

O nekaterih predpostavkah nastanka filozofije

I. del

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V spisu opozarjam na nekatere doslej premalo obravnavane vidike nastanka filozofije: Ontološko-strukturne razlike med kretskim in mikenskim kraljestvom in prehod v mitološko-homerski univerzum zgodnje grške zgodovine. V tej relaciji se najbolj čisto izrazi razlika med religijo in mitologijo. Če se k temu doda še naraščajoča moč logosa pri Hesiodu, dobimo tri temeljne pojme, katerih razmerje je usodno vplivalo na nastanek filozofije: religija, mitologija, logika. Samo na sebi to razmerje sicer ne predstavlja nič novega, toda smisel teh pojmov ni v njih samih, temveč v njihovem prehajanju. Filozofija tako ne nastane naenkrat, na koncu tega niza, temveč je njena možnost implicitno vsebovana že v prehodu religije v mitologijo. S tem prehodom je vse odločeno.

SUMMARY

CONCERNING SOME PRESUMPTIONS ABOUT ORIGINS OF PHILOSOPHY

In this essay I point out some insufficiently debated aspects of the origins of philosophy: ontological-structural differences between the Cretan and Mikænian kingdoms, and the transition to the mythological Homeric universe of early Greek history. The difference between religion and mythology is most clearly expressed in this relation. If we add to this the increasing influence of Hesiod's "logos", we are confronted with three fundamental concepts, which, in their correlation essentially influenced the origin of philosophy: religion, mythology, logics. This correlation is nothing new, but it is the transition of these concepts, and not the concepts themselves which is significant. Philosophy does not emerge at the end of this sequence, but the possibility of its emergence is implied in the transition of religion into mythology. Everything is determined by this transition.

Homerjevi deli sta edina vira, ki nam pomagata osvetliti neko obdobje, ki pomeni začetek prebujanja tistega fenomena, katerega vplivu je usodno podvržen ves nadaljni potek izkazovanja človeškega duha. O antagonizmu med *mithosom* in *logosom* je pri Homerju načelno nemogoče govoriti, ker se njegova misel še vedno giblje v okvirih mitične zavesti, ki jo predvsem opredeljuje nerazlikovanje med mitom in jezikom, znakom in pomenom, označevalcem in označencem.¹ Po drugi strani pa je pri njem že implicitno prisotna poteza, ki zaznamuje odmik od mitološkega univerzuma: oblikovanje moralne zavesti in rahljanje trdnih vezi mitološke strukture. Pustimo zaenkrat te probleme ob strani - k njim se bomo v nadaljevanju pogosto vračali - in si na kratko oglejmo najsplošnejše značilnosti Iliade:

- Čustva in strasti so še vedno pred *logosom*.
- Bogovi se od ljudi ne ločijo po načinu življenja, temveč po moči in položaju, ki ga posedujejo.
- Eni in drugi vzajemno kujejo načrte za doseg skupnih smotrov, zakaj bogovi simpatizirajo z ljudmi in ljudje z bogovi.
- Začenja se že poudarjati vrhovna moč Zeusa kot osrednjega božanstva, pri čemer že slutimo prve korake slabljenja moči politeističnih značilnosti v korist monoteističnih.
- Poleg bogov in ljudi obstajajo tudi polbogovi in polljudje (Ahil).
- Položaj, ki ga zaseda kralj Agamemnon, nikakor ni več položaj brezpogojne avtoritete; njegova funkcija ni več funkcija privilegirane svetosti; prej trdne razlike zdaj bledijo.
- Bogovi nosijo vse pomanjkljivosti ljudi, častihlepnost, preračunljivost, prepirljivost...
- Ljudje se z žrtvami obračajo k bogovom takrat, ko potrebujejo njihovo pomoč.
- Tisto neizrečeno-skrivnostno, kar tolikokrat opredeljuje značaj religij in mitov, je pri Homerju že preobrazeno v lahkotno naivnost veselja nad življenjem.

To, kar je ob vsem tem usodno, je razmerje med bogom in človekom. Wilamowitz-Moellendorf poudarja, da se zdi, kot da bi se Homer z bogovi že igral.² To je povsem točno, zakaj zabrisana razlika med božjim in človeškim, ontološkim in ontičnim, svetim in profanim v ničemer več ne zavezuje človekove pokornosti in strahu pred bogom. Poudarjanje enakosti in ne razlik med tema ekstremoma, ki pa to zdaj nista več, omogoča nezavezujočnost, enakopravnost, kar je eden od pogojev za igro.

Zdaj, ko bog ni več bog, ko ontično izgublja zvezo z ontološkim, se človek veseli in oklepa le še lastnega življenja, ontološka dimenzija smrti postane zanj nekaj nerazumljivega in grozčnega. Spomnimo se samo Ahila, ki mu je veliko ljubši najnevednejši položaj na zemlji, kot najbolj častljiv v hadu. Njegovo lastno, od boga osvobajajoče se življenje postane zanj najgloblji vrelec radosti in lahkotnosti, ustvarja

1) Friedrich Georg Juenger: *Mit i jezik; v Mit tradicija savremenost*, Nolit Beograd, str. 869 (od tod citiramo - Juenger: M.i.s.).

2) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt, 1973, str. 5 (od tod citiramo - Moellendorf: *Der Glaube*).

se tista, za prenekatero avtorje najbolj vzvišena lastnost grškega duha, idealno razmerje med duhom in naravo. Toda, ali je to, čemur se tako pogosto in rado reče osvobojanje, res tako enoznačno pozitivni proces, ki naj bi edini metal prijazno luč na človekovo obličje v dosedanji zgodovini človeštva, in ali ni ta vedri optimizem optimizem nevednosti, ki ne ve, da se je pred tem zgodilo nekaj usodnega.

Nekaj stoletij pozneje, v 6. stoletju, pa se ta vedrost optimizma razblini kot milni mehurčki. V primerjavi s Homerjem se zdijo Solonove besede skorajda nerazumljive: "... nikogar ne kaže imeti za srečnega pred njegovo smrtjo".³ V teh mislih pa Solon ni osamljen, njegov kolega v modrosti Hilon izreče skoraj identično misel: "Kdor je mrtev, je blažen."⁴ Najbolj filozofsko pretanjeno pa se o tem izrazi Anaksimander v svojem najbolj znamenitem paragrafu: "Iz česar pa stvari nastanejo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti; zakaj druga drugi plačujejo kazen in poravnajo po redu časa."⁵

V primerjavi s Homerjevim časom pride zdaj do pomembnega strukturnega zasuka: razlika med ontičnim in ontološkim se spet krepi, na filozofski ravni dobiva ontološko nedvomno prioriteto glede na ontično. Vprašanje, kako je lahko prišlo do takšnega zasuka, je odločilno.

KAJ SE JE ZGODILO? Odgovor na to vprašanje obenem odgovarja na vprašanje o začetku filozofije. Ali še drugače: Začetek filozofije je mogoče vpisati v razlike, ki opredeljujejo temeljne strukture predhomerskega, homerskega in pohomerskega obdobja.

Dumezil je zelo prepričljivo pokazal na tridelno strukturiranost indoevropskih narodov. Ti so namreč edini poznali hierarhizirano delitev na svečenike, vojsko in živinorejce-poljedelce. Pri tem je jasno, da ontološko mesto zasedajo svečeniki, ontično pa živinorejci in poljedelci. Vojska ni neposredno ne eno ne drugo, hkrati je oboje in nobeno, na neposredni ravni pa zadovoljuje in brani interese tako svečeniške kaste kot živinorejcev in poljedelcev. Ta vmesna pozicija vojščakov je hkrati povezovalni moment obeh nasprotujočih si ravni, ki omogoča, da lahko celotna družba praktično funkcionira. V tem je treba razumeti "tri temeljne dejavnosti, ki jih morajo opravljati skupine ljudi - svečeniki, vojščaki, producenti - da se skupnost obdrži in uspeva".⁶ Katerokoli družbo gremo raziskovat, od najstarejših pa do dandanašnjih, povsod bomo našli na tovrstno tridelnost. Najprej je tu neposredni ontični nivo, ki omogoča, da življenje lahko na vsakdanji materialni ravni sploh preživi, ontološki nivo je točka osmislitve, ki daje celotnemu sistemu vrednost, brez česar bi se neposredna vsakdanjost razsula v trop neobvladljivih živali, vojska pa kot polje, kjer oba lahko zadovoljita lastne interese. Vse to govori v prid tezi, da nobena družba ne more funkcionirati brez vzpostavitve razlike med ontološkim in ontičnim. Seveda lahko mesto ontološkega poljubno zasedajo različne vsebine, od svečnikov, prek kraljev, do družbeno pravnega sistema in denarja. Pri tem je samo pomembno, da to mesto ne ostane prazno. Kakor hitro se to namreč zgodi, družba nujno razpade. Zelo hitro je dobila ta razlika svoje mesto tudi v mitih, eden najbolj reprezentativnih primerov

3) G.W.F. Hegel: Istorija filozofije I., Beograd 1983, str. 135.

4) Hermann Diels: Predsokratovci, Zagreb, 1983, str. 58 (od tod citiramo Diels: Predsokratovci)

5) Anton Sovre: Predsokratiki, Ljubljana, 1988, str. 35 (od tod citiramo Sovre: Predsokratiki).

6) George Dumezil: Tridelna ideologija Indoevropcev, Ljubljana, 1987, str. 22 (od tod citiramo Dumezil: Tridelna ideologija).

za to je razlika med Varuno in Mitro. Mitra se bolj ukvarja s tistim, kar je blizu človeku, Varuna pa z velikansko celoto, Mitra je ta svet, Varuna pa drugi svet.⁷ Poudarja se tudi, da med tema dvema bitjema nikoli ni bilo spopada, marveč sta se, prav narobe, vedno dopolnjevala. Ničejanska dilema Apolon - Dioniz je na povsem isti ravni. Ontološko je točka osmislitve toliko, kolikor povezuje človeka, družbo s celoto univerzuma in tako odpravlja njegovo partikularnost. Kot rečeno, se ta tip družbe živi vedno in povsod, tisto pa, kar indoevropece razlikuje od ostalih skupin, je izraženo v naslednjem: "... za družbo je občutiti in zadovoljevati nujne potrebe eno, privedi jih v jasno zavesti, premišljevali o njih in iz njih narediti intelektualno strukturo in miselni kalup pa je nekaj povsem drugega; v starem svetu so zgolj Indoevropecji opravili ta filozofski podvig ...".⁸ Seveda bi bilo zelo naivno, če bi mislili, da ta "indoevropski filozofski podvig" posredno že implicira kasnejši nastanek filozofije pri Grkih, v tem namreč ni prav nobene nujnosti, kar bomo videli pozneje, ko se bomo skušali približati pravi vzrokom za nastanek tega fenomena.

