

Od "MOIPA" k "NOMOΣ" (Teze za interpretacijo nastanka grške kulture)

OSKARAUTOR

POVZETEK

Prispevek analizira Homerjev pojem junaka oziroma Homerjevo humanistično sporočilo - mit o močnem človeku. V homerski socialni strukturi si junak svojo moč zagotavlja v nenehnem kosanju z drugimi, v nenehnem boju za deleže moči, za znake. Za heroja je značilno, da je odvisen od drugih, da ni ponotranjil zakona kot takega, kar bi ga moglo napraviti bolj avtonomnega. V tem se heroj tudi razlikuje od državljana in filozofa grške klasične dobe. Pojem vrline še ni ponotranjen. Heroj je patološki narcis. Homerski junak se postavlja kot racionalno in kultivirano človeško bitje, prav kolikor opredeljuje svoj svet kot iracionalen svet ogrožajočih sil, ki so "nehumane". Herojska struktura je torej že proizvodnja simbolnega sistema predstav lastne človečnosti, ki je zajet v opozicijo Narava-Kultura. To ne-človeško (ne-herojsko) je seveda nekaj nižjega in slabšega, toda ravno kot tako večkrat močnejše, ono, prvo, človeško, ogrožajoče. Je usoda. Postavljamo tezo, da je Moira sam Zeus. Epsko (homersko) strukturiranje mita pomeni vstop v racionalno. Nadaljnji razvoj od mitosa k logosu, to je pojav grške filozofije, pomeni dokončno umestitev racionalnega na mestu mitskega. Grška misel, kakor je formulirana v epu, je postavila logos kot zvičajnost uma zoper mitski kozmos. Na začetku arhajske dobe se torej razlogi ponotranjijo: človekovih dejanj in njegove usode ne določajo več zunanji agensi, temveč ponotranjena "vest", občutek krivde pred Zakonom kot takim. Človek vlada vsemu, kolikor se podreja zakonu, zakaj "zakon je razum brez poželenja".

ABSTRACT

FROM "MOIPA" TO "NOMOΣ"

The article analyses Homer's notion of "hero", or Homer's humanistic message - the myth of the strong man. The hero in Homeric social structure acquires power through continuous competition with others, incessant struggle to achieve a share of power, recognition. Characteristic of a hero is the fact that he depends on others and that he does not interiorise the law itself which could render him more autonomous. This is precisely the difference between a hero and a citizen or philosopher of the classical Greek era. The concept of virtue is not yet interiorised. A hero is a pathological narcissist. The Homeric hero constitutes a rational and cultivated human being insofar as he determines his own world as an irrational world of threatening "inhuman"

powers. Thus the structure of a hero is the production of a symbolic system of representations of his own humanity, which is captured in the opposition between nature and culture. This (non-heroic) inhumanity is of course something baser, something worse, but precisely because of this, many times more powerful than human. The first (humanity) is threatened by the second (inhumanity) which plays the role of destiny (Moira). We advocate the theory that Moira is Zeus himself.

The epic (Homeric) structuring of myth represents an entrance to the rational. Further development from mythos to logos, that is the appearance of Greek philosophy, means a definite settlement of the rational in place of the mythical. The Greek mind, as it is portrayed in the epics, places logos as a cunning mind set against the cosmos. At the beginning of the archaic age, reason is interiorised: people's actions and their destinies are no longer determined by external agents but by interiorised "conscience", the feeling of guilt before the law. A human being is ruler over all things to the extent that he is subject to the law, because "law is reason without desire".

