

Začetki Helenizma

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

I.

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

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

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

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

II.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III.

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

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

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

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

IV.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V.

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

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

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

VI.

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

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

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

VII.

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

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

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

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

VIII.

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

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

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

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

IX.

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

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

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

Splošna teorija žrtvovanja in usmeritev v grški θυσία

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

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

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

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

Louis Gernet

Prevod: Lenca Bogovič

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

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

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

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

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