

Med sodobnostjo in antiko: strukture etike, ritualizem in identiteta

Mar je dojemanje samega sebe enako v vseh družbah in časih?

V pogovoru s kolegi se nam je nekajkrat zastavilo vprašanje o razlikah med sodobnimi in antičnimi kulturami. Kakšna je psihologija posameznika v antiki? Ali se njegova notranjost razlikuje od notranjosti sodobnega človeka? Ker gre za obsežen problem, kateremu bi bilo vredno posvetiti temeljito študijo ali serijo predavanj, kot so napravili na primer raziskovalci Centre Louis Gernet v Parizu v študijskem letu 1998/1999, bom na tem mestu izbrala nekaj temeljnih problemov, ki kažejo na odstopanja v dojemanju samega sebe med antičnim človekom in našim sodobnikom. Predvsem bom pokazala na razlike v morali in v religiji, ki sta odločilni pri oblikovanju identitete v antiki.

Vprašanje je potrebno zastaviti še bolj na široko, da bi razkrili drugačnost antičnega človeka. V čem se mišljenje Rimljana ali Grka razlikuje od mišljenja sodobnega zahodnoevropskega človeka? Skeptiki pravijo, da imamo na voljo izredno malo informacij, iz katerih bi lahko neizpodbitno dokazali, da ljudje v antiki svet in sebe drugače dojemajo kot dandanes.

Preden bom začrtala pot raziskovanja, naj opozorim, da so izrazi antični človek, ljudje v antiki ter Grki in Rimljani izredno nedoločeni. Institucije posameznih grških mestnih držav se razlikujejo, kultura starega Rima ni povsem identična tistim v provincah. Semantični sistemi rimske kulture se razlikujejo znotraj daljšega časovnega obdobja na istem geografskem področju. Zaradi velikodušnosti pri

¹ Cf. Vernant 1985, str. 9–16; Vernant 1989, str. 211–232; Vernant 1996, str. 163–182.

² O interakciji med religijo, moralo in oblikovanjem človekove notranjosti skozi evropsko zgodovino cf. Taylor 1989.

podeljevanju rimskega državljanstva srečamo npr. italske, grške, armenske "Rimljane", ki ohranjajo tradicije in kulturo provinc, iz katerih so prišli v Rim. V tem prispevku se ne bom posvečala raznolikosti in večplastnosti različnih kulturnih sistemov v Rimu in v rimskem imperiju, ampak bom primerjala značilnosti antičnih civilizacij, predvsem rimske, s sodobnimi družbami. Največ literarnih virov imamo na voljo iz razdobja od 1. stol. pr. Kr. do 2. stol. po Kr., zato se razprava nanaša na ta časovni okvir.

Metodološko načelo raziskovanja identitete v antiki in sodobnosti prevzamam po delu Jeana-Pierra Vernanta. Iz človekovega delovanja in reakcij je moč razbrati, kakšna je njegova psihologija, kako dojema samega sebe in svoje mesto v skupnosti.¹ Prvo težavo zagovornikov nespremenljivosti človeške psihologije vidim v tem, da že med sodobnimi družbami naletimo na izredno velike razlike v obnašanju. Poglejmo si vsakdanji primer: vožnjo z avtomobilom. Čeprav si domišljamo, da je naš slog šofiranja individualen, lahko iz načina vožnje razberemo, kako voznik dojema sebe glede na skupnost. Na Norveškem (in v drugih skandinavskih deželah) se vozniki in voznice natanko držijo vseh prometnih predpisov, nasprotno pa v Sloveniji razumejo svoje prekrške, ki jih prometnikova roka ni zabeležila in ustrezno oglobila, kot znak osebnega napredovanja. Drugače kot v družbi, ki ceni pravico drugih do varne vožnje, naš nagli voznik rad postavi svojo željo po hitri vožnji nad vse potrebe drugih udeležencev prometa, včasih tudi višje od pravice do življenja.

Morda lahko razliko v načinu vožnje razložimo z religiozno moralo, ki vpliva na oblikovanje moralnih norm tudi za tiste, ki sami niso verni.² V luteranski Norveški tradicionalna vera ne pozna kesanja in odpustka po grehu, zato vzgoja in normativno obnašanje poudarjata, da je treba vnaprej preprečiti, da ne zagrešimo napačnih dejanj in grehov. Če Islandec spi je kozarec vina, se ne bo usedel za volan, ker se zaveda nevarnosti kombinacije alkohola in vožnje z avtom. Odgovornost do drugih narekuje izredno previdnost, ki se v deželah, ki poznajo versko tradicijo kesanja in odpustka po grehu, zdi pretirana. V naši deželi sta šofiranje pod vplivom alkohola ali prekoračitev hitrosti moralno veliko manj vprašljiva. Ali tudi odgovornost do življenja drugega spada v predalček brezbriznosti tistega, ki ve, da mu bo odpuščeno?

V Maroku (in v drugih arabskih deželah) je bog Alah tisti, ki odloča, kdo bo preživel vožnjo ali ne. Zato se voznikom ne zdi pomembno, da bi pazljivo sledili dogajanju na cesti. Dober avto je odlično zagotovilo, da ne bo prišlo do nesreče ali da izid ne bo smrten. Vsak vozi po svoji volji, prometnih predpisov nihče ne spoštuje. Takšno ravnanje je moč razložiti s tem, da vozniki upoštevajo drugačna pravila igre. Ker menijo, da slog vožnje ne vpliva na Alahove odločitve, ali bodo po cesti pridreli do svojega cilja, vozniki ne razmišljajo o varni vožnji.

Razlike v reagiranju na cesti so med vozniki izredno velike, navezujejo se na tradicionalni odnos do prometnih predpisov, do drugih udeležencev prometa, do vloge posameznika v skupnosti in do boga. Religija in morala odsevata kozmologijo, določata mesto človeka v družbi in vesolju, njegovo polje delovanja in stopnjo človekovega vpliva na dogodke v prometu. Univerzalnih reakcij na stop znak ni; vse so pogojene s kulturo in vladajočo etiko, kakor sta se preoblikovali skozi zgodovino. Zakaj potem zagovorniki psihološke nespremenljivosti trdijo, da so človekovi odzivi dandanes prav takšni kot v antiki? Najprej bi se morali odločiti, katerim načinom ravnanja ustreza Rimljanovo. Ali odseva veliko osebno odgovornost do drugih, kar razberemo iz skandinavskega sloga vožnje? Ali je brezbrizen do drugega in skrajno individualističen, kot smo vajeni v deželah, ki poznajo pijane voznike in nevarno vožnjo? Ali fatalistično zaupa v usodo, ki jo je bog določil vnaprej, in se prepusti naključju, ne da bi dosti vplival na potek dogodkov?

Bralca ne nameravam pustiti v suspenzu. Značilno za obnašanje na rimski cesti je naslednje pravilo. Če se srečata nosilnici dveh rimskih gospodov, se mora vkraj umakniti tisti, ki ima nižji družbeni položaj. Priučeni odzivi na cesti se v starem Rimu ne ravna po desnem pravilu, ampak glede na položaj na družbeni lestvici. Hierarhični sistem prisoja družinskemu glavarju (*pater familias*) moč (*potestas*) in avtoriteto nad sinovi in njihovimi družinami. Primat glavarja družine pride do izraza v vsakem dejanju: sam pri domači mizi prvi spregovori, sinovi se priglasijo k besedi v vrstnem redu, ustreznem mestu, ki ga zasedajo v družinski hierarhiji. *Pater familias* sam upravlja z družinskim premoženjem, tudi s tistim delom, ki so ga pridobili sinovi. Vendar se na javnem prostoru mora umakniti svojemu sinu, če ta opravlja državno službo. Z avtomatično gesto umika hierarhično višji osebi Rimljan izkaže spoštovanje državnemu uradniku in funkciji, ki jo opravlja. Uvodno razmišljanje naj zaključim z ugotovitvijo, da je iz delovanja in reakcij človeka moč razbrati, kako dojema sam sebe, in kje vidi svoje mesto v skupnosti.

Različni odgovori na vprašanje

Implicitni "da"

V antičnih študijih je na vprašanje o identičnosti ali razliki v psihologiji antičnega in sodobnega človeka moč razbrati tri različne odgovore. Velik del klasičnih filologov in zgodovinarjev bere 2000 let stara besedila tako, kot da jih je napisal sodoben avtor. Številni raziskovalci osebno podoživljajo mnenja in misli antičnih pesnikov, dramatikov in zgodovinarjev, se z njimi identificirajo ali se od njih ogorčeno distancirajo. Dejanja in besede literarnih likov in zgodovinskih oseb obravnavajo z merili, ki so veljavna v naši kulturi. Sprašujejo se na primer, ali nam je neka literarna oseba

³ Cf. Durand 1979, str. 134.

⁴ Cf. Veyne 1992.

simpatična, in kakšen je njen psihološki razvoj. Seveda je primerno, da se prevajalec antičnih besedil vživi v avtorjevo kožo, kolikor je le mogoče. Vendar podoživljanje literarnih likov po tihem predpostavljaja, da naj bi bilo izkustvo antičnega človeka strukturirano tako kot naše. Na videz nedolžno prepričanje, da je duševnost večno ista in nespremenljiva, skriva v sebi napačen podton: človek naj bi bil v vseh prostorih in družbah takšen, kot ga poznamo iz svojega vsakdanjega življenja. Na tej predpostavki temelji upravičenost presojanja antičnih družb glede na vrednote lastne družbe, ne da bi se zavedali, da obstajajo drugačni etični sistemi, ki jih poznamo iz antropoloških študij.

Nepripravljenost za raziskovanje alternativnih sistemov vrednot in simbolnih pomenov onemogoča spoznavanje antičnih institucij, ki se razlikujejo od sodobnih. Jean-Louis Durand označuje takšno odklanjanje za etnocentrizem, ki je ena izmed največjih epistemoloških preprek pri raziskovanju antike.³ Ureditev, ki jih raziskovalec ne priznava ali ne pozna, ne more razbrati iz antičnih virov, ker preprosto ne pričakuje, da bi se lahko npr. odnos med vernikom in bogom v starem Rimu razlikoval od današnjih vzorcev vedénja.

Avtorji pri izključno literarni obravnavi besedil ne postavijo družbenega konteksta umetniških stvaritev na osrednje mesto svojega razmišljanja, ampak ga v razpravi le enkrat omenijo in hitro pozabijo. Antično liriko, tragedijo in komedijo merijo s sodobnimi literarnimi merili, ne da bi še enkrat samkrat pomislili na njihovo rabo, vpeto v vsakdanje življenje. Antična poetika predpisuje pesniku predvsem, da izvrstno obvlada obrtniško plat pesnjenja, izpoveduje obče človeške izkušnje v prvi osebi in uporablja ustrezne pesniške vzorce. Merjenje antičnih umetnin v skladu z romantičnimi merili o pesnjenju, ki predpostavljajo avtentično iskreno izpovedovanje resničnih doživetij, je anahronistično.⁴ Pisci izključno literarno-teoretskih študij se niti ne zavedajo, da na antiko projicirajo vrednote iz svojega vsakdana, in s tem pozabljajo na zgodovino, ki so prehodila literarna merila.

