάρβαρος, barbarom, in ξένος, tujcem, vendar se je pomen spreminjal od arhaičnega do klasičnega obdobja, nakar je dobil povsem novo vrednost v helenističnem obdobju, ko je izrazito slabšalni pomen oslabil. V klasičnem času se je pomen iz religioznega premaknil proti političnemu, tako da je ξένος označeval tistega, ki ni bil πολίτικός, osebo brez državljanskih pravic, ki ni mogla aktivno sodelovati v političnem življenju, kar je bila obveznost vsakega državljana in ne pravica kot v modernih demokracijah. Kljub temu se je pomen ξένος razlikoval od μέτοικος, metojka, tistega, ki je sicer imel pravico bivati v polis in obveznost plačevati davke, vendar je bil izključen iz politike. Ξένος v nekaterih primerih spada v kategorijo ἐχθρός, sovražnika, kar naj bi bilo povezano tudi s prostorskim konceptom predstave mesta (notri) in preostalega sveta, ki je ἐκτός, zunaj.⁷² Benveniste⁷³ je pokazal povezavo med tujcem, sovražnikom in gostinskim prijateljem, vendar nas takšna povezava ne zanima, ker si bomo ogledali primere, kjer je ξένος gostinski prijatelj in nima več konotacije sovražnika, temveč pomenijo prehod iz ξένος v φίλος in novo solidarnost. Benveniste ξένος definira kot tistega, ki je sprejet in ki sprejema⁷⁴, kar lahko povežemo z institucijo daru. Ξένοι imajo prek daril vzpostavljeno vez, medsebojno se obiskujejo, in ko pride vojna, kličejo drug drugega na pomoč kot zaveznike in se medsebojno ne napadajo. V kseniji ali gostinskem prijateljstvu gre za prehod iz sovražnika oziroma tujca v prijatelja, torej nekoga, ki ga vikorporiramo v ojkos, lahko opazujemo prehod od materialnega k simbolnemu: gostinsko prijateljstvo se vzpostavi in utrjuje s kroženjem daril in protidaril, prijateljstvo pa je predstavljeno tudi materialno. Da vemo, kdo je naš prijatelj, se lahko spomnimo darila, ki smo ga prejeli od njega kot materialni »dokaz« prijateljstva.⁷⁵ Ker darilo vsebuje »obvezo« protidarila, bomo prijatelju darilo povrnili in mu s tem priložili »dokaz« prijateljstva. Prijateljstva si v arhaičnem obdobju ni mo-

⁷⁰ Obstoj izraza v mikenščini *kesenuwijo*, *keseniwijo* (epiteti za tkanine, olje) kaže na izredno starost institucije. Kontinuiteto pomena lahko preberemo tudi v novogrških izrazih ξένος, tujec, gost, ξενίζω, ponujati gostoljubje, ξενικός, tuj, neznan. φιλοξενία, gostoljubje, φιλόξενος, gostoljuben in φιλοξενῶ, ponujati gostoljubje, kar kaže na kontinuiteto teh institucij v sodobni Grčiji, na Balkanu in širše v sredozemskih kulturah. Ξένια je ime luksuzne verige hotelov.

⁷¹ Schmitt-Pantel, 1997, str. 165.

⁷² Frisk, 1958, zv. 7, str. 600-601, »ki se zadržuje na tujem, tujec, sovražnik«. Scully, 1973, str. 3-5, ξένος definira zunaj glede na δῆμος in πόλις.

⁷³ Benveniste, 1966, str. 87-101, 360-361.

⁷⁴ Benveniste, 1966, str. 94-101.