UVOD

Po prastarem mitu iranskega izvora so ljudje najprej živeli v harmoniji z naravo in s seboj. To je bila zlata doba in kraj blažnega bivanja se imenuje "pairidacza".¹ To je ime izgubljenega srečja, kajti zlati dobi so sledile vse slabše: srebrna, bronasta in železna, ki je še (vedno) današnja. Ta mit srečamo pri Grkih pri Heziodu, kjer je doživel nenavadno interpolacijo: med bronasto in železno dobo je vstavljena še ena - doba herojev.² O njej pripovedujejo grški miti, predvsem pa Homerjev ep, ta "glavna dediščina, ki so jo prinesli Grki iz barbarstva v civilizacijo"³ in "temeljno besedilo evropske civilizacije".⁴

Podoba junaka (ἥρωες) kakor jo opisujeta Iliada in Odiseja, lahko razumemo kot prvi humanistični ideal v zgodovini evropske kulture in vzgoje: človek oziroma mož, ki se odlikuje po svoji vrlini (ἀρετή), ki je močan, zmožen, se pravi dober (ἀνὴρ ἀγαθός), ki presega vse druge in je najboljši (ἀριστος), z razvitimi telesnimi in umskimi sposobnostmi, skratka človek, ki je "plemenit in razumen (ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων)".⁵

Ta ideal je opredeljeval tudi kasnejša grško kulturo in vzgojo (παιδεία). Grki so priznavali, da je Homer "vzgojil Grčijo".⁶ To iz epa še živo občuteno, v arhaiski in v klasični dobi seveda ni bil dobesedni vzor heroja, dasi je kakšna rigidna vzgoja tradicija še v Sokratovem času mogla izhajati dobesedno iz Homerja, a je bila tu že označena kot neumnost.⁷ Tisto v epu, zaradi česar si je pesnik prislužil čast "vzgojitelja Helade", je bilo humanistično sporočilo - mit o močnem človeku. Analiza tega mita je predmet razprave.

1. Staroperz. ograjen, urejen vrt, nasad; gr. παράδεισος - tako Ksenofont imenuje perzijskega kralja, sicer rajski vrt, paradiž.

2. Hes. erg. str. 156-173.

3. F. Engels, Izvor družine, privatne lastnine in države, MEID 5, Ljubljana, 1975, str. 226.

4. M. Horkheimer, Th. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main, 1969, str. 45.

5. Hom. Il., 9, 341. Antične avtorje in dela zapisujem po okrajšavah v Der Kleine Pauly Lexikon der Antike, dtv, München, 1979, Band 1, str. XXI-XXVI, (Diels Vorsokr. krajšam DK), Antična besedila citiram po obstoječih slovenskih prevodih (Sovre, Gantar idr.; glej v seznamu literature!), pri čemer jih večkrat vzporejam z izvirnim grškim besedilom ali pa na osnovi grškega izvirmika in tujejezičnega prevoda navajam lastno prevodno interpretacijo. Seznam literature (antične in sodobne) predstavlja le ožji izbor del, sicer glej v opombah k članku!

6. Plat. rep., 606e; prim. Xenophan., B10, DK

7. Xen. symp., 3, 6; prim. Plat. Ion.

ZGODOVINSKA SCENA

Socialni sestav in epu⁸ je naslednji: patriarhalne družine (οἴκοι) so povezane v plemena (φυλαί), živijo na skupnem ozemlju v vasih in utrjenih mestih in gradovih (ἄστυες, to še niso πόλεις). Glavarji najmogočnejših družin so kralji plemena (βασιλῆες), med katerimi je nekdo vrhovni bazilej. Najuglednejši (γέροντες, "starci" oziroma "tisti, ki jim pripada častni delež ali γέρας) tvorijo starešinski svet (γερούσια, βουλή). Vsi ti so vladajoči družbeni sloj, homerska aristokracija, "odlični", "najboljši", "dobri" (ἔσθλοί, ἄριστοι, ἀγαθοί). Tem se pridružujejo skupine mladih bojnih drugov in spremljevalcev (θεράποντες) kakega bazileja. Pod njimi je množica preprostega ljudstva (δῆμος) in vojske (λαός). Tu in tam kakšen obrtnik (δημιουργός, "tisti, ki opravlja javna dela, δῆμιος ἔργα) in dninar ali težak (θήξ), na oikoih bazilejev pa molče tkejo, perejo, pospravljajo itd. skupinice žensk suženj oziroma hlapcev in dekel (δμοαί). Za reševanje skupnih javnih zadev se odrasli moški plemena in fratirije zbirajo na skupščini (ἀγορά), na kateri pa imajo odločilno in zadnjo besedo ἄριστοι. Skupščina, bojno polje in tekmovalne igre so področja, kjer se homerski aristokrat potrjuje v nenehnem kosanju (ἀγών) z drugimi. Homerska socialna struktura kaže na neko arhajsko obliko aristokratske družbene ureditve.⁹