Preidimo zdaj spet na grška tla in sicer tja, kjer ima grška zgodovina svoje začetke, na Kreto in v Mikene. Odkar je bila razvozlana linearna B - pisava, je dobila podoba grške zgodovine bolj kontinuirano podobo, priča nam namreč o jezikovni enotnosti Krečanov in Mikenčanov z Grki. Sklepali bi lahko, da jezikovna enotnost pomeni tudi enotnost na drugih področjih, toda prav razlike med Kreto in Mikenami kažejo, kako zgrešeno bi bilo takšno sklepanje. Najbolj jasno in prepričljivo se to vidi v umetnosti in v stilu življenja obeh kraljestev. Skrivnost Krete že dolgo buri duhove in jih bo najbrž še nekaj časa. Vemo, da je imela Kreta zelo intenzivne stike z vzhodnimi deželami in Egiptom, predvsem trgovske. Kako je mogoče, da na Kreti, ki je z ene strani obdana z religiozno monumentalnostjo Egipta, kjer vse teži k večnosti na račun odpovedovanja življenju, z druge strani pa z prastarimi religijami asirsko-babilonske kulturne tradicije, vznikne takšna rokokojska lahkotnost v izkazovanju in prestajanju življenja. V primerjavi s to umetnostjo se zdi celo Homerjeva Iliada kot rožljanje z verigami okrog vratu. Ničesar monumentalnega, vse je majhno, lahkotno, igrivo in elegantno. Medtem ko je Egipt povsem usmerjen v onostranstvo in večnost, kar skuša ujeti v večne geometrijske oblike piramid, se kretske umetniške duh manifestira v brezskrbnosti "Mladenič(a) med lilijami"⁹, v prikazovanju ptic in rož, iger z biki, ipd. Kretske palače ne poznajo nobenega obrambnega zidovja, z vseh štirih strani so nezavarovane in odprte, kot da jih ne more nič ogroziti; pa vendarle je ta civilizacija leta 1400 pr. n.št., na višku svojega razvoja nenadoma propadla. Pravi vzroki še danes niso znani.

Na vrhu kretske hierarhije je stal kralj, toda njega, razen v mitu o kralju Minosu, ni videti v upodobitvah kretskih umetnikov, prav tako ni nobene umetniške zapuščine, ki bi kakor koli govorila o vojaški strani otoškega življenja. Ali to pomeni, da te sploh ni bilo? To je zelo verjetno; že sama palačna arhitektura ne daje prav nobenega sledu o vojaški organiziranosti. V dejstvu, da so kretske umetniki svojo nadarjenost izkazovali raje v lahkotni vsakdanjosti življenja in predvsem narave, ne pa morda v upodabljanju kraljeve osebnosti, je vidno, da kralj nikakor ni bil vzvišena in toga avtoriteta, temveč prej nekakšna simbolnoritualna zapolnitev ontološke ravni. Prej

7) Dumezil: Tridelna ideologija, str. 69.

8) Dumezil: Tridelna ideologija, str. 27.

9) Znamenita freska v knosoški palači - okrog 1500 pr.n.št.

smo govorili o nujnosti tridelne strukture, svečniki, vojščaki, proizvajalci. Na Kreti pa, kot vse kaže, umanjka ravno srednji element, ne da bi to imelo - vsaj z našega stališča ne - kakršnekoli negativne posledice pri funkcioniranju te družbe, še več, zdi se celo, da je na demilitarizirani Kreti vzpostavljeno idealno življenjsko ravnovesje. Najbolj pristno spričevalo kulture duha nekega naroda je ravno njegova umetnost, in če opazujemo to pri Krečanih, se zgoraj navedena trditev ponuja kar sama po sebi. Ničesar težkega, okornega, onstranskega ni moč tukaj najti, vse je ena sama lahkotnost, igrivost in elegantnost idealno vzpostavljenega panteističnega ravnovesja med ontološkimi in ontičnimi. Zdi se, da je eden od pogojev za takšno stanje ravno odsotnost vojaškega univerzuma, ki sam na sebi ni bil nikoli ravno simbol igrivosti in lahkotnosti. Težko je dati pravi odgovor na vsa vprašanja v zvezi z funkcioniranjem kretske družbe, morda je vsa skrivnost v dejstvu, da je živela v matriarhatu.

Lahko bi se vdali skušnjavi in sklepali, da predstavlja kretska kultura mogočno uverturo grški vzpostavitvi "ravnovesja". Kretska barvitost je po svoji vsebini dosti bližja grškemu duhu kot mikenska okornost, čeprav je ta grškemu, tako prostorsko kot časovno, dosti bližja. Če bi bili fanatiki logičnega shematizma, bi lahko v razvoju Kreta-Mikene-Grčija, kaj hitro prepoznali hegllovsko triado teze - antiteze in sinteze. Prvotni lahkotnosti in brezbriznosti, v matriarhatu organizirane in "pacifistično" opredeljene kretske družbe se zoperstavi strogost patriarhalne, vojaško in hierarhično urejene mikenske družbe, grška družba pa ni nič drugega kot kretska, ki je ponotranjila mikensko izkušnjo, je tisto idealno razmerje svobode duha in narodovega patriotizma, ki na neposredni materialni ravni vzpostavlja razliko do barbarov v močni vojaški organiziranosti. Čeprav se lahko zdi tak način do neke mere prepričljiv, toda samo za tiste, ki že vnaprej pristajajo na apriornost logičnih struktur, pa bi si, v kolikor bi se vdali takemu načinu raziskovanja, spodmahnili lastna tla. Če je namreč naš namen osvetliti okoliščine, v katerih je nastala filozofija, ta pa je po svoji naravi usodno zavezana logičnemu premisleku, potem bi bil tak način tisti blodni krog, ki vedno najprej predpostavi to, kar želi pozneje dokazati.

Preden pa preidemo k Mikenam, še tale drobna ugotovitev: Na Kreti še ni bilo filozofije.

Mikensko kraljestvo je leta 1450 pr.n.št. že zagospodovalo nad Kreto, kjer je vladalo do leta 1400, ko kretska kraljestvo nenadoma propade. Mikenska ekspanzija se razplamti med 14. in 12. stoletjem, ko postopoma prevzamejo vse postojanke v vzhodnem Sredozemlju, ki so prej pripadale Krečanom.¹⁰ S tem se v Mikenah ohrani kretska tradicija trgovskega in posredno kulturnega povezovanja s civilizacijami sredozemskega bazena. Že prej smo omenili, da predstavljajo patriarhalno urejene Mikene določen protipol kretskega matriarhatu. Če na Kreti ontološko pozicijo zaseda panteizem¹¹ in ima kralj bolj ritualno kot strukturno funkcijo, potem je v Mikenah kralj, ki nosi naslov wa-na-ka, anaks, tisti, ki v sebi združuje tako ontološko, ritualno in strukturno raven. Anaks torej ni samo odgovoren za ontično raven funkcioniranja mikenske družbe, temveč tudi za religiozno¹² (ontološko). V Mikenah

10) Jean-Pierre Vernant: Začetki grške misli, Ljubljana, 1986, str. 15 (od tod citiramo - Vernant: Začetki)

11) Pri tem ko uporabljam izraz panteizem, si pod tem pojmom nikakor ne predstavljam romantičnega panteizma iz začetka 19. stol., ki je izrazito intelektualno obremenjen, temveč mislim s tem tisti človekov odnos do sveta, ki je izrazito čustven, ki mu narava s svojimi pojavi nudi bližino največje vrednosti - svetosti.

imamo torej spet opraviti s klasično tridelno indoevropsko ideologijo. Akropoliska gradnja mest v Mikenah, ki so obdana z mogočnimi kiklopskimi zidovi, že na prvi pogled izdaja religiozno - vojaško organiziranost. Centralni del mikenskega gradu zavzema palača, osrednje in hkrati odločilno mesto znotraj palače pa ima megaron.

Megaron je imel tri dele: tram z dvema stebroma, preddverje in sam megaron, sredi katerega je bilo nizko ognjišče ograjeno s štirimi stebri, ki so delno držali konstrukcijo strehe z odprtino za svetlobo in odvod dima.¹³ S tem je megaron v sebi združil že vse pogoje za preobrazbo v poznejši grški tempelj. Dejstvo, da je anaks v sebi združeval tako pozicijo profanega kot svetega, se na neposredni ravni izrazi prav v funkciji megarona, katerega središče predstavlja "ognjišče-žrtvenik".¹⁴ Ta zgradba je že od vsega začetka imela poleg profane in praktične namembnosti tudi funkcijo sakralnega prostora. Edini, ki se je lahko po svoji funkciji ujel v sozvočje z vsebino megarona, je bil anaks. Družbeni sistemi, v katerih je vladar božanska osebnost kralja, so se doslej izkazali kot notranje najbolj trdni; nič namreč družbi ne omogoča varnejšega življenja, kot uspešno rešeno razmerje med ontološkim in ontičnim znotraj okvirov te družbe, pri čemer vsebina tega razmerja nikakor ne igra odločilne vloge. Kakšna je bila vsebina razmerja med kraljem in bojovniško aristokracijo na eni, ter kraljem, vojaško organizacijo in poljedelci na drugi strani, puščam tukaj ob strani, ker to za smer našega raziskovanja ni toliko pomembno.¹⁵