⁷⁵ Benveniste, 1966, str. 341: gre za znak, σύμβολον, ponavadi na pol razlomljen prstan, vsak gostinski prijatelj ima polovico. Znak omogoča prepoznavanje.

goče predstavljati brez predmeta, ki kaže na vrednost prijateljstva. Po vrednosti darila lahko ugotavljamo, ali je prijatelj enakovreden (horizontalna menjava), podrejen ali nadrejen (vertikalna menjava).⁷⁶

Poglejmo zdaj zglede v *Alkestidi*. Izraz ξένος uporabi Apolon že v 8. verzu, s katerim opiše sebe kot Admetovega gostinskega prijatelja. Ker je beseda ξένος uporabljena pred φίλος (15, domači, pripadniki ojkosa), tako da lahko že na podlagi položaja ugotavljamo, kateri instituciji bo drama dala prednost. V 68 se pojavlja glagol ξενώω, naredim za gostinskega prijatelja, pogostim, kjer Apolon napoveduje prihod gostinskega prijatelja Herakla. Nadaljevanje niza izrazov najdemo v 476-545, in sicer v 476, 484, 538, kjer Herakles hoče zaradi žalovanja zavriniti Admetovo gostoljubje, kar argumentira v 540 in 542 (kolizija institucij žalovanja in ksenije), Admet ga pošlje v prostore za goste (543, 547: ξένων), kar lahko razumemo kot ločitev med domačimi, φίλοι (ker žalujejo in so omadeževani s smrtjo) in ξένος, čeprav bi moral biti integriran v hišo⁷⁷ (slednje mu Herakles kasneje tudi očita). V 550 strogo zapove ločitev institucije žalovanja in ksenije, kajti instituciji se medsebojno izključujeta, zato morata biti tudi prostorsko ločeni. Zato mu zbor v 552 očita kršitev pravil obeh institucij (ξενοδοκέω, sprejemam, gostim gostinske prijatelje). Admet očitke zavrne, saj je po njegovem nesreča že dovolj velika, če bi gost odšel (554), kajti vsi bi porekli, da je (bolj) negostoljuben (556: ἄξενός⁷⁸) in da je njegov dom sovražen gostinskemu prijatelju (558: ἐχθρόξενος). Herakles je namreč odličen gostinski prijatelj (559), povrh vsega tudi Zevsov sin⁷⁹, Admetova hiša pa mora izkazati spoštovanje gostinskemu prijatelju (567) - ne glede na vse. Zbor Admetov ojkos opiše kot πολύξεινος, z mnogimi gosti, torej kot izredno gostoljuben (569), v čemer lahko preberemo podobo Admeta navzven. Po prvotnem neodobravanju se zbor postavi na stran institucije ksenije, ki sicer ni nova, novost pa je rešitev kolizije med institucijo žalovanja in ksenije: Admet kljub objokovanju ljube žene (569: φίλη ἄλοχος) sprejme gostinskega prijatelja v hišo (568). Pri tem moramo spet biti pozorni, da je gostinski prijatelj en verz pred soprogo, ki je draga in hkrati član ojkosa, kajti prednost je ponazorjena tudi grafično, tokrat še bolj neposredno kot na začetku (8, 15).

⁷⁶ Scheid, 1994, str. XIII.

⁷⁷ V arhaičnih kulturah je povabilo k mizi simbol gostoljubja. Pitt-Rivers, 1983, str. 165; Scheid, 1994, str. 136. Admetov prednostni odnos do ksenije je v tem primeru še bolj razumljiv, saj je Herakles Zevsov sin.

⁷⁸ Rabinowitz, 1993, str. 91, povezuje temo gostinstva s freudovskim *unheimlich*, tuj, nedomač, grozljiv. Ksenija naj bi po njenem mnenju »ukrotila« grožnjo. Mislim, da interpretacije kljub temu ne moremo uporabiti, ker je tujec oz. sovražnik po grškem pojmovanju zunanja nevarnost, nasprotno pa je *unheimlich* povezan z notranjostjo, s človekovo psiho.

⁷⁹ Tujca ali gostinskega prijatelja štiti Ζεὺς ξένιος, Hom., *Od.*, XIV.158, XVII.155, XX.230.