Izrecni “da”

Druga skupina raziskovalcev si je za razliko od prve zavestno zastavila vprašanje, ali sta dojemanje sveta v antiki in psihologija antičnega človeka enaka današnjemu. Odgovor je odločni “da”. Izražanje človeških reakcij na zunanje dražljaje razumejo kot genetsko pogojeno in v temelju enako v vseh kulturah. Eden vidnih predstavnikov etološke smeri je Walter Burkert, zdaj že upokojeni klasični filolog in religiolog univerze v Zürichu. Napisal je vrsto knjig, v katerih dokazuje kontinuiteto simbolnega obnašanja človeka ter istovetnost religiozних obredov in mitov v različnih kulturah antike. Burkertov razlagalni model, ki razodeva bistvo, pomen in namen vsakega obreda, temelji na antropoloških raziskavah o vedénju živali. Po njegovem mnenju ima bogastvo

antičnih mitov, ajiologij in obredov svoje referente v obnašanju živali, predvsem opičnjakov.

Vzemimo pod drobnogled Burkertovo razlago antičnih libacij, obreda odlivanja tekočine iz ritualne posode. Ko se Walter Burkert sprašuje po pomenu antičnih parentalij, poseže po *ad hoc* vzporednici z živalskim obnašanjem. Darovanje tekočine bogovom družinskih prednikov poveže s pasjim uriniranjem. Pomen in namen antičnih parentalij je po njegovem moč razložiti s pasjim označevanjem teritorija.⁵

Če to razlago vzamemo resno, se pokažejo težave. Ali ljudje v antiki in sodobnosti odtakajo vsebino mehurja zato, da bi označili svoje ozemlje? Ali v filmu *Beli maček, črna mačka* Emirja Kusturice osebe odlijejo nekaj kapljic žganja preden sami pijejo zato, da bi po pasje označili svoj prostor? Mar ni v ospredju te ritualne kretnje misel na mrtve? Walter Burkert nasilno poenostavlja kompleksno simbolno prakso žrtvovanja na obnašanje najzvestejšega človekovega prijatelja, katerega vsakdanje življenje določajo pretežno potrebe biološke narave.

Antropološke raziskave razlagajo libacije in parentalije v okviru pomenov, ki jih imajo za Grke in Rimljane.⁶ Družine pitno darujejo na grobovih svojih prednikov sol, kruh, mleko, kri ali olje.⁷ Avguštin na primer pohvali pobožnost in vzdržnost svoje matere Monike, ki pri opravljanju tega poganskega obreda ne pije vina, ampak le ustnice pomoči v vino.⁸ Pri parentalijah torej praznovalci pojedjo kos kruha, namočenega v vino, preden daritev položijo na grob. Kličejo duhove umrlih pokojnikov in vzpostavijo neke vrste komunikacijo z njihovimi bogovi mani (*di Manes*). V *Eneidi* Ana za hip zagleda sestro Didono, kateri daruje parentalije (dišeča mazila, solze in koder las).⁹ Solze ali kri žrtvene živali posvetijo pogrebni oltar.¹⁰ Iz antičnih virov ni moč razbrati, da bi praznovalci parentalije razumeli kot pasje označevanje teritorija, saj poudarjajo predvsem ritualistično komunikacijo z mrtvimi.

Filogenetsko poudarjanje kontinuitete obnašanja in simbolnih dimenzij vse od predegejskih kultur do judovskih svetih spisov in grško-rimske antike napravi odličen vtis o Burkertovi načitanosti. Vendar težava leži v dejstvu, da Burkertov genetično-materialistični pristop predpostavlja večno nespremenljivost sveta, v katerem so vzorci vedênja genetsko pogojeni. Mnenje o vrojenih značilnostih človeka, ki naj bi prišle do izraza v reprezentacijah in simbolnem delovanju, ne ponudi odgovora na vprašanje, zakaj se miti in religiozni rituali razlikujejo že med tako majhnimi skupnostmi, kot so posamezne grške mestne države. Prav tako ne omogoči razumevanja zgodovinskih sprememb in znanstvenih revolucij, saj genetska pogojenost obnašanja pomeni tudi nespremenljivost mišljenja. Iskanje pomenov antičnih ritualov s pomočjo vzorcev živalskega obnašanja zaobide dejstvo, da imajo obredi določen pomen, ki je za praznovalce implicitno razviden pri opravljanju obredov, kar bom obravnavala v predzadnjem poglavju.

⁵ Cf. Burkert 1979, str. 42–3.

⁶ Cf. Vernant 1979, str. 63–71; Scheid 1984; Scheid 1993; Šterbenc 2000a, poglavje Parentalia.

⁷ Cf. Vergilij, Eneida, 3, 303–305; Vergilij, Eneida, 5, 42–103; Ovidij, Fasti, 3, 560–564; Metamorfoze, 13, 423–428

⁸ Cf. Avguštin, Izpovedi, 6, 2, 2.

⁹ Cf. Ovidij, Fasti, 3, 560–564.

¹⁰ Cf. Vernant 1974, str. 121–140.

¹¹ Cf. Vernant 1985.

¹² Gernetov življenjepis povzema Riccardo di Donato, cf. Gernet 1983, str. 403–420.

¹³ Cf. Vernant 1967.

¹⁴ Glede konceptov dogodkovne in nedogodkovne zgodovine cf. Veyne 1978, zlasti str. 123–191.

Odločni “ne”

Tretja skupina raziskovalcev, ki zanika identičnost konstrukcije posameznikove notranjosti v antiki in sodobnosti, je v manjšini. Sem spadajo sodelavci Centre Louis Gernet, Centra za primerjalno raziskovanje antičnih družb v Parizu. Jean-Pierre Vernant je oblikoval vodilo antropološke šole antičnih študij, namreč da psihologija antičnega človeka ni enaka današnji zahodnoevropski. Knjigo *Mit in mišljenje pri Grkih* je podnaslovlil *Študije o zgodovinski psihologiji*, kar opozarja na zgodovinsko dimenzijo človekove notranjosti in psiholoških funkcij.¹¹ V knjigi so zbrana programska besedila, ki poudarjajo razlike med antiko in sodobnostjo glede na dojetje mitologije, spomina, časa, organizacije prostora, podob, pojmov dela in osebe ter razlike med mitom in logosom.

Vernantov učitelj Louis Gernet je doživel priznanje in sprejem svojih idej o antropologiji stare Grčije v francoskih akademskih krogih šele 31 let po zagovoru doktorata. Do tedaj je predaval na univerzi v Alžiru, takorekoč v intelektualnem izgnanstvu, saj njegovih raziskav o grškem pravu, zgodovinski psihologiji in antropologiji Grkov nihče ni jemal resno.¹² Nepripravljenost francoskih akademikov, da bi upoštevali Gernetove ideje, verjetno izvira iz dejstva, da je pometal z intuitivnimi pogledi na ravnanje starih Grkov in jih nadomestil s poznavanjem družbenih struktur.

Sodelavci Centra, poimenovanega po Louisu Gernetu, razvijajo inovativne pristope, ki pri raziskovanju oddaljenih kultur ne dajejo prednosti intuiciji, ampak antropološki metodologiji. V Franciji je antropologija antike prodrla celo v sezname obvezne literature za pripravo “konkurza”, izpitov za izbor srednješolskih profesorjev. Lanskoletni in letošnji preizkus za bodoče profesorje zgodovine je na seznamu knjig za pripravo na izpit “Vojne v stari Grčiji” predvideval tudi knjigo, ki jo je uredil J.-P. Vernant.¹³ Toda pri predavanjih so profesorji študentom izrecno povedali, da poznavanje te snovi ne vpliva bistveno na končni rezultat izpita. Problematicizacija vprašanj, kaj za stare Grke pomeni vojna, kako se se bojujejo in katere simbolne dimenzije so s tem povezane, torej velja za manj pomembno znanje. Nemetodološko preučevanje antike, ki se omejuje na naštevane in opisovanje zgodovinskih “dejev”, je v deželi, v kateri deluje največje število antropologov antike in Evropi, še vedno izrednega pomena.

V raziskovalnem centru Louis Gernet raziskujejo v smeri proti tokovom tradicionalno ustaljenega zgodovinopisja. Za razliko od drugih usmeritev antičnih študijev obravnavajo rituale, mite, literarne in likovne umetnine znotraj kulturnega konteksta družbe, v kateri so nastali. Ne izogibajo se študiju vsakdanjega življenja v antičnih družbah in preučujejo običaje in navade, katerim se tako imenovana dogodkovna zgodovina izogiba.¹⁴ Takšna strukturna zgodovina razlaga institucije, običaje, strukture mišljenja in obnašanja, ki so stalnice v določeni kulturi, in se v teku stoletij počasi spreminjajo.

Antični zgodovinarji (in naši sodobniki, ki jih nekritično posnemajo) se tem problemom redko izrecno posvečajo, saj so zanje del vsakdana, za katerega si težko predstavljajo, da se razlikuje od navad izpred sto let.

Antropologi raziskujejo proizvode grške in rimske kulture z namenom, da bi spoznali miselni svet antičnega človeka. Velik poudarek namenjajo grškemu in rimskemu pojmovanju politike, religije, države, dela, prostora in časa. Izmed naštetih konceptov naj na tem mestu opozorim na drugačnost političnega delovanja in religije v primerjavi z današnjimi pojmovanji, saj bosta v nadaljni argumentaciji igrala pomembno vlogo. Polje političnega je v antiki začrtano zelo na široko. Nikakor se ne omejuje na volitve, oblikovanje in izvajanje oblasti ter vojaške premike, kot daje vtis tradicionalistična zgodovina. Politično delovanje v mestni državi namreč obsega tudi prirejanje gostij, sodelovanje pri javnih pojedinah, pogrebih in drugih obredih, sklepanje porok in drugih načinov zaveznitva, krvno maščevanje in obdarovanje. Politično je prostor interakcije, kjer so načini izražanja identitete in družbene pripadnosti tesno povezani z različnimi oblikami izvajanja oblasti v družbi.¹⁵ Glede na značilno rimsko pojmovanje religije velja omeniti, da antične religije niso kopija krščanskega verovanja s pomnoženim številom bogov. Gre za ritualistične načine komuniciranja s panteonom natančno definiranih božanskih moči. Pojmovanji političnega in religije potrjujeta, da antropološke primerjave sodobnih institucij z antičnimi odkrivajo razlike, kontraste in drugačnost.