Vemo, da opisuje Homerjeva Iliada vojno stanje med Mikenci, ki jim poveljuje kralj Agamemnon na eni in Trojanci s Priamom na čelu, na drugi strani. Toda žal nam ta ep ne more biti v posebno oporo pri iskanju osnovnih potez mikenskega duha. Osnovne značilnosti Iliade smo že omenili, zdaj pa lahko še dodamo, da so te nedvomno bližje osnovnim potezam kretskega duha, kot pa mikenski kulturi. Dejstvo, ki odločilno govori v prid tezi, da Iliada bolj kot mikenske, izraža značilnosti Homerjeve dobe, je, da je mikenska kultura verjela v posmrtno življenje. Dokaze za to tezo so prinesle arheološke najdbe mikenskih kraljevskih grobov, ki so bili izjemno bogati, predvsem pa odkritje zlatih moških posmrtnih mask (izjemno slavo si je pridobila maska, ki so jo napačno pripisali Agamemnonu). "Funkcija in pomen mask iz mikenskih grobov je gotovo v tesni zvezi z verovanjem v posmrtno življenje."¹⁶ Že zaradi te temeljne razlike med Homerjem in Mikenami, nam Iliada o mikenski kulturi, razen nekaterih zgodovinskih podatkov, ne more povedati prav ničesar. Vera Mikencev v posmrtno življenje nam jasno kaže, da ta družba živi in deluje še vedno na povsem mitični ravni. Mikene, kot vmesno obdobje med Kreto in Homerjem, bolj kot na te dve spominja po značilnostih na egiptovsko civilizacijo, in sicer v trdni hierarhični organiziranosti, v vlogi vladarja, ki v sebi združuje tako posvetno kot religiozno, in v veri v posmrtno življenje. Kakšno notranjo trdnost zagotavlja tovrstna družbena struktura, je lepo vidno v skoraj nepojmljivi dolžini trajanja egiptovske civilizacije. V obeh sistemih je ontološka raven dodatno okrepljena z vero v posmrtno življenje; to dejstvo pa nikakor ne pomeni, da se v prid tej veri človek odpoveduje svojemu tostranskemu

12) Vernant: Začetki, str. 21

13) Branko Gavella: Istorija umetnosti antičke Grčke, Beograd 1982, str. 74 (od tod citiramo - Gavella: Istorija umetnosti).

14) Gavella: Istorija umetnosti, str. 84.

15) Več o tem Vernant na str. 25 in naprej.

16) Gavella: Istorija umetnosti, str. 69

življenju, prej gre tu za nasprotno, vera v posmrtno življenje podaljšuje samo življenje, ga trga iz njegove partikularnosti in mu da univerzalni smisel. Vera v posmrtno življenje briše namreč ostro razliko med življenjem in smrtjo, ker vzpostavlja "re-ligo" med tukaj in tam in na ta način osvobodi človeka njegove trenutnosti in naključnosti ter ga pripelje v območje večne biti. V tem smislu pomeni re-ligija "eksemplarično rešitev vseh eksistencialnih kriz".¹⁷ Tako Mikenci kot Egipčani uporabljajo kot sredstvo za funkcioniranje te vere povsem praktično - mitološke postopke. Za mit je značilno, da ne ločuje med materijo in duhom, tako da je za nadaljno existenco pokojnika že dovolj zlata maska ali pa sarkofag, ki kot taka nista podvržena časovnim spremembam, in življenje se že nadaljuje.

Kljub notranji trdnosti tovrstnih sistemov pa tudi Mikenci niso bile varne pred zunanji sovražniki. Dorska invazija je uničila vso to celoto in za dolga stoletja pretrgala vezi Grčije z Vzhodom. S padcem mikenskega imperija se končuje neko obdobje, ki usodno zaznamuje grško in pozneje evropsko zgodovino. Sistem mikenskih palač se je zrušil v celoti in se ni nikdar več vrnil. "Ko je izginil anaks, ki je z vrlino več kot zgolj človeške moči združeval in urejal različne elemente kraljevine, so nastali novi problemi: kako se lahko iz spopada med rivalskimi skupinami, iz soočenja prerogativov in nasprotujočih si funkcij rodi red, kako se skupno življenje opre na dispartne elemente, ali - če povzamemo kar izrek orfikov - kako lahko na družbeni ravni iz moštva izide eno, iz enega pa moštvo?"¹⁸

V Mikenah bi filozofijo zaman iskali, toda potem ko se je kiklopsko zidovje, ki je varovalo mikensko akropolo, sesulo, ko je med ljudmi in bogovi nastala nepremostljiva razlika in se je za božansko osebnostjo kralja izgubila vsaka sled, potem se je zgodilo; nočna ptica je odprla svoje oči. Tisto, kar je preostalo, so bile vaške skupnosti in bojvniška aristokracija. "Iskanje ravnotežja, soglasja v nemirnih časih med tema dvema nasprotnima silama, ki ju je osvobodil razpad palačnega sistema in ki sta se občasno silovito spopadli, je rodilo moralno refleksijo in politične spekulacije, ki so opredelile prvotno obliko človeške "modrosti". Ta sophia se je pojavila na pragu sedmega stoletja".¹⁹

Pred dorsko invazijo ljudje zdaj bežijo na obale Male Azije. Opustošenje, ki ga je za seboj pustila robotost in neomikanost dorskih plemen, je pomenilo začetek grškega "srednjega veka". O tem času so izgubljena skoraj vsa pričevanja. Zdi se, da se ta čas še ni ovedel vseh posledic, ki ga je povzročilo uničenje velike kulture s strani barbarskih plemen. Bila je to tišina šoka.

Ko se življenje leta 800 (ko naj bi živel Homer) začel spet prebujati, je pozabljeno že skoraj vse, od starodavnih Miken je ostal samo še mit, življenje kaže zdaj povsem novo podobo, vsi živijo v lahkotni homerjevski naivnosti, nevedoč, kaj se je zgodilo. Naivnost je spremljava vsakega novega rojstva, toda otroku tega rojstva je bilo usojeno življenje brez matere.

Homerjev čas je čas radikalnega preobrata, če je v Mikenah ontološko pozicijo še vedno zasedala božanska figura kralja in je bila družba prek te konkretne figure v neposrednem stiku z ontološkim, potem je Homerjev čas tisti, ko se bistveno spremeni

17) Mircea Eliade: Sveto in profano v modernem svetu, Nova revija, str. 50-51, str. 907

18) Vernant: Začetki, str. 33.

19) Izjemni Vernantovi študiji gre zasluga, da je prvi opozoril, kako pomemben je bil za nastanek grške misli razpad mikenskega kraljestva (str.29).

vsebina ontološkega; ta zdaj ni več nekaj konkretnega in neposrednega, temveč postane nekaj abstraktnega in oddaljenega, stik družbe s celoto vidno slabi, zakaj edino, kar jo s to celoto veže je SPOMIN. Na psihološki ravni deluje izguba božje prezence hkrati osvobajajoče in zavezujoče. Osvobajajoče v toliko, kolikor ga božje oko neposredno več ne spremlja, zavezujoče pa, v kolikor mora zdaj ontološko praznino zapolniti. S tem trenutkom pa se je že neustavljivo začel proces, ki bo čez dve stoletji nujno pripeljal do nastanka filozofije. Ko neka družba ne more več črpati vrednot iz lastnega časa, ker je edini vir vrednosti izgubljen, si najde ontološko oporo v preteklosti, kjer je bil ta vir še živ. Naloga Homerjeve dobe je zdaj samo še v tem, kako urediti na videz neurejene podatke, ki jih je spomin ohranil. Začenja se obdobje sistematizacije grške mitologije, ki doseže svoj vrhunec s Hesiodom (okrog 700 pr. n.št.). Mitološki pogled na svet rešuje Homerjevo dobo pred propadom. Neka mitologija je možna samo, kolikor se naslanja na določen arhetipski dogodek, le-tega pa so stari Grki iskali na Kreti in v Mikenah. Za Kreto vemo, da je bila rojstno mesto Zeusa, sploh so pa Mikene nudile neizčrpen vir zgodb in zgodbic, ki doživijo svoj nedvomni vrhunec v grški tragediji. Osrednje vprašanje postane zdaj vprašanje mitologije in njenega nastanka.

Če je imela Homerjeva doba mitologijo za sredstvo pripoznavanja, kaj so potem imele Mikene, in ali je v Mikenah sploh mogoče govoriti o čem takem, kot je mitologija? Zelo prepričljivo na to vprašanje odgovarja Wilamowitz-Moellendorf, in sicer tako, da odstrani enačaj med religijo in mitologijo "... ob tem moramo ugotoviti, da leži okrog religije... gosti pajčolan mitologije, ki so ga stkali pesniki, potem ko so hkrati zahtevali nadaljnje oblikovanje religije in njeno trajnost..."²⁰

Glede na mitologijo je religija vedno prvotna, ker njen "re-ligo" na neposreden in živ način veže odnos med ontičnim in ontološkim, v trenutku pa, ko gre ta neposredni in živi odnos v izgubo, ostane samo še arhetip, prepuščen na milost in nemilost tistim, ki se čutijo poklicane, da ga času primerno preuredijo in tako sklenejo dobro kupčijo. Smisel grške mitologije je v tovrstnem oblikovanju in sistematiziranju fosilnih ostankov. V tem smislu je mitologija gotovo bližja filozofiji, kot religiji. Mitološko strukturirano družbo ohranja pri življenju samo še spomin, toda ta spomin je kolektivni spomin, kar je zelo pomembno za notranjo homogenost družbe. Naslednje vprašanje se glasi: od kod ta pisana politeistična igra homerskih bogov? Ali je politeizem živel že v mikenski dobi, ali pa je vezan na pomikensko obdobje? Strinjam se z Wilamowitz-Moellendorfom, da leži v ozadju grške religije monoteizem,²¹ toda kako je sploh prišlo do mnoštva Olimpijcev, to ostaja, priznava Wilamowitz-Moellendorf, nerazloženo.

Homer bogove obravnava zelo svobodno, igrivo, o kakšnem notranjem religioznem spoštovanju in strahu pred njimi tukaj ni več nobene sledi. Seveda pa ta homerjevska samozavest izvira iz neposrednega dejstva, da bog ni več živ. Takrat, ko postane ontološko predmet svobodnega obdelovanja človekove fantazije, ko človek ontološko na ta način ponotranji, mu postane popolnoma enakovreden, to pa je osnovni pogoj za svobodno igrivi odnos. Mislim, da je potrebno tukaj iskati vzroke homerjevske naivnosti, lahkotnosti in otroško radoživega oklepanja življenja. Zdaj ko ontološko nima več neposredne zveze z ontičnim, ostane življenje omejeno v svojih lastnih

20) Moellendorf: Der Glaube, str. 40.