8. Pridružujem se Finleyevim ugotovitvam, da Odiseja odraža družbeno stanje v "dark age" grške zgodovine od 10/9. stol. do 8. stol. pr. n. š. (M. I. Finley, Die Welt des Odysseus, Darmstadt, 1974, str. 41). vendar pa moj razmislek o uporabi epa kot možnega zgodovinskega vira ne gre samo v to smer. Izhajam namreč iz postavke, da Iliada in Odiseja že sama kot taka, kot zapis pomenita neko historično relevantno empirijo ljudi, ki je, kot je danes v psihoanalitični topiki moderno reči, "bolj resnična od same resničnosti".

9. Marroujev opis homerske družbe, ki jo primerja s predfevdalno karolinško: "Na vrhu je kralj, obdan z vojaško aristokracijo..." itd. (H. I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München, 1977, str. 36), je napačen, kakor je napačna tudi Marxova in Engelseva ocena, da gre za "primitivno, vojaško demokracijo", v kateri naj bi bila "stara gentilna organizacija še pri življenjski moči" (MEID 5, str. 312-316). Res je, da Odisej v Il., 2, 204-206 "ne predava o neki obliki vladanja, ampak zahteva pokorščino v vrhovnemu poveljniku v vojski", (MEID 5, str. 315; prim. Aristot., pol., 1285a, 10), nam pa zato o aristokratski obliki vladanja "predava" celoten Homerjev ep, v katerem gledamo vladajoči sloj plemenski bazilejev in glavarjev močnih oikosov, ki prav skozi junaške pesmi aoidov in rapsodov izražajo svoj travmatizirani herojski ideal. Ohranjeni sta stari socialni organizaciji: plemo in fratirija - "Loči može po plemenih (φύλα) in po fratirijah (φρήτρας) v Sovretovem prevodu "po rodovih" - op. A)", (Hom. Il., 2, 362-363)- kjer fratirija predstavlja trdno in jasno zamejeno sorodstveno povezanost moških iz različnih družin in človek, ki je "izven rodu", je ἀπρήτωρ. (Hom. Il., 9, 63). Besedi γενεά in γένος, ki ju prevajamo z "rod", so Grki in tako tudi že Homer uporabljali v dokaj širokem in ohlapnem pomenu izvora, pokolenja, skupnosti, ki ji po patronimičnem načelu pripada posameznik ipd., (Hom. Il., 20, 306; 13,324; Od., 15,267; itd.). Tako je tudi socialna funkcija atiskih "rodov" v času Kleisteneve reforme zelo nejasna, medtem ko fratirije ohranjajo svoj pomen še po reformah; Aristotelovo omembo rodu: "τὰ δὲ γένη καὶ τὰς φρατριάς...", (Aristot. Ath. pol., 21), lahko v tej zvezi razumemo v pomenu oznake za družinski izvor. Homer vsekakor ne pozna rodovne organizacije v smislu pojmov "gens" ali "clan" ali "Sippe", ki je vedno v asociativnem odnosu s pojmom "prvotna demokracija" ipd.), t. j. v pomenu organizacije eksogamnih krvnosorodnih klanov/gensov s klasifikatoričnim sistemom, kakor jih na osnovi Morganovih raziskav opisuje Engels v "Izvoru družine..." (MEID 5, str. 291 i. d.; podrobno o rodovnem sistemu glej v: G. Thomson, Aischylos und Athen, Berlin 1956, str. 24 i. d.). Osnovna družbena "celica" pri Homerju ni rod (gens, klan), ampak velika patriarhalna monogama družina, katere ekonomska osnova je zasebna lastnina živine in zemlje. To je grški οἶκος - prostor temeljne socialne in individualne identifikacije homerskega junaka:

"Nikdar v nečast mu ne bo, da padel je v prid domovini (πάτρις)!