Obveza daru

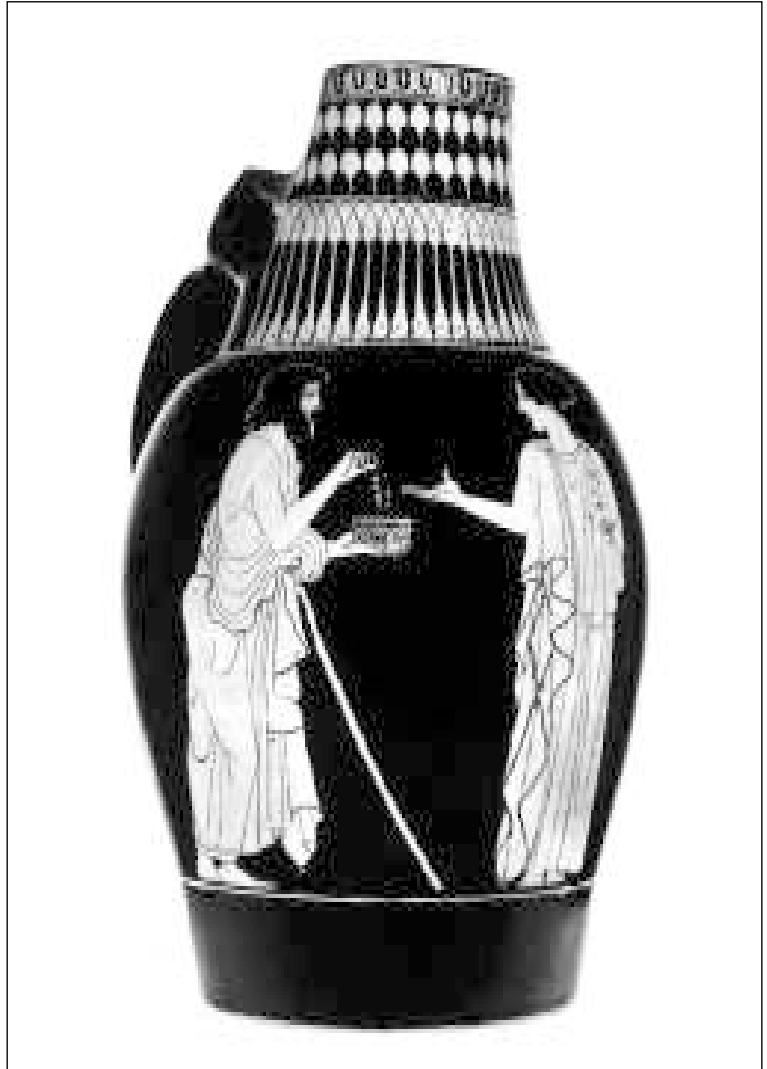
Poglejmo si, kako Louis Gernet, utemeljitelj zgodovinske antropologije v študijih stare Grčije, razlaga mit o Erifilini ogrlici. To je predzgodba *Sedmerice proti Tebam*, upodobljena na številnih grških vazah (glej sliko).¹⁶ Apolodor pripoveduje, da pohlepna Erifila sprejme od Polinejka prelepo ogrlico v dar. V zameno prepriča svojega moža Amfiaraja, da proti svoji volji skupaj s Polinejkom povede vojsko proti Tebam. Amfiaraj je videc, zato vnaprej ve, da se bo pohod slabo končal. Preden odrine na pot, naroči sinu, naj ga maščuje in ubije mater, ki ga je pripravila do bojevanja.¹⁷ Vendar Louis Gernet opozarja, da Grki kmalu ne razumejo več arhaičnega mišljenja, značilnega za zgodbo. Apolodorjev vstavek, da je Amfiaraj nekoč prisegel, naj soproga Erifila razsodi, ko se bo ponovno sprl z njenim bratom Adrastom, je torej dodatek, ki ga v najstarejših različicah mita ni zaslediti. S stališča psihologije sodobnega človeka je ta podrobnost prepričljiva, saj si zlahka predstavljamo, kako soproga iz pohlepa ali koristoljublja prisili moža v dejanje, ki bi se mu raje izognil. Toda Gernet poudarja, da takšna razlaga ni verjetna. Le kako bi lahko soproga prepričala moža,

¹⁵ Cf. De Polignac 1997, str. 39.

¹⁶ *Ojnohoje iz Louwra, inv. št. G 442, Polinejk na levi strani jemlje ogrlico iz šatulje, Erifila z desno roko sprejema ogrlico.*

¹⁷ Cf. Apolodor, Knjižnica, 3, 6, 1–2.

¹⁸ Obvezo povračila daru, značilno za tradicionalne družbe, je prvi formuliral Marcel Mauss v Eseju o daru, cf. Mauss 1996, str. 9–157, prva objava v *Année Sociologique* 1923–24/1.



da gre v vojno, za katero je sam kot prerok vedel, da bo zanj pogubna?

Louis Gernet razlaga Erifilin poseg v vojne priprave s pomočjo obveznosti povračila daru. Arhaične norme predpisujejo, da je darilo treba povrniti s povračilnim darom, ki presega vrednost prvega. S tem ko je Erifila sprejela od Polinejka dragoceno ogrlico, je svojega moža postavila pod moralno prisilo do povrnitve usluge v obliki bojevanja. Če Amfiaraj te obveze ne bi izpolnil, bi bila soprogina jeza povsem postranska. Prisila, ki deluje na Amfiaraja, je družbene narave. Če darila ne bi povrnil, bi postal v očeh skupnosti ničvrednež, ki je pretrgal verigo menjave darov. Tako bi “izgubil obraz”, se pravi spoštovanje in priznanje svojega statusa v očeh skupnosti.¹⁸

Amifaraj torej ni svobodna oseba, ki se po svoji vesti in volji odloča za delovanje, ampak se mora podrediti arhaični obvezi vračanja daru. Ta značilnost moralne ekonomije je povsem nasprotna današnjemu idealu moralnega vedenja, ki poudarja idejo o svobodnem odločanju. V času helenizma, ko Apolodor povzema zgodbo o Erifilini ogrlici, si napačno razlagajo Amfiarajevo odločitev. Apolodorjev, še bolj pa naš sodobnik, samega sebe ne razumeta kot odvisnega od mnenja skupnosti, zato bi raje umrla, kot "izgubila obraz".

Francoske klasične filologe in zgodovinarje antike je motila neke vrste nepravovernost ali "nečistost" v Gernetovem metodološkem pristopu. Avtor je grško mitologijo razlagal s pomočjo socioloških teorij, medtem ko je literarno-filološka metoda pri študiju antike veljala kot edino primerna. Vendar je odklanjanje socioloških ugotovitev na področju raziskovanja Grkov in Rimljanov nenavadno, saj je obveza vrniti darilo s proti-darilom ureditev, ki nam tudi dandanes ni tuja. Izkušnje iz druge kulture nam pomagajo, da jasneje vidimo značilnosti naše lastne. V času bivanja pri neki družini v Pirgosu na Peloponezu sem opazila, da so v hišo pogosto prihajali obiskovalci. Eden je prišel z vrečo fig, drugi z vrečo hrušk, neka gospa se je oglasila s pecivom. Obiskovalci niso odhajali praznih rok, eno izmed običajnih povračilnih daril je bil sveži kruh. Menjava dobrin torej, ki je država ne more obdavčiti, saj poteka po družinskih in prijateljskih zvezah. Tudi na podeželju neprestano menjavajo usluge in pridelke. Kdor je pobiral krompir pri sosedu, dobi v zahvalo za izkazano pomoč vrečo krompirja ali kaj drugega. Gradnja hiše na kmetih ne pomeni, da je treba plačati delovno silo, če le kdo izmed družinskih članov ali prijateljev obvlada potrebne veščine. Tudi v mestih smo priča menjavi darov: nepotizem in klientelizem sta kar tradicionalni obliki menjave daru v obliki uslug. Vstop v menjalno verigo pomeni, da Jože res pomaga do boljše službe, vendar bo treba misliti na to, da njegova hčerka nujno potrebuje pomoč pri vpisu na fakulteto. Simbolne dimenzije menjave darov imajo v našem vsakdanu drugačne implikacije kot v antičnih družbah, kar je odvisno tudi od posebnosti samih daril ali uslug, ki krožijo med posamezniki. Dragocen način "obdarovanja" v sodobnem svetu je izmenjava informacij, saj v množici različnih medijev sami le stežka sledimo vsem sporočilom, ki nas zanimajo.

Kršitve menjalnih dogovorov jasno pokažejo na razlike v moralni ekonomiji v antičnih in sodobnih družbah. Vsako darilo na daljši rok pričakuje povrnitev, čeprav to dejstvo ni izrecno izraženo.¹⁹ Kdor dandanes izkoristi usluge drugih in jih ne povrne, ne "izgubi obraza" kot v antiki. Naš sodobnik le pretrga verigo menjave uslug in praviloma ne more več računati na to, da mu bo tisti, kateremu je odrekel pomoč, v prihodnje ponovno pomagal. Takšne "individualizirane" posledice prevare so mogoče v družbi, v kateri ljudje niso odvisni od pomoči skupnosti, na primer družine in sosedov, ampak predvsem od zaposlitve ali druge oblike financiranja. Drugače je v

¹⁹ Cf. Wagner-Hasel 1999, str. 55, ki povzema Annete B. Weiner.

²⁰ Cf. Douglas 1982, str. 12–14, avtorici dolgujem navdih pri pisanju tega odstavka.

²¹ Cf. Gernet 1983, str. 265.

²² Veyne 1976 vsestransko obravnava evergetizem v Rimu.

družbah z močnimi mehanizmi kohezije skupnosti, kakršne so antične. Kdor ne izpolni obveznosti ali ne povrne daru, izgubi zaupanje in podporo *celotne* skupnosti, kar v skrajnih primerih privede do izobčenja in smrti.²⁰ Posamezniki v sodobni družbi niso več obvezani k slepi lojalnosti do skupnosti in ritualističnem izpolnjevanju svojih obveznosti do skupine v strahu, da bi izgubili “obraz” in s tem podporo skupine, neobhodno potrebno za preživetje. Kohezija takšne skupnosti je bolj ohlapna, posameznik se lahko svobodno odloča, ali bo pomagal drugim. Morala, ki temelji na strahu pred povračilnimi udarci skupnosti, se umakne ponotranjeni etiki, včasih z božjo instanco kaznovanja.

Ugotovitev, da se etika menjave darov spreminja glede na mehanizme družbene kohezije, postavi pod vprašanje Gernetovo trditev, da je arhaična moralna obveza povrnitve daru Grkom tuja v Homerjevem času.²¹ Avtor se opira na Homerjev posmeh Trojancu Glavku, saj je dobil od Diomeda v dar bojno opremo, dosti manj vredno od tiste, ki jo je Grku sam podaril. Louis Gernet meni, da pesnik opisuje starodavno praktiko izmenjave daril med gostinskimi prijatelji, ki jo Grki v času nastanka mestnih držav več ne razumejo. Morda bi bilo bolj pravilno poudariti, da tedaj menjava darov dobi nove razsežnosti, drugačne od arhaičnih. Podvržena je spremenjenim družbenim statusom državljana, ki so jih za seboj potegnile norme življenja v mestni državi, saj obdarovanje v skupnosti “enakih” sledi novim, drugačnim pravilom.

Izmenjavo uslug in daril srečujemo v zgodovinskih virih za grške dežele in Rim, zato ni moč trditi, da je arhaična etika obveze daru izginila, ampak da je v različnih družbenozgodovinskih okoliščinah drugače formulirana. Zato tudi ni moč govoriti v Atenah ali Rimu o potlaču, ampak o kulturnih ustreznih institucijah, na primer o evergetizmu, obdarovanju sodržavljanov v obliki prirejanja javnih poedin in iger, gradnje stavb in drugih izrazov darežljivosti posameznikov do skupnosti.²² Struktura obnašanja v skladu z moralno obvezo obdarovanja in njene simbolne implikacije se torej spreminjajo skozi stoletja. Sprememba v ravnanju zagotovo izraža spremembo v pojmovanju svojega odnosa do drugih in dojemanja svojega mesta v skupnosti. V naslednjem poglavju o praktikah, komplementarnih obdarovanju, bom pokazala, kako se konotacije posameznikovih dejanj v antiki razlikujejo od sodobnih in kako izražajo ter potrjujejo njegovo mesto v skupnosti.

Krvno maščevanje

Najprej si poglejmo značilnosti maščevanja v grški kulturi, saj imamo na voljo kar nekaj antropoloških analiz. Jesper Svenbro je opozoril na prelom iz predpravnega v pravno mišljenje mestne države v *Odiseji*. Pri analiziranju homerskih maščevalcev sledi Louisu Gernetu, ki vidi v sistemu maščevanja v arhaični Grčiji podobna

pravila kot pri menjavi darov.²³ Umor ali drugače prizadejana žalitev zahteva proti-dejanje, "proti-darilo", neke vrste kompenzacijo, se pravi proti-umor člana družine, ki je sprožila verigo nasilja.