21) Moellendorf: Der Glaube, str. 6

okvirjih, smrt postane nekaj nerazumljivega, celo groznega. S tem korakom je človek dokončno ločen od celote sveta, da bo sploh preživel, si bo to celoto moral ustvariti sam, kakor bo vedel in znal. Navidezna podobnost, ki veče homerjevsko radost nad življenjem s kretskega obdobjem, ne vzdrži primerjave, ker si vzroki diametralno nasprotujejo. Homerjevska radost je radost nekega usodnega spregleda; ne temelji na sedajnosti, temveč na spominu. Dejstvo, zakaj so Egipčani smatrali Grke za otroke, postane popolnoma razumljivo.

Eden od vzrokov homerjevske vedrine leži morda prav v politeizmu. Večje število bogov od človeka skoraj nujno zahteva opredelitev za ene in proti drugim. Človek ve, da, če bo sovražen enemu bogu, to nikakor še ne pomeni pretrganje stikov z Olimpom, zakaj tukaj so tudi drugi bogovi, ki mu lahko v svojih specifičnih značajih boljje ustrezajo. Ne da bi preveč tvegala, ima človek zdaj možnost, da je hkrati za boga in proti njemu. Težko je govoriti o tem, kakšna je bila konkretna vsebina religije starih Mikencev, toda iz vsega do sedaj ugotovljenega je mogoče sklepati, da to ni bil politeizem, zagotovo pa ne tak, kot ga pozna Homerjeva Iliada. Zelo verjetno je, da se je tovrstni politeizem razvil po padcu enotnega mikenskega univerzuma in prav zaradi njega. Seveda pa pri tem ne zanemarjamo tradicije, ki so jo s sabo prinesla dorska plemena, ta tradicija je sploh šele lahko zaživela in se mešala z značilnostmi mikenskega duha, ko so to kraljestvo uničili. V politeizmu, vsaj v njegovih začetkih še ni vrhovne avtoritete, tudi v Iliadi Zeus še ni brezpogojni vladar, čeprav je res, da se od tega trenutka naprej njegova vloga krepi.

Vse doslej povedano se v glavnem veče na razmerje med religijo in mitologijo, konkretnije rečeno, na posledice, ki jih s sabo prinaša prehod iz prvega v drugo. Iz drugega vidika pa moramo zdaj še nekaj časa ostati pri sistematiki mitologije, da bi tako zakoličili polje novega razmerja, in sicer med mitologijo in logosom, ki hkrati predstavlja zadnji člen v verigi religija - mitologija - logos.

Za mitologijo v nobenem primeru ne moremo reči, da je razvezala razmerje med ontičnim in ontološkim, je pa to razmerje v primerjavi z religijo²² rahlejšje v toliko, kolikor ontološko (ki je tudi tukaj vezano na sakralno) ni več neposredno prezentno; ontološko zdaj na ontično ne vpliva več iz sedanjosti, temveč ga nadzoruje iz preteklosti v obliki mitičnih²³ zgodb, v katere ljudstvo trdno veruje. Osnovni pogoj mitičnega verovanja pa je enotnost znaka in pomena, oziroma mita in jezika nasploh.²⁴

Na tej enotnosti počiva enotnost Ilijade. "Niti beseda niti ime ne označujeta in pomenita nekaj, temveč sta in delujeta."²⁵

Vprašati se, kaj je hotel povedati Homer v Iliadi, pomeni že apriori Homerju podtkati simbolizem. Homer je hotel povedati natanko to, kar je povedal. Iskanje pomenskih presežkov bi bil teror nad Homerjevo še vedno mitološko zavestjo. Predvsem Malinowski je lepo pokazal, da s simbolično razlago mita ne bi prišli daleč, ker mit za tiste, ki ga govorijo, izraža natanko to, kar je bilo izgovorjeno. Homerski svet je svet brez simbolike. Simbol namreč ne misli samega sebe, temveč nekaj drugega. on je znak, ki svoje razmerje in pomen išče v nečem drugem in to drugo zastopa. Znak

22) Ko govorim o religiji, mislim vedno na njen prvotni, etimološki pomen.

23) Ko govorim o mitologiji, mitološkem, mitičnem, mislim predvsem na homersko mitologijo in ne na mitologijo sploh.

24) Juenger: M.L.S., str. 869.

25) Ernst Kasirer: Filozofija simboličnih oblik - mitsko mišljenje, Novi Sad 1985, str. 51 (od tod citiramo - Kasirer: Mitsko mišljenje).

in simbol napotujeta na nekaj, kar je zunaj besede, in s tem odvzemata besedi njeno izvorno moč; beseda se uporablja neizvorno. V tem pogledu je zelo jasen Schelling: "Zakaj tisto, kar ni za samo sebe, temveč samo zaradi nečesa drugega, je tisto, kar pomeni." Značilnost vsakega ne- logičnega mišljenja je, da se trdno drži izvornosti besede. Konec koncev temelji celotna primitivna religija na moči znaka, slike in besede. "V Homerjevem videnju in gledanju z očmi je še nerazdvojeno tisto, kar je razdelila kasnejša doba".²⁶

Dejstvo, ki omogoča nerazlikovanje med znakom in pomenom, pa je vera. Če zdaj že nekoliko anticipiramo tisto, kar se bo dogajalo pozneje, vidimo, da je ta svet v dobršni meri črpal svoj optimizem ravno iz vere v enakost znaka in pomena. Toda ta mitološka enotnost je že enotnost zavesti, bolj rečeno, izključno zavesti, ki v ničemer več ne odgovarja ontični ravni - družba tega časa ni več enotna - obe ravni si stojita vsaka sebi. Zato je bila ta enotnost obsojena na kratko življenje. Hesiod je bil tisti, pri katerem se je to nasprotje izrazilo v čisti obliki, in sicer najbolj neposredno v Delih in dnevih.

Hesiod (okrog 700 pr. n. št.) živi še pred formiranjem razredne družbe, to je, v rodovski ureditvi. To je že obdobje, ki ne živi več v poveličevanju herojske preteklosti, temveč misli bolj na to, kako bi ublažilo vse tegobe vsakdanjega življenja. Te težave so občutili predvsem siromašni kmetje. Tudi sam Hesiod je izviral iz tovrstne sredine in je tako zelo dobro poznal in občutil vse težave in probleme malega grškega človeka. Dela in dnevi se neposredno nanašajo na to stanje in jih lahko imamo za prvo delo v zgodovini Evrope, v katerem povsem neprikrito rasteta zaskrbljenost in pesimizem. Omenili smo, da imamo pri Homerju že opraviti z nekoincidenco med ontološkim in ontičnim, čeprav ostane ta razlika nereflektirana ob navidez zadostujoči mitološki enotnosti. Pri Hesiodu pa ta razmik že z vso močjo udari na dan. In ravno kmet, ki dobesedno uteleša ontično, naenkrat občuti svojo izgubljenost, odrinjenost in nepomembnost. Zdaj, ko je izginila še vera v mitološko enotnost sveta, se je dokončno zrušil sistem, ki je še lahko zagotavljal človekovo varnost. Dela in dnevi niso samo poskus, kako te tragične premike zadovoljivo in preprosto pojasniti, temveč hkrati že daje povsem praktičnomoralna navodila, kako lajšati vsakodnevne bolečine. Hesiod razdeli zgodovino na pet obdobj: zlato dobo, srebrno dobo, medeninasto dobo, Četrto dobo, ki že pripada Zeusu, in železno dobo. Razvoj od zlate pa do železne dobe je primer negativnega stopnjevanja od absolutne sreče do obdobja, kjer vladata nesreča in žalost in je tema dvema le tu in tam pomešano kaj dobrega.²⁷

Zlata doba pripada Kronovi vladavini, kjer "/imeli/ vseh so dobrin na pretek. Rodovitna je zemlja dajala /sam od sebe jim mnogo plodov; zadovoljni in mirni/ sredi obilja dobrot opravljali svoja so dela".²⁸

To je doba, v kateri so bili ljudje bogovom še ljubi.²⁹

Hesiodova zlata doba je na povsem isti ravni kot židovski mit o rajju. V obeh primerih gre za stanje sožitja med bogovi in ljudmi, med ontološkim in ontičnim. O znakih, ki kažejo na to simbiozo med božjim in človeškim, govori Hesiod na zelo elementarni ravni, vendar pa to še ne pomeni, da zgreši bistvo: čovek je blizu bogu

26) Juenger: M.t.s., str. 869.

27) Hesiod: Poslovi i dani, Zagreb 1970, str. 22 (od tod citiramo - Hesiod: Poslovi).

28) Hesiod: Poslovi, str. 19

29) Ibid.

takrat, ko mu njegovo lastno neposredno življenje predstavlja vir najgloblje radosti in kjer je delo zanj zabava. Od tukaj naprej pa tja do železne dobe priča vedno globljemu prepadu med bogovi in ljudmi. Hesiod sam pravi, da mu je ljubša smrt kot življenje v železni dobi.³⁰

V tem času žalost in gorje ne mineta človeka niti ponoči, zakaj "bogovi bodo ljudem ubogim prizadejali hudo gorje".³¹

Zdaj, ko ontološko ni več spomin, ostane to mesto dokončno prazno. Hesiodova pesimistična železna doba je neposredni izraz tega. Pozornost se iz ontološkega docela preusmeri na ontično, le-to pa je potrebno zdaj rešiti v njegovi goli eksistenčnosti. V celotni zgodovini evropskega duha je to trenutek odločilnega preobrata. Človek začenja zdaj sam v svoji eksistenčni ogroženosti in obupu na zavestni ravni ustvarjati lastne konstrukcije, jim pripisovati ontološko digniteto in tako na minimalni ravni vzpostavljati življenjsko ravnovesje. Trenutek, ko ontološko postane predmet manipuliranja človekove zavesti, se enkrat za vselej začenja s Hesiodom. Dejstvo, da bo ta korak v prihodnosti neprimerno radikalneje izpeljan, v ničemer ne zmanjšuje Hesiodove krivde in zasluge. Poglejmo si zdaj na povsem konkretni ravni, v čem je ta Hesiodova usodna novost. Rečeno v dveh besedah: v zakonu pravice. "Tu je Zeusova hči, Pravica, devica /večno,/ slavna je in njo slavijo prebivalci olimpijskih /dvorov./ Če jo kdo užali, storeč krivico /podlo./ Se takoj vsede k očetu, sinu /Kronovemu,/ In obtoži tiste, ki delajo krivico. /Narod pa plača kazen za greh svojih vladarjev".³²

Pravico in krivico vzpostavi Hesiod najprej na božji ravni, vendar pa plačuje kazen človeški rod. Toda ta zakon je dal Zeus tudi ljudem. "Zemeljske zveri, ribe in krilate /ptice/ se požirajo med seboj, ker ne poznajo pravične sodbe, Toda ljudem je dal najboljšo pravico /od vseh,"³³ "Najboljši je tisti človek, ki zna/sam presoditi,/ ki se zaveda izhoda, in k cilju boljšemu /gre."/..." Ljudje in bogovi sovražijo tistega, ki ne /dela,"³⁴ "K bogastvu gresta častno ime in slava."³⁵

"Tisti, ki tujcu in domačinu enako /delita/ Pravico in ki nikoli ne prekoračijo prave /mere,/ Takšnim bo mesto v razcvetu in narodi cveteli bodo v /njem./ V miru jim zemlja hrani mladiče in /nikoli jim/ Daljnovidni Zeus ne bo prinesel mučne /vojne,"³⁶.