Služabnik obsodi Heraklovo obnašanje (748-9), saj kot gostinski prijatelj krši pravila in se neprimerno obnaša v hiši žalosti. Kljub temu da je zvedel (μανθάνομαι) za nesrečo, mu ni zadostovala ksenija (754), ampak pijan lomasti po hiši. Domači morajo svoje žalovanje skrivati pred njim (763, 766), čeprav bi v skladu s pravili žalost morali kazati navzven. Služabnik tako sklene, da upravičeno sovraži gostinskega prijatelja (771), kar je spet kršitev pravila: negativnega čustva gostu ne sme pokazati. Na to ga opozori tudi Herakles, ki služabnika zaradi neprimernega vedenja do gostinskega prijatelja okara (774). O sebi pravi, da je gospodarjev tovariš (776), torej Herakles sebe že poviša iz gostinskega prijatelja v višjo stopnjo integritete v ojkos. Tudi on želi podučiti (μανθάνω) služabnika (787). Vendar je Herakles tisti, ki mora spoznati resnico. Služabnik Admeta opredeli za pretirano gostoljubnega (809: ἄγαν φιλόξενος⁸⁰), kar lahko razumemo kot znak Admetove ὕβρις, napuha, po drugi strani pa tudi kot poskus reševanja kolizije med institucijama: posameznik mora najprej iti skozi proces učenja, narediti napake, da potem spozna koristi in prednosti takšnega ravnanja. Herakles ugotovi, da ga je gostinski prijatelj pretental (816), saj sluga gostinskemu prijatelju pove, da je umrla Alkestida (821). Herakles se čudi, da so ga kljub temu pogostili (822: ξενίζω) in zaključí, da je Admetov dom gostom naklonjen (830: φιλόξενος).

V 854 Herakles vztraja, da mora tujko izročiti gostinskemu prijatelju v roke (854), kajti z darilom mu vrača, ker mu je izkazal spoštovanje kljub nesreči (857), in spet poudari, da nihče ni gostoljubnejši od njega (858: φιλόξενος). V tem lahko razpoznamo tekmovalno v uslugah ali *potlač*: Herakles mu mora povrniti še večjo uslugo, kot mu jo je ponudil Admet, ko je dal prednost kseniji pred pogrebnim ritualom. V tem se izenači z Apolonom, ki mu je podaril »nadomestno« življenje (prek Alkestide), medtem ko mu Herakles vrača Alkestido, ki ga odveže njegovih priseg in obvez do povratnega darila ali usluge ter s tem vzpostavi ravnovesje med moškimi in ženskami ter ravnovesje v celotni transakcijski verigi. Do izravnave namreč mora priti, sicer bi se porušil ves sistem, ki temelji na igri menjav. Ko se Herakles vrne, sebe že opredeli za φίλος (1008), kar zahteva drugačno obnašanje, med drugim tudi resnicoljubnost in zaupanje, saj on prijateljem stoji ob strani (1011, φίλος v tem primeru lahko dejansko razumemo v pomenu prijatelj).⁸¹ Ker imata φίλος in φιλεῖν tudi emocionalni pomen, in sicer (po)ljubiti, lahko filijo razumemo tudi erotično. Admet ima z Apolonom in s Heraklom tudi homoerotično razmerje⁸², zato so si medsebojno še bolj naklonjeni. Okara ga, da ga je pogostil kljub ženini smrti (1013:

⁸⁰ Homerska sestavljenka φιλόξεινος, *Od.*, VI.121, VIII.576, kaže na močno povezanost institucij filije in ksenije.

⁸¹ Primerjaj s Stanton, 1990, str. 45-48.

⁸² Plu., *Moralia*, 761E, »O ljubezni«.