Jean-Pierre Vernant omenja tudi drugačno "poravnavo dolga", darilo neveste, sklenitev zavezništva med klanoma s poroko. Adrast je dal svojo sestro Erifilo Amfiaraju v zakon, da bi se z njim spravil, poroka je torej zaključila vendeto.²⁴ Za razliko od poroke, ki dva klana med seboj poveže, maščevanje nasprotja med njima poglobi. Krvno maščevanje umorov strne vrste družine in njenih zaveznikov, vzpostavlja solidarnost znotraj skupine, začrta simbolne meje navzven in oblikuje njeno identiteto.²⁵

Jesper Svenbro poudarja, da mestna država vpelje nov pravni red ravno v trenutku, ko se *Odiseja* zaključi. Potem, ko se Odisej maščuje nad snubci, ki so razžalili njegovo čast, bodo maščevanje uravnavali napisani zakoni.²⁶ Mestna država posreduje pri ritualiziranem maščevanju med klani in postopoma omejuje to arhaično moralno dolžnost, dolgovi vendete med posameznimi družinami se obrnejo navzven. *Polis* se bojuje s sorodnimi političnimi tvorbami in na tak način iztrži tudi nekaj pozitivnega v zameno za izgubo svojih vojakov, namreč potrjevanje svoje identitete.²⁷

Podobno kot v grških deželah je tudi v Rimu maščevanje umorov sorodnikov moralna dolžnost, včasih celo v okviru pogrebnih časti. Yan Thomas navaja številne primere krvavega maščevanja nad sorodnikovimi morilci.²⁸ Po umorjenem pokojniku lahko deduje le sorodnik, ki je opravil dolžnost (*officium*) maščevanja.²⁹ Oktavijan kot Cezarjev "dedič" leta 41. pr. Kr. na oltarju žrtvuje 300 ujetnikov v obredu pogrebnih daritev za svojega "očeta" Cezarja.³⁰ Peruzijski pokol ni rezultat nemirnih časov državljanske vojne, ampak običajna oblika ritualnega maščevanja.³¹ Gre za komuniciranje z mrtvimi v obredu parentalije, saj gre za žrtvovanja na obletnico Cezarjeve smrti, kri sovražnikov nadomesti običajne daritve kruha, vina in žrtvenih živali.³²

Obred maščevanja obsega serijo simbolnih vedenj, ki organizirajo in redefinirajo realnost.³³ Razkazovanje ran umorjene osebe, žalovanje in prisega maščevanja so simbolna dejanja, ki nadzorujejo, vzpodbujajo in strukturirajo čustva posameznikov.³⁴ Prvih dveh obredov se bom dotaknila v poglavju *Žalovalke in maščevanje*, zato naj na tem mestu pojasnim le, kako poteka prisega sorodnikov, zaveznikov in prijateljev, da bodo maščevali umor ali prizadejano žalitev. V zgodovinski pripovedki o ustanovitvi Republike beremo, kako sin zadnjega rimskega kralja Tarkvinija Ošabnega z grožnjami prisili Lukrecijo v spolni odnos. Častitljiva matrona ne more prenesti sramote, ki je doletela njo in njeno družino, zato napravi samomor. Preden si zasadi bodalo v prsi, razloži bratom in očetu, kaj se je zgodilo. Livij poudarja, da od očeta in soproga zahteva, naj ji prisežeta maščevanje izgubljene časti. Dobesedno pravi: "Dajta mi desnico in prisezita, da bosta maščevala posilstvo."³⁵ Kretnja stiska desnice je v

²³ Cf. Svenbro 1984, str. 54.

²⁴ Cf. Vernant 1967, str. 12.

²⁵ Cf. Svenbro 1984, str. 55; glede solidarnosti v ritualu cf. Turner 1974.

²⁶ Cf. Svenbro 1984, str. 53.

²⁷ Cf. Svenbro 1984, 57–58.

²⁸ Cf. Thomas 1984, str. 67–75.

²⁹ Cf. Thomas 1984, str. 69 in 85.

³⁰ Cf. Svetonij, Življenja velikih cesarjev, Avgust, 15, 2; Kasij Dion, 48, 14, 4; Seneka, O blagosti, tretji del, 9, 11.

³¹ Cf. Thomas 1984, str. 67.

³² Cf. Svetonij, Življenja velikih cesarjev, Avgust, 15, 2 omenja, da gre za marčeve ide, obletnico Cezarjevega umora.

³³ Povzemam po definiciji obreda, ki jo podajo Durkheim 1912; Scheid 1985; Douglas 1992, str. 83–84.

³⁴ Glej spodaj, poglavje Žalovalke in maščevanje.

³⁵ Cf. Livij, 1, 58.

³⁶ Cf. Dionizij

Halikarnaški, 4, 66, 2.

³⁷ Cf. Livij, 1, 58, 7-39; *Dionizij Halikarnaški*, 4, 70, 3-5; Thomas 1984, str. 73

³⁸ Cf. Thomas 1984, str. 68-70, 73-74.

³⁹ Cf. Plutarh, Vzporedni življenjepisi, Katon Starejši, 15, 3.

tem primeru ritualna prisega maščevanja. Moški sorodniki Lukrecijino krvavo truplo prenesejo na Forum in žalujejo pred očmi državljanov. Dionizij Halikarnaški zgodbo pripoveduje malce drugače. Lukrecija se zateče k svojemu očetu, ga prosi, naj skliče sorodnike in družinske prijatelje, da bodo vsi priča njenega gorja.³⁶ Pred zbrano množico pripoveduje o posilstvu, zahteva maščevanje in se ubije. Prisotni moški in ženske pričnejo žalovati (tolčejo se po prsih, pulijo lase in kričijo) ter vzpodbujati k uporabi proti kralju. Maščevanje prizadejane žalitve se sprevrže v izgon kraljev in ustanovitev rimske republike.³⁷ Pripovedka ni dokument o zgodovinskih okoliščinah izgona kraljev, ampak spekulacija antikvarjev in "zgodovinarjev", kako si razložiti nastanek Republike. Livij in Dionizij Halikarnaški opišeta ritualne kretnje, s katerimi njuni sodobniki prisežejo maščevanje. V sinhroni komunikaciji v 1. stol. pr. Kr. imajo kretnje maščevanja in žalovanja jasen namen, namreč vzbujanje občutkov, ki so potrebni za to, da sorodniki privzamejo vloge maščevalcev. Iz pripovedi razberemo dvojni pomen žalovalnih kretenj, obenem izražanje žalosti in čustev, potrebnih za maščevanje Lukrecijine izgube časti in samomora.

Preobrata v pravnem mišljenju na prehodu iz skupnosti klanov v politično zvezo mestne države, na katerega je v miselnem svetu *Odiseje* pokazal Jesper Svenbro, v rimskih družbenih in ritualnih praktikah ne razberemo vse do konca republike. Rimski rituali maščevanja so šele več stoletij po ustanovitvi mestne države privzeli manj krvave oblike.

Od krvnega maščevanja do obsodbe pred sodiščem

Yan Thomas je pokazal, da ob koncu republike obsodba pred sodiščem polagoma nadomesti krvno maščevanje. Sorodniki še vedno morajo maščevati smrt; pravna institucija "zločin nekaznovanega umora" (*crimen inultae mortis*) kaznuje dediče, ki niso poskrbeli za obtožbo morilcev.³⁸ Vendar ni potrebno, da si sorodniki sami umažejo roke in se zapletejo v "dolžniški" sistem krvnega maščevanja z morilčevo družino. Mesto povračilnih udarcev postane Forum, sorodniki morajo narediti vse, da sodišče obsodi morilce na izgon. Spopadi med rimskimi klani se torej preselijo na sodišče. Po Plutarhu naj bi Katon Starejši, strogi varuh rimske tradicije, javno čestital mlademu možu, ki je dosegel, da je sodišče odvzelo očetovemu morilcu državljanske pravice in ga izgnalo. Katon na Forumu stopi do mladeniča, mu stisne roko in reče: "Tako je treba žrtvovati svojim staršem, ne jagnjet in kozličev, ampak solze in obsodbo njihovih sovražnikov".³⁹ Moralni obvezi in pieteti do umrlega je zadoščeno s pregonom morilca. Večstoletna struktura maščevalnega obnašanja se torej delno preoblikuje.

Izgon z odvzemom državljanskih pravic predstavlja za rimske

državljanke simbolno smrt, saj jih obredno izključijo od "ognja in vode" (*aquae et igni interdictio*) skupnosti. *Relegatio* je milejša oblika izгона, pri kateri oseba obdrži državljanske pravice in uživa zaščito rimske skupnosti, medtem ko postane izgnanec tipa *exsilium* popolni izobčenec, od katerega se skupnost odmakne ter ga izpostavi na milost in nemilost tujcem.

Sprememba v načinu maščevanja potegne za seboj preobrat v obredih maščevalca. S tem, da sorodniki prenesejo izvršitev maščevanja (izgon morilca) na mestno državo,⁴⁰ se izognejo tradicionalnemu ritualu. Klan umorjenega tako izgubi možnost potrjevanja svoje identitete nasproti sovražni skupini. Prav tako je okleščena pahljača priložnosti za izvajanje ritualov maščevanja, omadeževanja in očiščevanja madeža umora. Sodobno kaznovanje pred sodiščem, ki ima prednost pred zasebnim povračilom, torej izhaja iz pozno republikanske in cesarske pravne tradicije.

Dokončna prevlada maščevanja na sodišču nad vendeto sovpadala s spremembo v izvajanju oblasti. Čeprav princeps navidez ohrani republikanske institucije (senat, konzula, sodstvo), postopoma skoncentrira oblast v svojih rokah. Izguba družbene moči in ugleda podanikov odpre prostor za poglobljanje posameznikove notranjosti. Težišče oblikovanja identitete se umakne v skrito notranjost osebe tedaj, ko kaznovanje princepsa oziroma države nadomesti zasebno maščevanje. Ob koncu republike temelji maščevanje na moralni integriteti, etiki časti svobodnih državljanov, katerih identiteta je definirana kot zunanja. V principatu in cesarstvu namesto posameznikov kaznujeta princeps in država. Na tak način država proizvaja v kazenskem sistemu podložniške notranje identitete ter univerzalno moralno.⁴¹

Žalovalke in maščevanje

Selitev na Forum vpliva tudi na vlogo, ki jo pri maščevanju igrajo žalujoče sorodnice umrlega. Žalovanje za umorjenim pokojnikom je komplementarno maščevanju.⁴² Gail Holst-Warhaft poudarja, da v številnih tradicionalnih družbah ne vidijo razlike med petjem žalostinke in klicanju po maščevanju. Enako velja tudi v Rimu. V primerjavi z današnjimi imajo antične žalovalke na razpolago dosti širšo paleto obrednih gibov, žalostink in lamentacij.⁴³ Kadar so nekoga umorili, pomeni obredno izražanje žalosti vabilo k maščevanju. Preberimo si primer objokovanja treh namišljenih trupel, ki ga opisuje Apulej:

"Medtem priteče v gledališče ženska, vsa objokana in ihtea, ogrnjena v črnino, z otrokom v naročju, za njo pa še neka starka v umazanih capah, ki tudi tuli in joka; obe mahata z oljčnimi vejicami v rokah, se vržeta na nosila, na katerih so ležala pokrita trupla, in začneta presunljivo jadikovati in zavijati: 'Pri vsem človekoljubju, pri

⁴⁰ Cf. Thomas 1984, str. 75.