V marsičem že Homer deluje moralno, toda šele s Hesiodom postane morala tisto človekovo bistvo, ki ga razlikuje od živali, medtem ko Homer sploh še ne razlikuje med človeško in živalsko dušo, kar je popolnoma v skladu s mitološko zavestjo. Začetek formiranja človeka kot "svobodnega" subjekta se začenja s Hesiodom, pa ne samo zato, ker je to začetek človeka kot moralnega bitja, temveč tudi in predvsem kot samozavedajočega bitja, ki zna sam presoditi in ki na podlagi zavestnega premisleka stremi k "cilju boljšemu". Nič človeku vnaprej ne daje vrednosti, pridobiti si jo mora sam s svojim delom in rezultati svojega dela, slavo pa si bo priboril šele z bogastvom. Zdaj, ko je zveza z bogovi pretrgana, lahko samo še ontično dodeljuje človeku

30) Hesiod: Poslovi str. 22.

31) Ibid.

32) Hesiod: Poslovi, str. 26.

33) Hesiod: Poslovi, str. 27

34) Hesiod: Poslovi, str. 28.

35) Hesiod: Poslovi, str. 29.

36) Hesiod: Poslovi, str. 24.

vrednost. Človekovo delo in nakopičeno bogastvo tako na povsem ontični ravni zadobita ontološki pomeni. Celovitost religiozno-mitološke zavesti se s Hesiodom skrči na človeka in njegov odnos do predmeta njegovega dela. To se imenuje zdaj nova celovitost; vse vrednosti vzniknejo samo še v prostoru med tema dvema deloma. Žal poznamo tudi poskuse, ki so skušali utemeljiti vrednost človeka in zgodovine nasploh, ravno v tem najbolj prevratnem trenutku zgodovine človeškega duha. Še danes je zelo običajno stališče, ki v maniri vulgarnega materializma vidi opisane spremembe (ki jih ima, mimogrede povedano, za izjemno pozitivne) samo kot posledico družbeno-ekonomske osnove, ki se jim izkaže za poslednji sveti vir vseh sprememb. Kratkovidnost, ki vidi v težavnih socialnoekonomskih razmerah Hesiodove dobe poslednji vzrok sprememb v "nadgradnji", spregleda dejstvo, da je takšno stanje neposredno odvisno od razpada ontološko-ontičnega sistema, ki edini lahko vzdržuje univerzalno celovitost človeka. Osamosvojitev ontičnega s seboj namreč nujno prinese nove delitve (po razpadu Miken npr.: vaške skupnosti in bojvniško aristokracijo), te delitve so lahko edine vzrok novo nastali konkurenčnosti, neposredna posledica te pa je tudi pospešeni razvoj trgovine in vseh težav, ki jih ta prinaša s seboj. In če se sedaj te novonastale težave razglasijo za poslednjo "substanco", je to več kot samo kratkovidnost.

Hesiod trdno veruje, da bi vzpostavitev moralno-pravnega družbenega sistema omogočila nastanek družbe, ki bi bila po svojih zunanjih lastnostih zelo podobna izgubljeni zlati dobi. Dovolj bo, če ne prekoračimo "prave mere", in že bo naše "mesto v razcvetu", in v "miru jim bo zemlja hranila mladiče". V poudarjanju "prave mere" je Hesiod že Solonov predhodnik. Formula ontološke osmislitve znotraj meja ontičnega se glasi takole: delaj, bodi pošten in pravičen, ustvari si bogastvo, zakaj to ti bo prineslo slavo.

Če lahko Hesiodova Dela in dneve imenujemo nekakšno njegovo "Kritiko praktičnega uma", potem je Teogonija njegova "Kritika čistega uma". Tudi pri Teogoniji nas ne bodo toliko zanimala neposredne Hesiodove zasluge pri sistematizaciji grške mitologije, temveč predvsem filozofske konsekvence, ki jih sistematizacija prinaša s seboj. Povzemimo najprej zelo na kratko vsebino nastanka bogov. Najprej je nastal Kaos, za njim Gea (zemlja) širokih prsi in stalno mesto smrtnikov, pa mračni Tartar, kraljestvo mrtvih, in na koncu še Eros, najlepši med nesmrtnimi bogovi. iz Kaosa sta nastala črna noč in mrak, tema dneva pa sta se rodila svetloba in dan. V prvem božanskem porodu je Gea rodila Urana (nebo), Crea (gore) in Pontos (morje). Gei in Uranu so se rodili Titani (med katerimi je bil najpomembnejši Kron), Titanke, Kiklopi in Velikani, Kronu in Rei pa Hestija, Demetra, Hera, Had, Pozejdon in končno Zeus. Ker predpostavljam, da so značaji posameznih bogov, ki v Teogoniji nastopajo znani, teh ne bom posebej opisoval. V Teogoniji je zelo očiten razvoj od divjih in neobvladljivih naravnih strasti (podoba Krona, ki požira lastne otroke) k umirjeni in preudarni modrosti (Zeus). Boj med primordialnim, divjim, dionizičnim in razumskim, apoliničnim se nedvomno konča v prid slednjega. "Prehod iz naravne mehanike v umno tehniko, v ustvarjanje v znaku duha - to je kozmološki značaj Zeusove cre".³⁷

37) Albert Bazala: Mudrost Grčkov naroda u priči i pjesmi, v Hesiod: Poslovi i dani, str. 136.

Bazala meni, da je ideja umskega upravljanja sveta simbolizirana že v predstavi prve Zeusove žene Metide. Pomen njenega imena "meriti", "določati" kaže na to, da je Metida "hipostazirana umnost".³⁸

Predvsem pa je to očitno ob Ateni, boginji modrosti, ki se je rodila iz Zeusove glave. Zanimivo je tudi dejstvo, da v Hesiodovi mitološki genezi niso ohranjena prvotna razmerja v kontinuiteti različnih faz, potem ko so bile te že premagane. Nikoli namreč ni viden odnos do tega, kar je minilo; npr. : ko se govori o Kronu, z njegove pozicije odnos do Urana ni več prezenten, ko končno zavlada Zeus, Kronovo življenje zanj ne predstavlja več nobene referenčne točke, vsak živi v svoji popolni samozadostnosti; ko je neka faza premagana, je premagana dokončno. Ne samo da je vrnitev vanjo nemogoča, temveč izgine celo spomin nanjo. Hesiodova Teogonija nikakor ne spada - kot to še vedno marsikdo misli, npr. Bošnjak - v mitološki predal, temveč v tisto obdobje, ko je mitologija delno ohranjena samo še na vsebinski ravni, medtem ko je njena formalna raven že nedvoumen začetek logosa. Poskus enosmerne predstavitve razvoja od divjega - primordialnega k logosu nikakor ne more biti več delo mitološke zavesti. Pravzaprav je z mitološko zavestjo nezdržljiv že vsak poskus zapisa, kaj šele sistematizacije. Hesiodova Teogonija ni toliko mitologija, kolikor je to filozofija, ki jo je tisti čas dopuščal. Ne bi si upal soditi o tem, ali je v tem "evolucionističnem" navdušenju, ob katerem se trgajo vse vezi s preteklostjo in ontološkim, kakršnakoli povezava z opisanim razvojem, ki teče od Krete prek Miken in Homerja, do Hesioda. Tega ne izključujem. Za ves pogrški znanstveni napredek je značilen ta evolucionistično - teogonijski pogled naprej. Pogled naprej pa je vedno slep za tisto, kar je ostalo za njim, za tisto, v čemer temelji. Šele z Schellingom in Nietzschejem se odpira pogled k hkratnosti minulega in sedanjega ter k nenehnemu sprevačanju razmerja med dionizičnim in apoliničnim.

Dela in dnevi so pisani v senci tihe žalosti nad izgubljeno Kronovo zlato dobo in prvih poskusih človekovega lastnega iskanja rešitev za vzpostavitev nekakšne druge zlate dobe s pomočjo prava in morale. Ta krepitev logosa pa v Teogoniji že povsem prevlada. Še več, napihnjena samozavest, ki je neogibna sopotnica logosa, zdaj celo povzroči, da se prej opevana Kronova zlata doba izkaže samo še za neomikano divje besnenje narave, za katero je najbolje, če jo čimprej pozabimo. S trem korakom je Hesiod dokončno zapustil tla religije in mitologije. Zeus ni več bog, temveč simbol, ni več to, kar je on sam na sebi, temveč samo še znak, ki pomeni nekaj drugega, umnost. Homerjevska enotnost znaka in pomena, mita in jezika je zdaj razvezana, s tem pa so pripravljeni že vsi pogoji za začetek znanosti. Ob pogojih, ki pripravljajo bodočnost, naj samo še mimogrede dodam tisto, kar je splošno znano, Hesiodov poskus sistematizacije in prikaz nastanka iz skupnega počela.

II.

Vernant je urbani okvir, ki določa mentalni prostor za novo duhovno obzorje po padcu mikenskih palač, umestil v razmerje med akropolo in agoro. "... v akropoli, ki je odslej posvečena mestnim bogovom, skupnost slej ko prej projicira na raven svetega samo mesto - enako kakor se na profani ravni uteleša v prostranosti agore"³⁹.

38) Bazala: Mudrost Grčkog naroda, str. 137.

39) Vernant: Začetki, str. 35.