ξενίζω), vendar mu v zahvalo prinaša vredno darilo. Njuno prijateljstvo »raste« iz oportunističnih razlogov, saj si partnerja ponujata vzajemne usluge.⁸³ Admet se upira in ga prosi, naj žensko - darilo odpelje kakšnemu drugemu gostinskemu prijatelju (1040, 1045). V 1117 je izraz prvič uporabljen za Alkestido (ξένη, tujka, ženska v demokraciji ne more biti gostinska prijateljica), ki je bila doslej označena kot ὁθνεῖα, tujka (532, 533, 810), ali θυραῖα, tujka, *outsider* (778, 805, 811, 814, 828, 1014).⁸⁴ Vernant izraz ὁθνεῖα definira kot ambivalenten in ga povezuje s konceptom povezav med družinami prek poroke, tudi za primere v *Alkestidi*.⁸⁵ V razmerju do ksenije se ženski položaj mora brati tudi v erotičnem (seksualnem) smislu, znotraj katerega se ženska nikoli ne more vikorporirati v svet moških, ampak je le instrument povezovanja. Sledi vrsta podukov za Admeta: Zevsovega sina bo moral hvaliti kot dobrega gostinskega prijatelja (1120) - takšno presežno darilo in hkrati uslugo lahko kompenzira le s hvalo (in ne s hvaležnostjo). Gostinski prijatelj Alkestide namreč ni pridobil s čarovništvom (1128), temveč v rokoborbi s Tanatom.⁸⁶ Herakles svojo »obuditev od mrtvih« argumentira z borbo (njegova značilnost) in ne z nedovoljeno obliko magije, kar je bilo značilno za Apolonovega sina Asklepijada, ki ga zaradi kršitve kozmičnih zakonov življenja in smrti (ὄβρις) ubije Zevs (2-3). Dodaten argument je spoštovanje zakonitosti darila, ki obvezuje Herakla k tekmovanju v uslugah in darilih, s katerimi mora vzpostaviti ravnovesje.

Zadnji nauk sledi v 1047-48, ko pravi, naj bo pravičen in naj še naprej spoštuje gostinske prijatelje: καὶ δίκαιος ὢν τὸ λοιπόν, Ἄδμητ', εὐσέβει περὶ ξένους. Med Heraklom in Admetom je na podoben način kot med Apolonom in Admetom vzpostavljen sistem totalnih agonističnih uslug - *potlac*⁸⁷, v katerem se Admet vedno vrne v podrejeni položaj. Ponižanje ali podrejeni položaj lahko razumemo tudi v erotičnem smislu⁸⁸: ko daje, je erast, ko prejema, je eromenos. Iz pasti ga lahko reši le Alkestida, ki je simbolno nad njim, erotično pa je Admet vedno nad njo.

Herakles je aktivni vezni člen (Alkestida pasivni), ki »pomaga« opraviti tranzicijo od prvotnega nasprotovanja reševanju kolizije med institucijama žalovanja, ki je hkrati odnos do φίλοι, in ksenijo, ki je odnos navzven. Ženske pri tem več ne potrebujejo, saj je njeni uporabnosti »potekel rok«: omogočila je menjavo med Apolonom in Admetom in potem med Heraklom in Admetom, onemogočila pa menjavo s starši, kar je bil tudi namen.

⁸³ Stanton, 1990, str. 47.

⁸⁴ Primerjaj s Smith, 1960, str. 136.

⁸⁵ Vernant, 1974, str. 33.

⁸⁶ V novogrški folklori prevzame funkcijo smrti Haron, Χάρων, ki ga je treba premagati v rokoborbi, kar je razvidno tudi iz zloženke χαροπαλέω, boriti se proti smrti.

⁸⁷ Mauss, 1996, str. 16.

⁸⁸ Primerjaj Slapšak, 1995/96, str. 58 in podobno izpeljavo pri Rabinowitz, 1993, str. 96-97.