⁴¹ Cf. Thomas 1984, str. 88.

⁴² Cf. Thomas 1984, str. 72.

⁴³ V nedavno objavljenem članku sem poskusila pokazati na razlike v antičnem in sodobnem žalovanju, cf. Šterbenc 2000b, str. 22–23.

⁴⁴ Cf. Apulej, *Metamorfoze*, 3, 8; prevod Primoža Simonitija.

⁴⁵ Cf. Thomas 1984, str. 71.

⁴⁶ Cf. Askonij, Komentar "Za Milona," 28, 21; Frascetti 1994, str. 64.

⁴⁷ Tudi mrtvo Lukrecijo postavijo na Forumu na pare okrvavljeno, cf. Livij, 1, 58.

⁴⁸ Cf. Marshall 1985, str. 167.

⁴⁹ Cf. Tacit, Anali, 2, 75; 3, 1.

⁵⁰ Cf. Tacit, Anali, 2, 77, 3.

⁵¹ Cf. Tacit, Anali, 2, 75; 3, 1; Frascetti 1994, str. 97.

⁵² Cf. Tacit, Anali, 3, 1, 4.

pravičnosti, ki jo priznavajo vsi ljudje, usmilite se otrok teh nedolžno pobitih mož, dajte maščevanja in utehe zapuščenima vdovama! Pomagajte vsaj otročiču, ki je postal sirota v tako nežni mladosti, prelijte kri tega razbojnika in jo darujte na oltar postavam in javnemu redu svojega mesta."⁴⁴

Čeprav se pozneje izkaže, da so trupla pravzaprav vinski mehovi, ki jih je obtoženi "morilec" v pijanosti napadel, lamentacija deluje pristno. V drugem stoletju po Kr. je za bralce Apulejevih *Metamorfoz* prepričljivo žalovanje, pri katerem ženski zahtevata nič manj kot morilčevo kri kot spravno daritev na oltarju (*litatio*). Krvno maščevanje za Apulejeve sodobnike ni več vsakdanja praksa, kot v prvih stoletjih republike, vendar je diskurz obeh žalovalk zvest odsev tega, kar beremo v virih. Žalovanje in klici po krvnem maščevanju so ena izmed redkih priložnosti, ko rimske ženske glasno nastopijo v javnosti. K maščevanju umorjenih sorodnikov kličejo v skladu s tradicionalnimi ustnimi formulami, ki seveda ne poznajo maščevanja pred sodiščem.

Apulej nazorno predstavi ritualne kretnje klicanja k maščevanju, ženski sta v fizičnem stiku s trupli, s seboj imata otroka, dediča umorjenih. Sorodnice ob truplu na parah izvajajo obredne kretnje, Rimljane vabijo k maščevanju. Razgalijo umorjenčeve rane, pokažejo na krvave madeže na obleki in neutrudljivo žalujejo.⁴⁵ Komentator Askonij piše, da na tak način leta 52. pr. Kr. Klodijeva vdova Fulvija razpihuje sovraštvo in jezo nad umorom svojega soproga.⁴⁶ Vdova se odreče ženski ritualni nalogi očiščevanja madeža smrti, ki obsega umivanje, maziljenje in preoblačenje trupla. Namesto tega v družinskem atriju razkazuje Klodijeve krvave rane in opozarja, da umor kriči po maščevanju.⁴⁷ Obredno žalovanje Fulvije ni ostalo neopaženo, saj je množica žalujočih političnih pristašev Klodija sprožila nadaljnje nemire in spopade.⁴⁸

Čeprav z istimi obrednimi kretnjami tudi moški vabijo k maščevanju, na primer Antonij med pogrebnim govorom (*laudatio funebris*) za Cezarja leta 44 pr. Kr., so v virih pogosteje predstavljeni učinkoviti in pretresljivi ženski klici po maščevanju. Leta 20 po Kr. Agripina spremlja v Rim posmrtno ostanke svojega soproga in se na poti ustavlja povsod, kjer jo pričaka množica Germanikovih pristašev.⁴⁹ Zgodovinar Tacit večkrat zapiše mnenje prijateljev in zaveznikov nesojenega prestolonaslednika, da vdovino žalovanje ne sme ostati nemaščevano (*inauditum et indefensum planctus Agrippinae*).⁵⁰ Na dolgo in široko opisuje ganljive prizore, kako Agripina žaluje in upa, da bodo morilci kaznovani.⁵¹ Agripina vzpodbuja žalost in ogorčenost množice ljudi, ki v Brindiziju s solzami v očeh pričaka njen prihod iz Antiohije.⁵² Vdovino popotovanje s posmrtnimi ostanki kaže na prepletanje ritualnega žalovanja s politiko, saj žalovanje implicira maščevanje nad Germanikovimi nasprotniki. Avgusto Frascetti je pokazal, da je Agripinino obredno polaganje Germanikove žare v Mavzolej,

grobnico vladarske družine, v letu 20 po Kr. ponovno sprožilo nemire in nered (*iustitium*) v državi.⁵³ Ženske so očitno zasedale pomemben položaj v hierarhiji ritualnih dolžnosti pri žalovanju.

“*Zakonik dvanajstih plošč*” omejuje žensko žalovanje v pogrebnem sprevedu, ki implicira klic po maščevanju in s tem konflikte med posameznimi rimskimi klani. Običaji in predpisi, ki jih rimska tradicija pozna pod tem imenom, torej uravnavajo odnose med rivalskimi skupinami v mestni državi, skušajo zadušiti trenja in sistem krvnega maščevanja. Vendar ženske morajo žalovati, sicer ritualne dolžnosti (*iusta*) do mrtvih niso opravljene. Brez njihovega pretiranega žalovanja bi družina ostala še naprej omadeževana s smrtjo in se izpostavila maščevanju duhov umrlega. Žalovalke postavljajo potrebe svoje družine, da utrdi mejo med živimi in mrtvimi člani, nad pravila sožitja v politični skupnosti. Divji klici po krvnem maščevanju in sodelovanje pri obredih, v katerih udeleženske prestopajo norme državljanskega obnašanja, oblikujejo identiteto žalovalke kot nekompatibilno z ideologijo mestne države.

Žensko žalovanje v Rimu ima politične konotacije. Pogrebni spreved je politična prireditvev, na kateri nastopijo člani klana, njihovi prijatelji, zavezniki in klienti.⁵⁴ V sprevedu se pred očmi mestne skupnosti zvrstijo tudi voščene podobe prednikov (*imagines maiorum*), ki so opravljali državne službe. Predstavljanje znamenitih prednikov in zaveznikov utrjuje ugled družine v mestni državi. Pretresljivi klici žalovalk k maščevanju mobilizirajo ogromno maso ljudi. Le kako bi volivci odrekli podporo na volitvah članom ugledne in velike družine, ki tako spoštljivo opravlja dolžnosti žalovanja do mrtvih?

Kaj maščevanje v Rimu pove o razlikah med sodobno in rimsko kulturo?

Etika maščevanja v antiki se še bolj razlikuje od sodobnega ravnanja kot etika obdarovanja. Ravnanje po vzoru antičnih maščevalcev je v naši družbi odrinjeno na rob normalnega. Povzela bom le najbolj očitne razlike. Oblivanje grobov ali oltarjev, posvečenih podzemskim bogovom mrtvih (*di Manes*), s krvjo političnih nasprotnikov priča, da so oblike pietete do mrtvih v Rimu drugačne od sodobnih. Klanje ljudi je za nas nenavadna oblika počastitve mrtvih in povsem v nasprotju z miroljubnim polaganjem cvetja in sveč na grobove. Maščevalni rituali v antiki vzpodbujajo silovito izražanje žalosti pred očmi celotne skupnosti, prelivanje krvi in s tem oblikujejo identiteto prizadete družine in njenih zaveznikov. Antični rituali maščevanja vzpodbujajo in omogočajo krvno maščevanje, ki ga konec republike polagoma nadomesti dolžnost do obsodbe sorodnikovega morilca na izgon.

Sodobni antiritualizem in zbanaliziran pogrebni obred sta rezultat

⁵³ Cf. Frascetti 1994, str. 120 et passim.

⁵⁴ Cf. Dumézil 1974, str. 358; Latte 1960, str. 103.

⁵⁵ Cf. Šterbenc 2000b, str. 22–23.

⁵⁶ Cf. De Beauvoir 1976.

⁵⁷ Cf. Lintott 1968, str. 36.

⁵⁸ Cf. Lintott 1968, str. 46.

⁵⁹ Cf. zadnje poglavje.

⁶⁰ Cf. Taylor 1989, str. 397.

izginjanja in osiromašenja ritualnih načinov izražanja bolečine z besedami in kretnjami.⁵⁵ Žalovanje ni več izrecno povezano s klicem celotne družine po maščevanju kot v antičnih družbah. Dandanes je maščevanje predvsem stvar posameznika in njegovega zaupanja v pravni sistem kaznovanja. Oblike maščevanja nad zločinci so dandanes brez religioznega okvira, pravni predpisi ne vzpodbujajo sorodnikov oškodovancev s kaznimi kot v starem Rimu k maščevanju na sodišču. Dandanes brezosebna instanca države lahko prevzame tožniške in zagovorniške funkcije. Ženske v obredih maščevanja nimajo več pomembne vloge. Simbolni naboj ženskega žalovanja se v sodobnih družbah izgublja, saj ne pripisujemo ženskam nobene posebne kompetence pri pogrebu. Dotikanje in umivanje trupla, kar v antiki pripisujejo predvsem ženskam, dandanes opravijo profesionalci. Ukvarjanje z mrtvimi in novorojenimi še v srednjeveških družbah spada v žensko domeno, zdaj pa je ženska simbolna vloga v teh obredih oslabiljena, ne da bi jo nadomestile pomembne naloge na drugih ravno tako ključnih področjih.

Ženske imajo v Rimu svoj prostor in način političnega delovanja: pri truplu na parah v družinskem atriju ali na Forumu, v pogrebem sprevodu in ob grobu. Našteti viri o ženskih vzpodbudah k maščevanju kažejo, da žalovalke lahko učinkovito posegajo v politično dogajanje. Dandanes je delovanje žensk v politični sferi omejeno na prevzemanje moških vlog. Ženskim odzivom na trenutke krize, ko družina izgubi svojega člana, v redkih primerih pripisujemo politične razsežnosti, medtem ko je v Rimu takšna praksa vsakdanja.