Ta distinkcija je odločilna za razumevanje mentalnega prostora antične Grčije, čeprav Vernant vseh možnosti, ki jih to razlikovanje nudi, žal ne izkoristi. Dejali smo že, da se grški tempelj, ki predstavlja bivališče boga v funkciji mestnega zaščitnika, razvije iz mikenskega megarona. Središče megarona predstavlja ognjišče-žrtvenik, točko zlitja profanega in svetega, ki mu na strukturno - vsebinski ravni idealno ustreza funkcija anaksa, kateremu je pripisana tako ontična, kot ontološka digniteta. Na ta način mikenska akropola nikakor ni nekaj simboličnega, temveč povsem realna entiteta, kjer je ontološko navzoče v konkretni podobi kralja. S padcem mikenskega kraljestva pa naslednja funkcija akropole ni v domovanju mestnih bogov, temveč pade pred tem še v posest plemiškim gospodom, ki od tam vladajo nezadovoljnim kmetom v okolici. "Plemiči so bili večinoma potomci dorskih osvajalcev",⁴⁰ ki so uničili staro kraljestvo. Kmetje so jih sovražili iz več razlogov. Plemiški gospod ni imel samo najrodovitnejše zemlje, temveč si je tudi popolnoma podredil sodišče; ljudstvo ni smelo soodločati o ničemer. Plemič ni bil avtoriteta, ki bi bila sposobna zasesti mesto ontološkega, kralja pa tudi ni bilo več. Ontološka funkcija plemiča je samo še simbolična, kolikor jo pač zaznamuje značaj akropole, na kateri domuje, dejansko pa gre tukaj že za povsem ontično profanost desakralizirane svetosti. Barbar, ki se je polastil mesta svetega, tega položaja dolgo ne more ohraniti. S pomočjo nekaterih nezadovoljnih plemičev, hopliti rušijo aristokratske vlade drugo za drugo. Zdaj zavladajo njihovi voditelji - tirani. Neka elementarna poštenost tiranovega početja pa je v tem, da sprevidi neujemanje med lastno vsebino in vsebino akropole; bivanje na akropoli se za razliko od plemičev odpove. Šele zdaj pride do tega, da mesto akropole zasede mestno božanstvo, ki se naseli v arhitektonsko razvitem megaronu - templju. Obdobju perverzности plemičev, ki so ontološko zreducirali na raven lastnega pridobitništva, sledi čas vnovične skrbi za sveto, ki se neposredno kaže v dejstvu, da akropola ostane nenaseljena, stare lesene templje pa zdaj zamenjujejo z novimi kamnitimi. Toda razlika z Mikenami je vendarle očitna. Ta vnovična skrb za sveto ni toliko izraz eksistenčne potrebe, zadovoljitev katere bi sploh omogočala preživetje družbe, kakor neka specifična skrb folklornega značaja, ki jo je občutil Grk do svoje preteklosti. V porajajoči se demokraciji polisa vznikne potreba po razčiščevanju z lastno preteklostjo. Centralno vlogo v tej zgodovini je imel nedvomno razpad ontološkega; po vsem, kar se je z njim dogajalo in kar je od njega sploh ostalo, od Grka 6. stoletja ne moremo pričakovati nobenega čudeža, vse kar lahko naredi, je, da od ostankov odstrani vse sprhnele dele, dobljeno pa očisti in spolira ter postavi v za to posebej pripravljeno imenitno in bleščečo arhitekturo, v njegovo prvotno okolje - na akropolo. Toda ta skrbno negovani ostanek spominja zdaj na muzejsko spravljeni fosil, ki naj bi v svojem prvotnem okolju opozarjal na to, da je tam nekoč živel. Tako folklorizirano in balzamirano ontološko nima več nobenega neposrednega vpliva na dogajanje v polisu, to je zdaj povsem odvisno od fenomena, ki se imenuje agora. Ugaslega ontološkega vulkana se zdaj loti umetnost, ki je z njegovo ugasnitvijo takorekoč zahtevana, in skuša v trajnosti svojih form ovekovečiti zven, ki je za vedno izgubljen. Celotna grška umetnost 6. in 5. stoletja se nam kaže kot brezupen poskus ujeti harmonijo izginulega ravnovesja v trdno obliko besede in marmorja. Vzrok, zakaj grška umetnost še vedno velja za nepreseženi klasični ideal, leži ravno v tem njenem osnovnem karakterju; vsi ostali "klasicizmi", ki so se pozneje v evropski umetnosti še

40) Zgodovina: Ljubljana 1968, str. 40.

pojavnjali (z delno izjemo specifičnosti renesanse), lahko od grške klasike prevzamejo samo še formo, njena vsebina pa je že od zdavnaj neujemljiva. S stališča današnjega časa se na podlagi izjemne arhitekture templjev, ki z akropole kraljujejo pod njim ležečemu mestu, funkcija akropole, ki "projicira na raven svetega samo mesto", zdi skoraj samoumevna, če pa upoštevamo že skoraj povsem folklorni značaj akropole, potem se zdi distinkcija, ki postavi akropolo na raven svetega, agori pa pripiše profani značaj, preveč posplošena. Tako akropoli, kot agori namreč ni mogoče brez preostanka pripisati pomen svetega ali profanega. Ta distinkcija bi bila možna tam, kjer sveto ni zgolj fosilna utrdlina, temveč živi vrelc; kakor hitro pa sveto ni več samo sveto, tudi profano ne more biti več zgolj profano. Za Grčijo od 6. stoletja naprej ta distinkcija ne vzdrži več, zakaj tisto, kar polis drži skupaj, ni več akropola, temveč agora. Agora se prej kaže kot neke vrste transformator, ki skuša s čim boljšim izkoristkom, v začetku povsem profanim funkcijam polisa, pripisati značaj svetega. Vernant poudarja, da je sleherna uradniška služba imela sakralen značaj.⁴¹

Mesto, kjer se lahko na videz dispartni deli družbe, nastali po razpadu vrhovne ontološke avtoritete, zedinijo, je agora. Tukaj nikomur več ni pripisana vnaprejšnja avtoriteta, to si mora priboriti vsak sam na podlagi argumenta. Pisava zdaj ni več privilegij posameznih pisarjev, temveč skupna posest. S tem, ko se resnica izroči zapisu, je predočena vsej državi. "S tem so priznali, da je praviloma dostopna vsem, sprejeli so, da je tako, kot politično razpravljanje, podvržena rabsodbi vseh, in sicer z upanjem, da jo bodo naposled vsi priznali in sprejeli".⁴²

Videli smo, da je prišlo do usodnega razmika med znakom in pomenom, označevalcem in označencem že pri Hesiodu, z vso radikalnostjo pa se ta razlika zaostri prav na agori. Sakralni značaj, ki ga po vrsti dobivajo vse pomembnejše javne strukture, predvsem pa vrhovna avtoriteta razum, ni nekaj, kar bi tem ravnem pripadalo po njihovi vsebini, ni nekaj, s čimer bi bila te ravni eno neločeno, temveč je le zunanji plašč, ki opravlja zgolj formalno funkcijo od pomena razlikovanega znaka; te ravni zdaj ne kažejo nase, temveč na nekaj drugega, na to, kar niso one same, namreč na splošno veljavnost in nesprenemljivost svojega značaja. To igro znakov in pomenov pa omogoči šele razum. Čeprav se zdi nemogoče, pa je rojstvo razuma kot analitične in kritične instance možno tako prostorsko kot časovno umestiti in sicer v Hesiodova Dela in dneve. Hesiod je namreč prvi (glede na ohranjene vire), ki povsem nedvoumno zapiše: "Najboljši je tisti človek, ki zna/sam presoditi,/ ki se zaveda izhoda, in k cilju boljšemu /gre./" Vrednost človeka torej že popolnoma določa njegov samozavedajoči razum, ki tehta možnosti med različnimi rešitvami. Hesiod ne pozna več svete avtoritete, pred katero bi se upognil, temveč je pred njim na povsem enakovredni ravni razloženo vse, razum pa zdaj povsem svobodno tehta razmerja. Ob tem moramo poudariti, da nikakor ne mislimo, da religiozno- mitološki svet ni poznal razuma. Poskusimo zdaj opredeliti razliko med razumom iz dobe ontološke avtoritete in razumom iz dobe ontične avtoritete. "Mit se nikoli ne bi mogel razviti v dosleden pogled na svet, če bi nastal iz izključno primitivnih mitskih predstav, ali iz doživljanja sanj, iz vere o duši ali iz kateregakoli drugega praznoverja. Pot do takega pogleda na svet je bil dan tam, kjer določeni pojem, neka določena misel predhodi svetu kot urejeni celoti."⁴³

41) Vernant: Začetki, str. 41.

42) Vernant: Začetki, str. 39.

43) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 30.

Ta mitični pojem sveta ni pojem v današnjem pomenu besede, temveč prej neka intuitivna abstrahirana predstava o celoti stvarstva. Osnovna razlika pa je v tem: Klasični pojem razuma je omogočen, bolje rečeno zahtevan potem, ko je že izvršena delitev med označevalcem in označencem, znakom in pomenom, kot nek posredni element, ki zdaj na podlagi argumenta razsoja med posameznimi momenti razbitega sveta in glede na trenutne koristi razsoja v prid enemu ali drugemu, medtem ko funkcija razuma v religioznomitološki dobi nikakor ni teoretična, temveč predvsem praktična, je nadaljevanje eksistence z drugimi sredstvi. Seveda ne mislimo povsem naivno trditi, da religiozno-mitološki svet ne pozna prav nobene razlike; tudi tukaj imamo tiste, ki gospodujejo, in tiste, ki delajo, tudi tukaj obstaja razlika med ontološkim in ontičnim, toda če parafraziramo Dumezila, za družbo je eno, če razliko med ontološkim in ontičnim samo živi, in povsem nekaj drugega, če pride to razliko v jasno zavesti in naredi iz nje intelektuano strukturo, miselni kalup. Ali še natančneje rečeno: razlike dejansko sploh tako dolgo ni, dokler se je ne zavemo. Ravno sprevid dejstva, da razlika sploh obstaja, razliko dejansko tudi vzpostavi. Samo religija in mitologija živita v tem nereflektiranem dualizmu, ki funkcionira povsem praktično, kolikor pa deluje skozi prakso, v bistvu sploh ni več dualističen. V trenutku, ko se vzpostavi zavest o razliki, to se pa zgodi takrat, ko ontološko bistveno izgubi svoj pomen pri oblikovanju praktičnega življenja, vznikne razum kot izrazito kritični in analitični moment, s tem pa dobimo k osnovnima dvema elementoma zraven še tretjega; začetek metafizike postane neizogiben. Svet religije in mita je enoten svet in to zato, ker vanj verjame, pri tem pa sploh ni pomembno, da je ta svet tudi dejansko dualističen. "To nerazlikovanje vseh tistih različnih stopenj objektivacije, med katerimi dela razliko empirično mišljenje in kritični razum, moramo vedno imeti pred očmi, če hočemo razumeti vsebino mitične zavesti."⁴⁴