Zaključek drame dokončno opravi prehod in vzpostavi ksenijo kot ultimativno institucijo, vendar ne v arhaičnem smislu, temveč v novem demokratičnem, kjer se ksenija zlije s filijo. Še več - težišče se premakne iz sveta bogov v svet ljudi: Apolon zapusti Admetovo hišo v stiski (71) na podoben način, kot to stori njegova sestra Artemida v *Hipolitu*.⁸⁹ Demokracija pomeni »čas ljudi«, ki se morajo zanesti predvsem nase in ne na nepredvidljive bogove. Herakles pa je dober gostinski prijatelj, ki se bliža našemu pojmovanju prijateljstva, saj je solidaren in pomaga prijatelju v stiski: Admetu, Tezeju, ki mu v veliki stiski, ko v blaznosti pomori družino, stoji ob strani in mu ponudi gostoljubje in azil⁹⁰ - prijateljev ne pusti na cedilu.

Če pomene premaknemo iz religije in politike v erotiko, rešitev spora med predpravnim in pravnim beremo tako: homoseksualnost pomeni predpravno, zato je nujna regulacija v obliki poroke, v katero Admeta prisilita Apolon in Herakles. Biseksualnost pomeni ambivalentno stanje tranzicije med predpravnim in pravnim, ritualno marginalizacijo (npr. pogrebni ritual, iniciacija). Heteroseksualnost pa je izenačena s pravnim, z demokracijo, kjer so ženske na koncu sicer izločene, vendar pomenijo nujni člen (= instrument), ki moškim omogoča identiteto (drugi) in kontinuiteto (potomci). V tej luči lahko razumemo tudi Platonovo različico mita, ki v hvalnici homoerotiki prepozna potrebo po idealni ženski, ki bo moške iniciirala prek lastnega trupla in s tem omogočila novo filijo med moškimi, ki je edina, ki odrešuje.

BIBLIOGRAFIJA

- ALEXIOU, M. (1974): *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BELFIORE, E.S. (2000): *Murder Among Friends, Violation of Philia in Greek Tragedy*. Oxford University Press, Oxford, New York.
- BENVENISTE, É. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: I. *Économie, parenté, société*, Minuit.
- BENVENISTE, É. (1988): »Dar in zamena v indoevropskem besednjaku«. V: Benveniste, 1988, *Problemi splošne lingvistiike*, str. 339-351.
- BERNEKER, E. (1967): *Ξενίας γράφη*. V: *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart, 1894-1980, IX A2, str. 1441-1479.

⁸⁹ E., *Hipp.* 1437-1439. Bogovom grozi nevarnost miasme, vendar ljudi ta argument več ne zadovolji.

⁹⁰ E., *HF*, 1220-1225 (vrnitev dolga), 1425-1426 (solidarnost ima največjo vrednost), 1402 (φιλος kot opora).

- BURNETT, A.P. (1965): *The virtues of Admetus*. Classical philology LX, str. 240-255.
- CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- COHEN, D. (1991): *Law, Sexuality, and Society: The enforcement of morals in classical Athens*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FINLEY, M. A. (1979): *In the World of Odysseus*. Penguin Books, London.
- FRISK, M. (1954-70): *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- FOLEY, H.P. (1985): *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Cornell University Press, Ithaca, London.
- FRONTISI-DUCROUX, F.– VERNANT, J.-P. (1997): *Dans l'oeil du miroir*. O. Jacob, Paris.
- GERNET, L. (1982): *Droit et prédroit en Grèce ancienne*. V: Gernet, L. (1982): *Droit et institutions en Grèce antique*. Flammarion, Paris, str. 7-119.
- KLEIN, M. (1997): *Zavist in hvaležnost*. V: Klein, M. (1997): *Zavist in hvaležnost. Izbrani spisi*. SH, Ljubljana, str. 477-544.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1996): *Uvod v delo Marcela Maussa*. V: Mauss (1996), str. 227-266.
- LORAUX, N. (1993): *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*. Critique de la politique Payot, Paris.
- MAUSS, M. (1996): *Esej o daru. Oblika menjave in razlogi zanjo v arhaičnih družbah*. V: Mauss, M. (1996): *Esej o daru in drugi spisi*. SH, Ljubljana, str. 7-157.
- O'HIGGINS, D. (1993): *Above Rubies: Admetus' Perfect Wife*. Arethusa 26, str. 77-97.
- PITT-RIVERS, J. (1983): *Anthropologie de l'honneur*. Paris.
- RABINOWITZ, N.S. (1993): *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic in Women*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- SCHEID-TISSINIER, É. (1994): *Les usages du don chez Homère. Vocabulaire et pratiques*. Presses universitaires de Nancy, Nancy.
- SCHEIN, S.L. (1989): *Φιλία in Euripides' Alkestis*. Metis III, str. 179-206.
- SCHMITT-PANTEL, P. (1997): *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*. École française de Rome, Rim.
- SCULLY, S.E. (1973): *Philia and Charis in Euripidean Tragedy*. Disertacija, University Of Toronto.
- SLAPŠAK, S. (1995): *Iz česa so narejene ženske? Invencije ženske na Balkanu*. Delta 1, 3-4, str. 129-136.
- SLAPŠAK, S. (1995/96): *Euripidova Alkestida: ženska s pokopališča*. Maska, str. 57-58.
- SLAPŠAK, S. (2001): *Atomi, meteorologija, erotika: iz antične antropologije inte-*