Zmanjšanje ženskih kompetenc na omenjenih področjih ima nedvomno posledice za definiranje ženske identitete. Ravno zato, ker ženske izgubljajo tradicionalne kompetence in s tem povezano simbolno moč, je Simone De Beauvoir lahko zapisala, da je ženski spol določen kot "drugi", posredovan, odvisen in definiran glede na moškega.⁵⁶

Načini maščevanja nad nasprotniki v antiki se nam zdijo okrutni, vendar se moramo zavedati, da v Rimu ne veljajo današnje vrednote in pravila obnašanja. Drugačnost pri čaščenju pokojnikov je povezana s tipično rimskim odnosom do trpljenja in odvzema življenja drugemu. Etični standardi v antiki ne postavljajo tako visoko vrednosti človeškega življenja kot današnji.⁵⁷ Sočutje do bližnjih je povezano z njihovim dostojanstvom (*dignitas*), ljudi, ki imajo čast (*honor*), je prepovedano mučiti,⁵⁸ medtem ko je takšna kazen povsem sprejemljiva za svobodne člane rimskega plebsa.⁵⁹ Morda se nam bodo zazdeli dvojni standardi rimske statusne družbe moralno vprašljivi, vendar tudi sami uporabljamo podobna merila. Charles Taylor poudarja, da imamo selektiven odnos do človeškega trpljenja. Strahovitost umorov in mučenja presojamo glede na to, kam so geografsko-politično umeščeni. Umori na Bližnjem vzhodu nas ne vznemirijo tako kot evropski.⁶⁰ Mučenje in uboj človeka ali živali

(na katere postopoma prenašamo "človekove pravice") za nas nista običajen način obnašanja posameznikov, niti nimata dimenzije moralne dolžnosti do mrtvih kot v starem Rimu. Taylor meni, da so razsvetljske ideje o univerzalni enakosti in pravičnosti med ljudmi, o svobodi, zmanjšanju trpljenja in osebnih pravicah šele v 20. stoletju stopile v polno veljavo. Šele tedaj sta pravici do življenja in minimalnega trpljenja postali obče veljavni in priznani.⁶¹ Pri presojanju krutosti maščevanja torej ne smemo projicirati na antiko meril naše kulture, ampak je pomembno poudariti, kaj maščevalni obredi pomenijo za Rimljane. Na tak način spoznavamo rimsko kulturo v njeni drugačnosti in jo poskusimo razumeti "od znotraj", skozi oči domačinov. Ali po vseh naštetih razlikah med antiko in sodobnostjo lahko trdimo, da spremembe v družbenih praktikah ne implicirajo preobratov v dojemanju samega sebe?

Temeljne civilizacijske razlike med sodobnimi družbami in Rimljani pridejo na dan tudi pri obravnavi čustev in obnašanja maščevalca, ki v skladu z "moralnim imperativom" opravi svojo dolžnost do umorjenega sorodnika. Ritualni vidik rimskega maščevanja omogoči, da umor ni problematičen v smislu, kot postane umor v romanu *Zločin in kazen* nevzdržen. Velika razlika med sodobnim Razkolnikovim in antičnim morilcem je v načinu reagiranja. Odziv na umor človeškega bitja je dandanes ponotranjen, gre za glas vesti in občutek krivde. Namesto s krivdo se morilec v antiki sooči s simbolnim omadeževanjem umora. Pojmovanje simbolne čistosti v Rimu jasno kaže, da je izkustvo antičnega človeka drugače organizirano kot naše, zato se bom konceptu omadeževanja na kratko posvetila v naslednjem poglavju.

Omadeževanje in krivda

Simbolno nečistost Rimljani razumejo zelo konkretno, kar poudarijo tako, da se fizično umažejo in zanemarijo osebno higieno. Morilca nadlegujejo prebivalke podzemlja, maščevalne furije, ki zahtevajo zadoščanje za umor. Kazen za umor je v mitologiji utelešena v divje ženske s sikajočimi kačami namesto las, ki preganjajo omadeževanega morilca.⁶² Da bi razumeli pomen ritualne čistosti za normalno delovanje v skupnosti, si pogledajmo vsakdanje obredno očiščevanje. Pred vhodom v antični tempelj stoji posoda s čisto vodo. Preden obiskovalec vstopi, si mora umiti roke, s tem se simbolno očisti in pripravi na prihod v sveto območje. Kretnja ima torej analogen pomen kot tista, ki jo napravi dandanes vernik v katoliški cerkvi, ko se pokriža z blagoslovljeno vodo. Ta analogija priča, da umivanja rok pred opravljanjem obredov ali med posameznimi ritualnimi sekvencami v Rimu ne smemo zamenjati s sodobnim pojmovanjem, ki se tiče predvsem skrbi za higieno. Klasifikacija čistega in nečistega se med obema kulturama izrazito razlikuje.

⁶¹ Cf. Taylor 1989, str. 397.

⁶² Cf. Horacij, Pesmi, 2, 13, 35–36; Katul, Pesmi, 64, 192–95; Ovidij, Metamorfoze, 4, 451–54; Vergilij, Eneida, 6, 280–81.

⁶³ Cf. Douglas 1992, str. 54–55.

⁶⁴ Cf. Vernant 1979, str. 137.

⁶⁵ Cf. Douglas 1975, str. 55 in 1992.

⁶⁶ Cf. Vernant 1996, str. 344.

⁶⁷ Cf. Douglas 1975, str. 54.

⁶⁸ Cf. Cicero, Zakoni, 2, 8.

⁶⁹ Cf. Allara 1995, str. 69.

⁷⁰ Cf. Cicero, Zakoni, 2, 10, 24.

V antiki nosijo majhne predmete, na primer denar, s seboj preprosto v ustih. Ampak za nas so kovanci izredno nesnažni. Po tišem predpostavljamo, da jih je pred trenutnim lastnikom imela v rokah ali v ustih (v pariškem metroju pogosto vidim, da si ljudje bankovec zataknejo med ustnice, če imajo obe roki že povsem zasedeni) množica neznancev, morda z nalezljivimi in smrtonosnimi boleznimi. Drugače od nas se antični človek ne sprašuje, ali shranjevanje denarja v ustih škoduje zdravju in prenaša bakterije. Odnos do higiene v antiki se torej razlikuje od današnjega. Koncept čistega in umazanega v spada v območje religije, medtem ko je v naši kulturi uveljavljen higiensko-zdravstveni pogled.

Antropologinja Mary Douglas opozarja, da klasificiramo nečistost predvsem kot vir okužbe z bakterijami.⁶³ Sodobno zahodnoevropsko dojemanje umazanije ima kratko zgodovino. Ko so v 19. stoletju odkrili, da patogene bakterije prenašajo nekatere bolezni, je poznavanje učinkov bakterij postalo temelj za koncept nečistosti. Pojmovanje čistega in nečistega se je tedaj pomaknilo iz religiozne v higiensko sfero. Nečistost označuje mejna področja, v katerih je gibanje strogo tabuizirano. Temeljna civilizacijska razlika med sodobno zahodnoevropsko in antično rimsko kulturo pride do izraza pri klasifikaciji pojmov, povezanih z omadeževanjem. V antiki ljudje dojemajo posvečene osebe, npr. morilce, kot mešanico čistosti in nečistosti, torej dveh polov, ki sta za nas nasprotna.⁶⁴

Vse meje in robovi, ki uokvirjajo družbeno izkustvo, so nevarni in povezani z omadeževanjem.⁶⁵ Omadeževanje implicira obstoj strukture in reda. Osebe same na sebi niso omadeževane, vendar pri prehodu med različnimi osebnimi statusi zavzemajo položaj izven obstoječega reda.⁶⁶ Npr. morilec sodržavljana je ambivalentna oseba, predstavlja anomalijo in neke vrste grožnjo klasifikacijskemu sistemu, priznanem v rimski kulturi. Pojem omadeževanja izraža dejstvo, da morilec ogroža ljudi, ki upoštevajo prepoved odvzema življenja sodržavljani. Morilec je na nek način zamajal, oslabil ali porušil sistem normalnega obnašanja v skupnosti. Šele potem, ko se v očiščevalnem obredu opere omadeževanja umora s spravno daritvijo, je znova vzpostavljena družbena struktura okrepljena.⁶⁷

Z bogovi lahko komunicirajo ljudje, ki so ritualno čisti in pobožni, pravi Ciceron.⁶⁸ Žalovalci, osebe, ki so zagrešile sakrilegij, in morilci so ritualno omadeževani, kar razberemo iz dejstva, da postanejo neprimerni za komunikacijo z bogovi.⁶⁹ Stanje fizičnega in simbolnega omadeževanja žalovalcev traja tako dolgo, dokler se v obredu ne očistijo. Ciceron predstavi princip očiščevanja kakršnega koli telesnega madeža v nasprotju z očiščevanjem madeža na "duši." Telesno čistost, se pravi odsotnost omadeževanja s smrtjo ali rojstvom, si zlahka ponovno pridobijo. Treba se je poškopriti z vodo in počakati, da preteče določeno število dni.⁷⁰ Oseba, ki se mora očistiti, se pasivno podvrže obredu prehoda iz stanja omadeževanja v stanje ritualne čistosti. K očiščevanju morilca spada tudi spravno

darovanje živali, saj kri, ki se drži njegovih rok, lahko izmije le žrtvena kri.

Mary Douglas poudarja, da koncept omadeževanja zmanjšuje dvoumnosti v območju morale. Maščevalec v Rimu napravi premik iz stanja ritualne čistosti v stanje nečistosti, vendar ne občuti moralne krivde zaradi umora bližnjega. Etika zanj predstavlja nekaj drugega kot za nas, spomnimo se, da ga je moralna obveza prisilila k umoru. S posledicami umora se bo soočil z zunanjimi dejanji, se umil s krvjo in počakal, da preteče določen čas.

Sodobni človek čuti moralno dolžnost do spoštovanja nedotakljivosti življenja drugega. Kadar jo krši, občuti ponotranjen občutek greha in kesanja. Največjo razliko v odzivu Rimljana in sodobnega človeka na umor opazimo torej glede na mesto izražanja konflikta. Reakcije antičnega človeka so zunanje, medtem ko sodobni človek čuti breme v svoji notranjosti. Razlika med obema težiščema "čustvovanja" bo postala jasnejša, če si bomo poglobljevali širši okvir antičnih maščevalnih praktik, religiozni ritualizem.

Drugačnost, izražena v religiji: rimski ritualizem

Potek sodobnih religiozних ali posvetnih obredov določa tradicija. Državniški sprejem ali generalov pregled vojske potekata v skladu z modelom, ki le rahlo variira, struktura ceremonije ostaja skozi leta in leta podobna. Če se visokemu državniku pri pregledu vojske primeri, da se spotakne in pade, kot se je pripetilo nekdanjemu nemškemu ministru za obrambo, ko je pregledoval vojsko v Ruandi, izzove dogodek smeh, vendar nikakor ne skazi pomena in veljavnosti ceremonije. Če dojenček pri krstni maši v katoliški cerkvi neznanško kriči, vik in krik sicer zmoti tudi najbolj pobožne, vendar ne skazi samega obreda. Pomembno je, da maševalec ali general opravita vsak svoj tradicionalno upravičen sklop ritualnih dejanj, ki je učinkovit, čeprav pride pri izvajanju do manjših motenj.

V nasprotju s sodobnim katoliškim obredom ali državniško ceremonijo Rimljani ne dopustijo niti drobnih napak pri opravljanju obreda.⁷¹ Rimska religija je ritualistična, kar pomeni, da pravilno opravljanje obredov zadostuje, da so bogovi počaščeni. Misli, čustva in prepričanja praznovalcev pri opravljanju ritualnih kretenj in izgovarjanju molitev niso v ospredju. Ritualizem rimske religije bolje razumemo, če si ogledamo primer vestnega opravljanja obreda v judovski religiji, za katero občutki niso pomembni. V filmu *Sveto (Kadosh)*; režiser Amos Gitai) mora uslužbenka v kopalnišču opraviti ritualno kopel za nevesto, s katero se bo poročil bivši mož njene hčerke. Mati prosi rabina, naj jo odveže te dolžnosti. Rada ima namreč svojo hčerko, ki jo je ortodoksna judovska skupnost prisilila, da se je ločila od ljubljenega moža, ker v zakonu nista imela otrok. Rabin sicer prisluhne prošnji Rivkine matere, naj jo pri obredu

⁷¹ Cf. Scheid 1985, 1988, 2000, Linder, Scheid 1993.

⁷² Cf. Scheid 1988, str. 425–457.