Vedno, ko govorimo o razumu, nam preti velika nevarnost, da nam ta pojem otrdi v substanco, v neko trdno določeno eksistirajočo entiteto, ki ji lahko mimogrede začrtamo meje, in tako pokažemo na njeno pravo vsebino. Dejansko pa razum ni nič drugega kot sistem bolj ali manj kompliciranih miselnih postopkov, s katerim človek rešuje tako materialne, kot duhovne razmere, v katerih živi. Stopnja zahtevnosti miselnih postopkov je popolnoma odvisna od stopnje zahtevnosti življenjskih problemov, s katerimi se človek srečuje. Čim bolj je družba enotna in enostavna, tem elementarnejši so miselni postopki, in obratno, čim bolj se družba trga iz prvotne enotnosti, čim večji obseg dobi družbeno razslojevanje, tem bolj so družbene razmere, v katerih človek živi, težavne in tem bolj zaleteni so miselni postopki, s katerimi se zdaj išče znošno življenjsko ravnovesje. Povsem v duhu materializma lahko trdimo, da je stopnja zahtevnosti miselnih postopkov sorazmerna težavnosti družbenih razmer. Opevanje "nastanka" razuma oziroma logosa v stari Grčiji ni nič drugega kot izjemno naivna predstava, ki vidi v razumu neko realno entiteto, plod človekovega odkritja v določenih družbenih razmerah, ki človeški razvoj avtomatično dvigne za nekaj stopnic višje na stopnišču človeške zgodovine. Toda razum ni nič drugega, pravilno ugotavlja Nietzsche, kot sredstvo za preživetje, in če moramo zdaj v preživetje vložiti neprimer- no več sredstev kot prej, potem to nikakor ni razlog za optimizem, temveč dosti prej za pesimizem. Naivnost, ki v razumu vidi subjekt napredka in ga kot takega kuje v nebesa, je v zamenjavi vzroka in posledice; razum, kot tipična akcidenca, se obravnava

44) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 44.

kot substanca. Zdaj se vidijo samo še neposredne koristi, ki jih razvitejši miselni postopki prinašajo s seboj, ne vidijo pa se več tla, iz katerih so ti postopki vzniknili kot potreba. Mesto, kjer se status razuma kot substance razvije v vseh razsežnostih, predstavlja agora.

Polis, kot novo nastali univerzum razlik, lahko obstaja samo skozi agoro kot mestom, kjer državljani kot politični subjekti argumentirano primerjajo in razsojajo med različnimi pogledi na reševanje skupnih problemov. Beseda postane politično orodje par excellence, vsa vprašanja splošnega interesa so podvržena govorniški spretnosti, tako da se "logos... sprva zave sebe, svojih pravil, svoje učinkovitosti prek svoje politične funkcije".⁴⁵

"Grški razum se ni oblikoval toliko v človeškem občevanju s stvarmi, kakor v odnosih med samimi ljudmi."⁴⁶

Dejstvo, da se razum razvija na politični ravni, ne kaže na nič drugega, kot na njegovo ontično - profano raven. Razum se nikakor ne more razvijati na podlagi občevanja s stvarmi, v razmerju do sveta in njegove celovitosti, ker takrat, ko so ta razmerja še živela, razum kot sredstvo praktično bi bil potreben, takrat pa, ko se ta ontološko zasnovana makrorazmerja podrejo in se prenesejo na mikro zasnovana ontična razmerja znotraj družbe, družbe, ki kot homogena celota ne vzpostavlja več nobenega odnosa do tega, kar je zunaj nje, temveč vsa zanjo bistvena razmerja ponotranji, posameznim vozliščem, ki so popolnoma ontičnega značaja pa pridene zaradi uspešnejšega funkcioniranja družbe ontološki status, takrat razum šele nastaja in se razvija med ljudmi, ki so nosilci reševanja zapletenih družbenih razmerij.

Aristotel opiše nastanek modrosti takole: " ... iznašli so zakone in vse vezi, ki združujejo dele mestne države, in dali tej iznajdbi ime modrost; in te modrosti je bilo deležnih Sedmero modrih, ki so iznašli prav vrline, ki so lastne državljanu."⁴⁷

Sedem modrih živi v času velikih socialno-ekonomskih sprememb. Naturalna menjava odstopi mesto denarju, razvoj obrtništvu in razširitev tržišča so razbijali rodovno-patriarhalne odnose.

Denar postaja mogočno sredstvo za doseganje vseh položajev in časti. Denar je postal bog, ki je popolnoma spremenil rodovsko družbo. Na eni strani podjetniki in trgovci, ki prekomerno bogatijo, na drugi strani tisti, ki zaradi velikih dolgov padajo v suženjstvo. Vse to se dogaja sredi povsem dezontologizirane družbe, prazno mesto ontološkega druga za drugo zasedajo povsem ontične entitete, včasih po več hkrati, dokler se na tem mestu dokončno ne utrdi najmogočnejša med njimi - denar. In sredi tega stanja se zdaj rodi modrost. Ključni misli za razumevanje ne samo tega časa, temveč tudi modrosti same, izrečeta prvaka v tej "plejadi modrih", Solon in Hilon: " ... nikogar ne kaže imeti za srečnega pred njegovo smrtjo", in "Kdor je mrtev, je blažen". Pravzaprav smo začeli z vprašanjem "kaj se je zgodilo", potem ko smo primerjali vedrost in radostno oklepanje življenja Homerjeve dobe s Solonovo in Hilonovo mislijo. Indirektno ves potek razprave odgovarja na to vprašanje, zato si zdaj oglejmo značaj in pomen obeh misli, katerih vsebina je očitno povsem identična. Po vsem, kar se je zgodilo z ontološkim in kar se je dogajalo z akropolo in agoro, predstavljata navedeni misli prvo zavestno protireakcijo splošnemu desakraliziranemu značaju te

45) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 37.

46) Vernant: Začetki, str. 99.

47) Vernant: Začetki, str. 51.

dobe, ki se je povsem zaprla v notranjost zidovja polisa. Družba, ki je organizirana v samozadostnosti ontičnega, ne more človeku ponuditi nobene trajne vrednosti več, želja po smrti pa ni samo obupan izraz nemoči, temveč tudi in predvsem reflektirano prizadevanje po ontološkem; če je življenje v svojih okvirih postalo brez vrednosti, jo je treba poiskati onstran njega, v smrti. Ta prva filozofska iskra, s katero se je ta čudežni fenomen zdaj nedvoumno začel, nikakor ni homogenizirana s celoto družbe, ni izraz njenih stremeljenj in idealov, temveč je njeno popolno nasprotje. Takšna reakcija na splošno družbeno stanje pa ni bila omejena samo na Solona in Hilona, zasledimo jih tudi v novonastalih mitičnih zgodbah; za primer navajam zgodbo o Kleobisu in Bitonu. Kleobis in Biton sta bila brata. Nekega dne ju je mati prosila, da bi ji pomagala priti v tempelj. Ker je bila hudo bolna, doma pa tudi niso imeli več konj, ju je prosila, da bi ona dva vpregla voz. Kleobis in Biton sta to tudi storila in odpeljala mater v tempelj. Ko so prispeli, sta sina počakala pred templjem, medtem ko je mati v njem molila. Ker je bila presrečna zaradi ustrežljivosti in dobrote svojih sinov, je prosila boginjo, da bi ju poplačala z najvišjo nagrado. Boginja ji je to obljubo tudi izpolnila, ko pa je mati pozneje prišla iz svetišča, je zagledala Kleobisa in Bitona, kako sta mrtva ležala pred vozom.

Vendar pa je bil Solon preveč pragmatičen mislec, da bi družbo, ki je bila potrebna takojšnjih sprememb, reševal s takšno ekstremno teoretično pozicijo. Ta theo-retična-ontološka misel pa seveda že po svojem značaju ni namenjena konkretnemu reševanju ontične ladje, ki je tonila vedno globlje, temveč je prvi, enostaven pogled sove Minerve, ki je zdaj enkrat za vselej začela s svojimi preletavanji nad razdejanimi kraji. Solonov pragmatični značaj mu je nadel sloves poleg Perikleja - največjega grškega zakonodajca. Predvsem njemu gre zasluga, da je pripeljal grško družbo v stanje zakonitosti in prava, ki sta ključna za funkcioniranje polisa. Polis sam na sebi seveda še ne bi mogel homogenizirati razpadajoče družbe, ki ji v postreligioznem času manjka ontološko vozlišče, okrog katerega bi se lahko organiziralo skupno življenje. To lahko stori samo beseda, ki se ji od zunaj pripiše posebni vzvišeni položaj glede na celoto in se jo tako postavi na ontološko raven. Različni, dostikrat nasprotujoči deli družbe, ki so le-to doslej razkrajali, se zdaj združujejo v solonovski kompromisni poziciji srednje mere, ki je najbolj očitno izražena v njegovi misli: "Ničesar preveč!" Solonova reakcija na družbena dogajanja se torej izrazi na dveh ravneh: filozofski in politični, toda spričo izjemno resnega družbenega položaja, ki zahteva takojšnje ukrepanje, politična raven, po zakonu nujnosti, potisne filozofsko pozicijo v docela podrejeni položaj. Ali natančneje rečeno: filozofije kot take v tem času še ni bilo, in tega, česar ni, se ne da potisniti v podrejenost; prej gre tukaj za nek izjemno globok intuitivni uvid, ki v nekaj besedah opiše mizerno stanje družbe glede na celoto sveta, vendar pa te ne more spremeniti. V trenutku pa, ko zakonitost in pravo družbeno vrenje umirita, filozofska refleksija dokončno dvigne svojo glavo.

