

Grške iniciacije in indoevropska ideologija

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

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

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

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

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

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

² STRABON, X, 21. (483)

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Glej Couroi . . . , str. 448–449.

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

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

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

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

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

Kakšna je veljavnost takšne analize? Mar nam omogoča boljše razumevanje tega kompleksnega in zapletenega pojava – procesa viljučevanja mladih v mestno državo v Grčiji?¹⁸ Ne trdimo, da s tem razumemo, kakšen pomen je imela za Krečana klasičnega obdobja praksa, ki jo je opisal Strabon,¹⁹ in to še toliko bolj velja za pomen tako razvitih oblik prakse kot sta spartanska kriptreja²⁰ ali stenska efebija²¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ V *Les rites de passages*, Pariz 1909.

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

³³ V *Le iniziazioni*, str. 51.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵² Glej Couroi . . . , str. 545–547.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Glej supra, št. 41.

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

⁵⁸ V Homo Necans, str. 98–108.

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

⁶⁰ Glej supra, št. 47.

⁶¹ PLUTARH, Likurgovo življenje, 28, 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Obsojene, da krvavijo: Artemida in grške ženske

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

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

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

Dominique Briquel

Prevedli

*Zdenka Erbežnik in
Vladimira Peneš*

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

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

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

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

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