- lektualcev. Habilitacijsko predavanje za redno profesuro, *Institutum studiorum humanitatis*, 13. marec 2001, Ljubljana,
- SMITH, W.D. (1960): *The ironic structure in Alcestis*. Phoenix XIV, str. 127-145.
- SNOJ, M. (1996): *Slovenski etimološki slovar*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- STANTON, G.R. (1990): *Φιλία and ξενία in Euripides' »Alcestis«*. Hermes 118, str. 42-54.
- SUNČIČ, M. (2001): *Simbolika postelje v Euripidovi »Alkestidi«*. Keria III/1, str. 35-50.
- TURNER, V.W. (1974): *The Ritual Process*. Penguin Books, Middlesex.
- VERNANT, J.-P. (1974b): *La guerre des cités*. V: Vernant, J.-P. (1974): *Mythe et société en Grèce ancienne*. Maspero, Paris, str.31-56.
- VERNANT, J.-P. (1994): *Napetosti in dvoumnosti v grški tragediji*. V: Vernant-Vidal-Naquet (1994): *Mit in tragedija v stari Grčiji*. Prevodi, Ljubljana, str. 17-31.
- WOHL, V. (1998): *Intimate Commerce. Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*. University of Texas Press, Austin.
- ZEITLIN, F. (1993): *Dinamika mizoginije: mit in mitogeneza v Oresteji*. V: ZBORNIK (1993): *Ženska v grški drami*. KRT 87, Ljubljana, str. 129-158.

Alcestis: The Conflation of φιλία, ξενία and Exchange from Religion to Eroticism Summary

In the connection with the institutions of *philia* and *xenia* the institution of exchange of gifts and favours represents the ancient Greek imaginary. Gradual transition from material to symbolic values can be associated with the processes of democratization, where *polis* regulated the religious connotations through the institution of theatre and therewith helped to transform the systems of values. The transition from the pre-legal or »legitimate« ideas into the new law was closely connected with the transformation of religious issues into political issues. Because of the fact that a woman was not regarded as a person but as a value for exchange, an image and an instrument, there was no place for her in the Athenian democracy and public life. However, the case of *Alcestis* represents key proportions of a woman in the democracy. As a foreign or external link she initiated her husband into politics and eroticism and thus merged the institutions of *philia* and *xenia*. By providing the identity and continuity for her husband, the citizen, a woman was necessary for *polis* and democracy. However, when

her duty is accomplished, a woman can be substituted by another woman or eliminated.

Naslov:

Maja Sunčič

Institutum Studiorum Humanitatis

Fakulteta za podiplomski humanistični študij

Breg 12

SI-1000 Ljubljana

e-mail: maja.suncic@siol.net