Zdaj, ko med ljudmi ni prav nobene enakosti več, se ta znotraj polisa določi z zakonom, fantomska figura sodnika pa skrbi, da se le-ti dosledno izvajajo. Toda ta apolitična reakcija na krizne čase, ki se vrši znotraj meja polisa - države in ki hkrati to umetno strukturo mikrouniverzuma tudi ustvari, je samo ena izmed možnih reakcij, ki so se v tem času pojavile, toda hkrati edina, ki je ta čas tudi preživela. Istočasno, morda celo nekoliko prej, pa ponuja odgovor na krizo religiozno vrenje. Razodetje

misterijev je težilo k temu, da bi človeka preobrazilo od znotraj, ga vzdignilo v višje stanje, naredilo iz njega enkratno bitje, skoraj boga.⁴⁸

Seveda je to značilno tudi za etično - filozofsko dimenzijo sedmerice modrih, vendar pa ta, kot smo videli, ostaja v podrejenem položaju glede na politične ukrepe, ki so edini prinesli prve pozitivne premike v razreševanju krize. Tisto, kar gibanja religioznih sekt odlikuje pred sočasnimi dogajanjmi v polisih, je, da sprevidijo, da novonastale družbene težave niso substanca, temveč akcidenca in da potemtakem ne kaže odpravljati vsesplošne krize z drugačno prerazporeditvijo moči v njenih posledicah (dogajanje okoli fenomena polis). temveč je treba seči k pravim vzrokom, ki pa nikakor niso ekonomske narave. Skratka, gibanje sekt sprevidi, da leži glavni vzrok v razpadlem religiozno-mitološkem sistemu.⁴⁹

Najbolj razširjeno in vplivno je bilo čaščenje kulta boga Dioniza. To v Trakiji nastalo sekto naj bi osnoval Orfej. Ne bomo se spuščali v to, ali je vsebina tega kulta docela grškega nastanka ali je bila prinešena od drugod. Dionizove osnovne poteze je sicer mogoče že prepoznati v Homerjevi dobi, čeprav njegov dejanski pomen takrat še ne pride do izraza. Kot naravno božanstvo predstavlja Dioniz silno ustvarjalno moč vegetativnega življenja. K njegovim dejavnostim spada predvsem negovanje vinske trte. V nasprotju z umirjeno harmonijo Apolona, ki se docela uveljavi v polisih, predstavlja Dioniz neko prvinsko orgiastično divjanje v opoju in ekstazi, ko človek popolnoma opusti ontično raven bivanja in se spusti v neznano, temno ontološko globino temelja. V tem smislu se nam Dionizov kult izkaže za religiozno hrepenenje po že s Hesiodom izgubljeni Kronovi zlati dobi. Pri Hesiodu smo videli, da predstavlja distinkcija med Kronom in Zeusom razliko med prvotnim, divjim, naravnim občutenjem sveta in zavestnim, reflektiranim, umskim odnosom, pri čemer je seveda umski odnos že posredovan in v toliko že odmik od prvotne enosti. Dionizični človek čuti, da predstavlja apolinično umsko reakcijo na izgubljenost celote, zato vzpostavlja prvotno enost prek telesa in ne uma, prek gonov, strasti, čutov in orgiastičnega divjanja. Zlato dobo je zato mogoče doseči samo tako, da se obnašamo in živimo, kot da smo že v njej, z eno besedo - dionizično. Zakaj ravno telo - čut je tisto, ki ne zmore razlikovanja; za razliko od misli, ki je razločevalni princip par excellence. Poleg tega so orfiki verjeli v reinkarnacijo in posmrtno življenje in so tako tudi na ta način presegali meje ontičnega. Gibanje orfikov ni nič drugega, kot poskus vzpostavitve tistih struktur, katerih razpad v preteklosti je imel za posledico vsesplošno desakralizacijo. Toda ker to gibanje ni bilo splošno družbeno gibanje, temveč le njen drobni segment, ker je bilo to le gibanje posameznikov, ki so okrog sebe zbirali svoje privrženke, se je zato izkazalo za individualno reševanje krize obupanih posameznikov, ki so povrh vsega delovali zunaj ožjih družbenih okvirov. Ravno v dejstvu, da so sekte ignorirale konkretne družbene probleme, leži vzrok, zakaj niso mogle bistveno vplivati na reševanje krize. Toda, če bi po drugi strani to vendarle skušale storiti, bi v trenutku izgubile svoj ontološki položaj. Razvoj je bil v tem trenutku že tako daleč, da bi ponovna vzpostavitev nekdanjih struktur zahtevala takojšnje izginotje prav vsega, kar je posredno ali neposredno povezano s fenomenom polis. To pa je bilo seveda več kot nemogoče. Ukrepi politične narave, ki ontičnemu pripisujejo

48) Vernant: Začetki, str. 43.

49) Odvečno je poudarjati, da pri gibanju sekt ne gre za reflektirano reakcijo, temveč za povsem spontano, podzavestno.

ontološki pomen, so "uspeli" ravno zato, ker so v ontičnem ostali in ga hkrati utrdili s prerazporeditvijo moči in novim podeljevanjem vrednot. S tem seveda bistva problemov niso rešili, naredili so jih samo bolj znosne, hkrati pa so jim s podeljevanjem ontološke dignitete nadeli videz večnega in nujnega. Družba je tako lahko začela funkcionirati, dejansko pa je bilo to samo nadaljevanje agonije z drugimi sredstvi.

Tudi če ne bi bilo nobenih virov o nastanku tragedije, bi bilo še vedno dovolj jasno, da mesto njenega rojstva nikakor ni moglo biti polis. Prevod besede tragedija nam pove, da gre za pesmi, ki so jih peli kozli. Pri tem je šlo najbrž za obrede, v katerih so častili Dioniza preoblečeni v živalske kože (največkrat kozlovske). Ravno psihološka funkcija, ki so jih opravile živalske kože, v katere so bili oblečeni posamezni udeleženci obreda, je bila odločilnega pomena za ekstatičnost uprizorjenega obreda. Kot ugotavlja Nietzsche v Rojstvu tragedije, kozel ni samo zasedel mesto boga, temveč je bil sam bog. Sčasoma naj bi se iz obreda razvila igra, v kateri naj bi prvotno nastopal samoo zbor. Toda šele takrat, ko je Tespis dodal zboru prvega igralca, lahko začnemo govoriti o fenomenu tragedije. "Grška tragedija se je rodila iz prasloja mitsko - religiozne zavesti in se ni nikoli povsem oddvojila od te svoje prave življenjske osnove."⁵⁰

To kar je odločilno za značaj tragedije, je moment tragične izolacije individua, ki prek te izolacije postaja etično - moralni subjekt. Tragični subjekt je dvignjen iz sfere objektivnega dogajanja sveta in ravno ta razlika med njima je vzrok junakovega trpljenja. Bistvo tragedije kot umetniškega fenomena ni v tem, da bi si ponovno prizadevala vpeti junaka v prvotno enotno strukturo, temveč v tem, da ravno pokaže, da to ni več mogoče, da si vsako prizadevanje, ki skuša delovati s pozicijo božjega, izkaže za iluzijo in se nujno konča tragično (Antigona, Odisej). Toda paradoksalna funkcija tragedije kot umetniške tvorbe je, da hkrati kaže, kako je ta razcep dokončen, obenem pa s tem ko se igra z razliko med bogom in človekom, na zavestni ravni gledalca ustvarja človekov odnos do boga. Šele zdaj, ko se človek zaveda razlike med bogom in seboj, se zaveda tudi svoje enosti z njim. Dokler je človek tako kot kozel enak bogu, ne ve niti za boga niti zase. Toda takrat, ko mu postane prezentna razlika, takrat sprevidi, da je obenem del božjega, hkrati pa na nek paradoksalen način od tega ločen (Prometej). To dejstvo razloži tisti specifični gledalčev občutek ob končani predstavi, ko se hkrati počuti olajšano in očiščeno, obenem pa ta dva občutka spremlja neka neizrekljiva tesnoba. Ta paradoksalno ločevalno - združevalna funkcija tragedije je hkrati značilnost vse grške klasične umetnosti. Tragedija se nam tako izkaže kot tista specifična človekova dejavnost, katere nastanka ni mogoče vpisati v strukturo polisa, temveč kot izrecno zoperstavitev temu fenomenu. Grška klasična tragedija nikoli ni govorila o dogajanjih v zvezi s polisom, temveč je le tako ali drugače prekrajala mitološke vzorce. V toliko se nam tragedija, in v končni fazi vsa klasična grška umetnost izkaže kot nadaljevanje religiozno - mitološkega z drugimi sredstvi in v drugačnih razmerah. Sčasoma se ta fenomen institucionalizira v pojav, ki ga še zdaj imenujemo kultura; od misterijev, ki niso imeli možnosti za preživetje, je apolinični svet polisa odluščil jedro in ga kot izjemno koristnega za preživetje vzel za svojega.

(se nadaljuje)

⁵⁰) Kasirer: Mitsko mišljenje, str. 190.

LITERATURA

- 1.) Aristotel: Metafizika, Zagreb 1985
- 2.) Bošnjak Branko; Grčka filozofija, Zagreb 1982
- 3.) Cazeneuve Jean; Sociologija obreda, Ljubljana 1986
- 4.) Diels Hermann; Predsokratovci, Zagreb 1983
- 5.) Dumézil Georges; Tridelna ideologija Indoevropecev, Ljubljana 1987
- 6.) Gaveta Branko; Istorija umetnosti antičke Grčke, Beograd 1982
- 7.) Gomperz Theodor; Griechische Denker, Leipzig 1922
- 8.) Hegel G.W.F.; Istorija filozofije, I, Beograd 1983
- 9.) Hesiod; Poslovi i dani, Zagreb 1970
- 10.) Hildebrandt Kurt; Frühe Griechische Denker, Bonn 1968
- 11.) Laertije D.; Životi i mišljenja instaknutih filozofa, Beograd 1985
- 12.) Meletinski E.M.; Poetika mita, Beograd.
- 13.) Mit tradicija savremenost, Delo, Beograd
- 14.) Otto Walter F.; Dionysos, Frankfurt am Main, 1980
- 15.) Sovre Anton, Predsokratiki, Ljubljana 1988
- 16.) Ueberweg Friedrich; Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin 1920
- 17.) Vernant Jean - Pierre; Začetki grške misli, Ljubljana 1986
- 18.) Vidal - Noquet Pierre; Črni lovec, Ljubljana 1985
- 19.) Vorländer Karl; Zgodovina filozofije, Ljubljana 1977
- 20.) Zeller Eduard; Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1919
- 21.) Zgodovina, Ljubljana 1968
- 22.) Wilamowitz-Moellendorf von Ulrich; Der Glaube der Hellenen, Bonn 1973.