⁷³ Cf. Scheid 1988, str. 443.

⁷⁴ Cf. Scheid 1988, str. 445.

⁷⁵ Cf. Scheid 1988, str. 442.

⁷⁶ Cf. Linder, Scheid 1993.

⁷⁷ Cf. Linder, Scheid 1993, str. 53–4.

⁷⁸ Cf. Linder, Scheid 1993, str. 58.

nadomesti druga ženska, vendar je odgovor svečenika ritualistične religije neizprosen. Ne glede na čustva in pomisleke ji odvrne, da mora pomagati bodoči nevesti pri ritualni kopeli. Čeprav se praznovalka v srcu upira, pravilno izvajanje obrednih kretenj zadostuje, da je ceremonija opravljena. Čustva in mnenja “vernikov”, ki so v ospredju krščanske religije, v judovskih tako kot v antičnih ritualih ne igrajo nobene vloge.

Za številne religiologe je ritualizem v Rimu predstavljal nekaj nedoumljivega. Sodobno pojmovanje krščanstva predstavlja v zgodovini raziskovanja religije epistemološko prepreko, ki je dolgo časa zastirala drugačnost rimske religije.⁷² Raziskovalci niso našli v Rimu značilnosti krščanskega notranjega verovanja, ampak predvsem poročila o obredih, obrednih napakah in žrtvovanjih. Ni sledov o verski gorečnosti in čustvovanju. Preučevanje poganske religije v Rimu je bilo zato dolgo obsojeno na životarjenje pod nalepko pragmatične, prazne, mrtve in nezanimive religije. Filozof Hegel je nemalo pripomogel k pojmovanju rimske religije kot primitivne, saj je pri interpretiranju rimske “nesrečne zavesti” poudarjal, da Rim pozna zgolj dolgočasno in brezdušno (*geistlos*) religijo.⁷³ Hegeljsko pojmovanje “evolucije” duha od primitivnejših do superiornejših oblik svetega je silovito vplivalo na tradicijo zaničljivega odnosa do poganske rimske religije, ki naj bi bila predstopnja v razvoju h krščanstvu.⁷⁴ Filozof je imel velik vpliv, med drugim tudi na Theodorja Mommsena, ki je v svojem delu o zgodovini Rima zadal drugačnosti rimske religije silovit etnocentrični udarec.⁷⁵

Prepričanja, da je krščansko verovanje edina prava religija, se je treba otresti, če hočemo razumeti bistvo ritualizma. Praznovalki obredov v Rimu se ne ukvarjajo z vprašanjem, ali bogovi obstajajo ali ne, ampak prisotnost bogov v mestni državi jemljejo kot vnaprej dano dejstvo. Prepričani so, da je z njimi potrebno vzdrževati “družabne” stike v obredih, pa bodo ljudem stali ob strani. Jedro rimske religije torej predstavljajo žrtvovanja, zažiganje kadil, vsakodnevni pozdravi bogovom, skratka ritualno delovanje. Izvajanje obredov zaseda pri poganih mesto, ki je v krščanski religiji posvečeno verovanju.⁷⁶ Monica Linder in John Scheid sta poskusila zadovoljiti neutrudne iskalce verovanja, ki je implicitno ritualnim kretnjam, molitvam in obrednim držam v Rimu. Praznovalki v Rimu (z izjemo praznovornežev) pri opravljanju obredov izražajo svoje zaupanje v bogove, vero v njihovo dobrohotnost in prepričanje, da sprejemajo družbene odnose z ljudmi. Žrtvovalec “verjame”, da mu bodo bogovi povrnili darove.⁷⁷ Reprezentacije, implicitno vpisane v rimske institucije, eksplicitno zapisane v filozofskih spisih ter ajiologijah kažejo na zaupljivo “verovanje” Rimljanov v ritualni sistem, svojo fizično in politično svobodo. Takšna “vera” je sestavni del ideologije mestne države,⁷⁸ vendar ni podobna krščanskemu verovanju.

Arnobij v spisu *Proti poganom* navaja nekaj sekvenc obredov,

pri katerih so rimski praznovanci izredno natančni in ravnajo podobno kot prisilni nevrotiki. Krščanski avtor se čudi, zakaj pogane tako skrbi, da obred pravilno poteka. Našteje cel seznam drobnih ritualnih napak, ki naženejo poganom strah v kosti. Zaradi nepazljivosti se kdo zmoti pri molitvi, žrtvovalec napravi napačno kretnjo z zajemalko za vino, pri slovesnih igrah plesalec za trenutek negiben obstane pri ritualnem plesu, igralec na piščal pri spremljanju svetega teka za hip umolkne, konji v procesiji zaidejo s predpisane smeri, in deček, ki spremlja voz s svetimi podobami na konjski vpregi, se zaradi neizkušenosti spotakne ali spusti iz rok jermen. Tedaj se vsi navzoči prestrašijo in zakričijo, da obred zaradi napake ni pravilno opravljen. Edina možnost, da svečeniki in magistrati zagotovijo učinkovitost obreda, je, da ponovijo napačno opravljen del ali celoto.⁷⁹ Na tak način se praznovanci spravijo z bogovi, ki bi jih (ali jih je) nepazljivost pri čaščenju vznevoljila.

Arnobija zabava, da je v poganskih očeh napaka pri procesiji usodna za celoten obred. Norčuje se iz pazljivosti nekristjanov, da pri opravljanju obredov ne bi razjezili bogov, saj po njegovem pogani žalijo bogove že s tem, da si jih predstavljajo kot antropomorfne, z vsemi človeškimi značilnostimi in napakami. Nezaslišano se mu zdi, da opisujejo zaljubljene in ljubosumne bogove, ki se zapletajo v incestuozne zveze, jih vidijo kot telesno nepopolne (Vulkan šepa na eno nogo) in jim pripisujejo celo to, da so se rodili, se pravi, da ne obstajajo že od nekdaj.⁸⁰ Grehi, ki jih vsak dan zagrešijo pogani samo s tem, da bogovom pripisujejo škandalozne lastnosti, so za Arnobija tako veliki, da povsem zasenčijo drobne napake v obredih.

Krščanski apologet jasno pokaže na razliko med krščanskim verovanjem in pogansko religijo delovanja. Za kristjane ni pomembna natančnost pri izbiranju žrtvenih živali, niti zažiganje kadil. Pravo čaščenje bogov (in mnenje, ki je bogov dostojno) ni vsem na očeh, kot pri poganih, ampak se nahaja v skriti notranjosti, v prsih (*in pectore*) ali, kot bi rekli dandanes, v srcu.⁸¹ Velika razlika med ritualističnimi in krščanskimi obredi leži v značaju kršitve. V Rimu je religiozni prestopok padec, napačna kretnja ali pobeg žrtvene živali. Nasprotno se kristjani posvečajo prestopkom v srcu. Pomembno je notranje prepričanje, intimni odnos do boga, verovanje, posameznikove želje in to, s kakšnim namenom je ravnal tedaj, ko je grešil. Če kristjan napravi napako v prepričanju, da dela prav, je njegov greh manjši. Drugače velja za poganove namene in prepričanja, ki napake nikoli ne omilijo.

Sodobna krščanska Cerkev je v skladu z zgodovinskimi spremembami v različnih kulturah doživela številne posodobitve obredov in njihovih pomenov od Arnobijevih časov naprej. Ne glede na razlike med posameznimi lokalnimi krščanskimi obredi in njihovimi razlagami ostaja temeljna značilnost komunikacije z bogom umeščena na isto mesto. Krščanski vernik se z molitvijo in obljubo poboljšanja

⁷⁹ Cf. Arnobij, *Proti poganom* 4, 31; Scheid 2000, str. 266.

⁸⁰ Cf. Arnobij, *Proti poganom*, 4, 24.

⁸¹ Cf. Arnobij, *Proti poganom*, 4, 30.

⁸² Cf. Vernant 1985, 1989; 1996.

⁸³ Cf. Vernant 1989, str. 211–232.

⁸⁴ Cf. Vernant 1989, str. 224.

v svoji notranjosti spravi oziroma spokori pred bogom za storjeni greh. V starem Rimu je potrebno doseči spravo na isti ravni, na kateri je bil storjen prekršek, se pravi navzven, s kretnjami in glasno izgovorjenimi besedami molitve.

Poglavitna razlika med sodobno krščansko in antično pogansko religijo je torej v načinu in težišču komunikacije z božanstvom. Poganska komunikacija z bogovi je zunanja, predvsem pomembna je materialna plat obredov, torej kretnje in molitve, medtem ko je za krščansko vero poglavitno ponotranjeno verovanje, intimna komunikaciji z bogom in kesanje v posameznikovi notranjosti.

Kot zadnjo pripombo pred poskusom sinteze ugotovitev v pričujoči raziskavi naj dodam, da sem samoumevnost "ponotranjenih" interpretacij opazila pri pregledovanju prevodov za zbornik *Podoba pogled pomen*. Prevajalka, nevajena pasti antropoloških interpretacij antike, je namesto izraza sprava in (obredna) napaka raje uporabila besedi pokora in greh, dva dobro znana izraza. Vendar razlike med intimno vero in ritualistično religijo ne moremo intuitivno spoznati na podlagi lastnih izkušenj, ker poznamo predvsem spiritualne in notranje religije. Politeistična religija in religiozni ritualizem sta nam tuja, saj v našem vsakdanu prevladujeta monoteizem in religija notranjega verovanja.

Oblikovanje posameznikove identitete v antiki in dandanes

Jean-Pierre Vernant je svoje življenjsko delo posvetil poudarjanju razlik med psihološkimi funkcijami antičnega Grka in sodobnega človeka. Veliko je pisal o kategoriji osebe in poskušal razbiti predstave o njeni samoumevnosti in večni nespremenljivosti.⁸² V članku *Posameznik v mestni državi* je strnil svoja opažanja, kako se izkustvo samega sebe v Grčiji razlikuje od sodobnega.⁸³ Na tem mestu se mi zdi primerno prebrati analizo rimskega obnašanja skupaj z Vernantovimi ugotovitvami o razlikah v psihologiji Grka in sodobnega človeka.

Rimljanovo izkustvo je tako kot Grkovo obrnjeno navzven.⁸⁴ Na to dejstvo opozarjajo "ekstrovertirani" obredi maščevanja in žalovanja. Čustva, ki jih mora posameznik čutiti ob umoru sorodnika ali pogrebu, morajo biti jasno izražena, prisotni jih hočejo videti. Kovanje maščevanja na samem in tiho žalovanje v Rimu ne zadostujeta za to, da posameznik opravi moralne dolžnosti do pokojnikov. Pri obredih maščevanja in žalovanja velja podoben princip pozunanjenega delovanja kot pri komunikaciji z bogovi – štejejo samo gibi in kretnje, ki jih drugi vidijo. Čustva niso v ospredju, ritualizem zahteva žalovanje in maščevanje, čeprav oseba ne čuti tako. Te etične dolžnosti postavljajo pod vprašaj tudi samoumevnost ideje o svobodnem odločanju o svojem ravnanju, ki je eden izmed idealov

sodobnega obnašanja. V poglavju o krivdi in omadeževanju sem pokazala na razliko v strukturi Rimljanovega in sodobnega pojmovanja čistega in nečistega. Tudi odnos do čistega in nečistega je viden navzven, simbolna omadeževanost se prevaja v fizično, zunanjo.

Rimljan in Grk dojemata samega sebe drugače kot mi.⁸⁵ To, kar je moralno za Rimljana, se izrazito razlikuje od etičnega delovanja sodobnega človeka. Rimske obveze povračila daru, vendete in žalovanja niso istovetne z moralnim ravnanjem dandanes. Analogna etika je za nas povezana s posameznikovim notranjim glasom, svobodno odločitvijo in iskrenimi čustvi. Rimski posameznik se veliko bolj kot mi čuti zavezan skupini, ki ga presoja glede na njegovo ravnanje v skladu z nenapisanimi pravili skupnosti, in ne po njegovih avtentičnih občutkih.

Rimski posameznik tako kot Grk razbira svojo identiteto glede na druge in na pripadnost skupini.⁸⁶ Identiteto posameznika določajo obredi, ki jih opravlja.⁸⁷ Omenila sem, da se identiteta skupine oblikuje glede na simbolno mejo med maščevalno skupino in nasprotniki. Obred žalovanja in klicanja k maščevanju oblikuje žensko identiteto kot divjo in ambivalentno, sovražno idealu državljanskega sožitja v mestni državi. Ritualne in družbene prakse krepijo posameznikovo identiteto od zunaj in ne poglobljajo v njem dialoga s samim seboj, ampak z drugimi.⁸⁸ Rimljanovo dojetje samega sebe torej ne temelji tako kot današnje na introspekciji, notranjih bojih, skrivnih željah in upanju, ampak bolj na zunanjih dejavnostih določanja identitete.⁸⁹

Najbolj očitna razlika v dojetju samega sebe je vidna pri posameznikovem odnosu do statusov. V sodobnih družbah smo se osvobodili prvenstva družbenega položaja pri definiranju identitete posameznika. Charles Taylor piše, da individualizirano identiteto, ki se je v zahodnoevropski kulturi pojavila v 18. stoletju, spremlja dostojanstvo. Za razliko od njene kulturne ustreznice v Rimu, neenakomerno porazdeljeni časti (*honor*), dostojanstvo dandanes pripisujemo vsem ljudem ne glede na visok ali nizek položaj v družbeni hierarhiji.⁹⁰ Čast v Rimu pojmujejo izrazito materialno, ima jo tisti, ki opravlja državno službo (*magistratura*), in člani njegove družine. Častitljivi ljudje so samo bogataši, le oni imajo prestiž in vpliv.⁹¹ V zgodovini se je proces izvijanja iz primeža družbene hierarhije okrepil potem, ko so viktorske vrednote izgubile svoj vpliv. Dandanes težko verjamemo, da bi bilo v Evropi prejšnjega stoletja kaj drugače.

Sodobna ideja o enakosti vseh pred zakonom odseva omenjeno načelo dostojanstva za vse ljudi. Drugače je v starem Rimu, saj obstajata dve vrsti kazenskega zakonika, eden za ljudi, ki imajo čast (*honor*), in drugi za tiste, ki nimajo časti, *humiliores*. Za isti prestopok veljata dve različni kazni. Častitljivi ljudje (*honestiores*) se izognejo običajnim kaznim za nižje sloje (*humiliores*), se pravi mučenju in sramotnim kaznim (križanje, bičanje, gladiatorstvo).

⁸⁵ Cf. Vernant 1989, str. 224.

⁸⁶ Cf. *ibidem*.

⁸⁷ Cf. *ibidem*.

⁸⁸ Cf. Vernant 1989, str. 225.

⁸⁹ Cf. Vernant 1989, str. 215.

⁹⁰ Cf. Taylor 1992.

⁹¹ Cf. Jacques, Scheid 1990, str. 302–303.

Častitljive člane mestne države lahko izženejo, *exsilum* in relegacija nadomestita prisilno delo ali smrtno kazen.

Kdor daje prednost podrobnostim pred celovito obravnavo, bi na tem mestu pripomnil, da imajo moč tudi dandanes predvsem bogati, ki se s pomočjo najdražjih odvetnikov lažje izognejo kaznim. To drži, vendar sodobno pravo odseva idejo enakosti bogatih in revnih pred zakonom, medtem ko antično pravo poudarja dejanski prepad med svobodnimi bogataši in svobodnimi reveži. Poleg te delitve je v Rimu zelo očitna razlika med svobodnimi in sužnji, ki prav gotovo korenito določa dojemanje samega sebe.

Da bi razumeli globoko zarezo med bogatimi in revnimi v Rimu, ki določa človekovo bitje in žitje, se pravi dojemanje samega sebe, si moramo predstavljati strogo hierarhično družbo, v kateri so možnosti prehajanja med družbenima skupinama minimalne. Takšna statična porazdelitev družbenih vlog in moči ustvarja stabilne družbene identitete. Od družbenega položaja so odvisna posameznikova vsakodnevna opravila in vloge, ki jih privzema v religiji. Čeprav se tudi mi poistovetimo z našimi vsakdanjimi nalogami, je odmik med vlogo in avtentičnim "jaz" tako velik, da se v marsikateri izmed svojih vlog ne prepoznavamo. Sodobna avtentična identiteta je ponotranjena, skrita očem. Prepričani smo, da naš zunanji videz, kakršnega je ujela ponesrečena fotografija, ne odseva nas samih v pravi luči. Kako velik razkorak mora biti med notranjim jazom in zunanostjo, če objektiv tako poredko ujame naš avtentični jaz!

Različni načini dojemanja samega sebe, ki sem jih razbrala iz ritualnega delovanja Rimljanov, niso naključni, ampak odsevajo drugačno dojemanje sveta na kognitivni ravni. Jezik, rituali in vzorci obnašanja niso samo instrumenti za izpovedovanje naših misli, čustev in drž, ampak jih sooblikujejo. Rimski obredi in družbene prakse kažejo, da je težišče posameznikovega jaza obrnjeno navzven in vidno vsem. Krščanska vera, ki je korenito zaznamovala moralo in načine delovanja v naši kulturi, poudarja notranje življenje, introspekcijo in avtentični jaz. Pričakovanje, da posameznik v Rimu dojema sebe kot individualizirano, avtentično in notranjo oseba, prenaša v drugačen svet antike naše lastne kategorije. Seveda raziskujemo antiko zato, da bi bolje spoznali lastno kulturo in sebe. Vendar je ta pot najbolj plodna in privede celo do novih odkritij, če se posvetimo preučevanju razlik in drugačnosti med Rimljanom in sodobnikom.

LITERATURA

Allara, A. (1995): "*Corpus et cadaver, la 'gestion' d'un nouveau corps.*" v: F. Hinard, François (ur.), *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993), avec la collaboration de M. - F. Lambert, De Boccard, Pariz.*

- Beauvoir, De S. (1976): **Le deuxième sexe**, Gallimard, Pariz.
- Burkert, W. (1979): **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Douglas, M. (1975): **Implicit Meanings**. Essays in anthropology, Routledge, Kegan Paul, London, Boston.
- Douglas, M. (1982): **Natural Symbols**. Explorations in Cosmology, Pantheon Books, New York.
- Douglas, M. (1992): **De la souillure**. Etudes sur la notion de pollution et de tabou, Découverte, Pariz (prevod iz angleščine).
- Dumézil, G. (1974): **La religion romaine archaïque**, Payot, Pariz.
- Durand, J.-L. (1979): **“Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger,”** v: Detienne, M., Vernant, J.-P. et al. (ur.): *La cuisine du sacrifice en pays grecs*, Gallimard.
- Durkheim, E. (1912¹=1991): **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Le système totémique en Australie, Librairie Générale Française, Pariz.
- Fraschetti, A. (1994): **Rome et le prince**, Belin, Pariz (prevod iz italijanščine).
- Gernet, L. (1983): **Les Grecs sans miracle**. Textes 1903–1960 réunis par Riccardo di Donato, Découverte, Maspero, Pariz.
- Jacques, F., Scheid, J. (1990): **Rome et l'intégration de l'Empire**. 44. av. J.-C.-260. ap. J.-C., 1: Les structures de l'empire romain, Presses Universitaires de France, Pariz.
- Latte, K. (1960): **Römische Religionsgeschichte**, Beck, München, (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft).
- Linder, M., Scheid, J. (1993): **“Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne,”** Archives des Sciences des Religions, št. 81.
- Marshall, B. A. (1985): **A Historical Commentary on Asconius**, University of Missouri Press, Columbia.
- Mauss, M. (1997): **Esej o daru in drugi spisi**, SH, Ljubljana.
- De Polignac, François (1997), **“Anthropologie du politique en Grèce ancienne (note critique),”** Annales, E. S. C., 52. 1, str. 31–37.
- Scheid, J. (1984): **“Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires,”** AION št. 6.
- Scheid, J. (1985): **Religion et piété à Rome**, Découverte, Pariz.
- Scheid, J. (1988): **“L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine,”** v: Schmidt, F. (ur.): *L'impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Editions des archives contemporaines, Pariz.
- Scheid, J. (1993): **“Die Parentalien für die verstorbenen Caesaren als Modell für den römischen Totenkult,”** Klio, št. 75.
- Scheid, J. (2000): **“Pobožnost in brezbožnost v Rimu,”** v: Šterbenc, D. (ur.): *Podoba pogled pomen*. Zbornik tekstov iz antropologije antičnih svetov, ISH, ŠOU, Ljubljana.
- Šterbenc, D. (2000a): **Vloga ženske v rimskem pogrebem ritualu: Religiozna konstrukcija ženske identitete v Rimu** (2. stol. pr. Kr.–2. stol. p. Kr.), neobjavljena doktorska disertacija.
- Šterbenc, D. (2000b): **“Odnos do smrti v antiki in danes. Jokati skupaj z drugimi”**, Delo, Sobotna priloga 28. 10. 2000.
- Svenbro, J. (1984): **“Vengeance et société en Grèce archaïque. A propos de la fin de l'Odyssée,”** v: Verdier, R., Polly, J.-P. (ur.): *La vengeance: Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Cujas, Pariz.
- Taylor, C. (1989): **Sources of the Self**. The Making of the Modern Identity, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. (1992): **Multiculturalism and “The Politics of Recognition,”** Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Thomas, Y. (1984): **“Se venger au Forum. Solidarité familiale et proces criminel à Rome (premier siècle av.–deuxième siècle ap. J. C.)”** v: Verdier, R., Poly, J. P. (ur.): *La vengeance: Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Cujas, Pariz.
- Turner, V. W. (1974): **The Ritual Process. Structure and Anti-Structure**, Penguin, Harmondsworth, Middlesex.
- Vernant, J.-P. (ur.) (1967): **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**, Mouton, Pariz, Den Haag.
- Vernant, J.-P. (1979): **“A la table des hommes,”** v: Detienne, M., Vernant, J.-P. et al. (ur.): *La cuisine du sacrifice en pays grecs*, Gallimard.
- Vernant, J.-P. (1985): **Mythe et pensée chez les Grecs**. *Etudes de psychologie historique*, Découverte, Pariz.
- Vernant, J.-P. (1989): **L'individu, la mort, l'amour**. *Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Pariz.
- Vernant, J.-P. (1996): **Entre mythe et politique**, Seuil, Pariz.
- Veyne, P. (1976): **Le pain et le cirque**. *Sociologie historique d'un pluralisme pratique*, Seuil, Pariz.
- Veyne, P. (1978): **Comment on écrit l'histoire**. *Essai d'épistémologie*, Seuil, Pariz.
- Veyne, P. (1992): **Rimska erotična elegija: ljubezen, poezija in zahod**, SH, Ljubljana.
- Wagner-Hasel, B. (1999): **Der Stoff der Gaben**. *Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens in archaischen Griechenland*, Campus, Frankfurt, New York.