Žena ostane mu živa, bo vama prihodnost otrokom,
dom (οἶκος) ohranjen po njem in dedina (κληῆρος)..."

(Hom. Il., 15, 496-498)

Ekonomska osnova te družbe je bila zasebna lastnina čred živine, zemlje in plena. V Homerjevem epu nastopa govedo kot "moneta", kot mera tržnih vrednosti predmetov v sicer naturalni menjavi - trgovanju.¹⁰ To je razumljivo, saj je živina bila najbrž prvi in glavni objekt posesti nomadskih Indoevropceev, med njimi tudi Protogrkov, ki so v 2. tisočletju prodirali v egejski prostor. Živinoreja je način produkcije, ki sorazmerno zlahka ustvarja presežke produktov, terja pa tudi večjo prostorsko gibljivost. Tak način življenja živinorejskih oziroma pastirskih nomadskih plemen se je praviloma povezoval z roparskimi pohodi, ki so po drugi strani med poljedelskimi, stalno naseljenimi ljudstvi bili skoraj nepojmljivi, saj bi tu učinkovali samomorilsko. Kolikor bolj pa so barbarski grški prišleki privzemali stalni naseljeniški način življenja, toliko bolj je postajala zemljiška posest pomembna osnova bogastva in moči bazilejev. Del zemlje, ki je bil dodeljen posamezni družini v okviru skupnosti, se je imenoval κλήρος.¹¹ Zemljiško posest, ki je bila že dedna, vidimo v Odiseji. Skupnost Kefalencev na Itaki sestoji iz posameznih οἴκοι z dednimi κλήροι, med katerimi je Odisejev Najmogočnejši. Odisejevemu sinu Telemahu nikakor ni samoumnevno zagotovljen položaj prvega bazileja po očetu, (prizadevanje snubcev, da bi si kdo med njimi s poroko s Penelopo, "vdovo" prvega bazileja, zagotovil vrhovni kraljevski položaj, kaže ne še veljaven princip indirektno matrilinearosti), toda očetova zasebna lastnina (dom, posestvo, živina, hlapci in dekle, plen) ostaja nesporna sinova dedina.¹² Delo, ki je v okviru zasebne lastnine produkcijskih sredstev proizvajalo presežno vrednost, je bilo delo drugih ljudi - nelastnikov, sicer predvsem svobodnih, a revnih članov skupnosti, kakršen je bil morda Dolios z družino¹³ ali pa mali Heziodov kmet, ki je venomer mislil na odplačilo dolgov in na rešitev pred lakoto.¹⁴ Navedimo tukaj idilo, ki jo je upodobil mojster Hefajst na Ahilovem ščitu:

"Potlej upodobi polje, z visoko pšenico poraslo,
v urnih rokah ženjcev ostrí se bliskajo srpi...
(žito) vezači vežó...za njimi pa vrsta fantičev
klasje pobira...
Gospod (βασιλεύς) pa molčljivo med njimi
z žezlom stoji ob kopicah, a v srcu igra mu veselje."¹⁵

Zasebna lastnina je obstajala posredovano, po skupni. Najprej pogledimo primer delitve plena, ko prostak Tersites očita Agamemnonu:¹⁶

"Šotor je poln ti medí in žensk se kar tare le-ondi
skrbno odbranih za dar, ki ga dajemo tebi Ahajci
prvemu vselej od plena, kadár zavzamemo mesto."

10. Naturalna menjava: Il., 7, 465-475; govedo kot mera tržne vrednosti: Il., 23, 702-705; 6, 234-236; Od., 1, 430-431.

11. Iz skupne zemljiške posesti plemena so izločali tudi posebne parcele, posvečene božanstvu ali dodeljene prvaku za posebne zasluge. Tak del zemljišča so imenovali τέμενος.

12. Hom. Od., 1, 386-404

13. Ibid., 24, 387 i. d.

14. Hes. erg., 404

15. Hom. Il., 18, 550-557

16. Ibid., 2, 226-228

Junak si torej svoj delež plena ne jemlje kar sam, ampak mu ga podeljuje skupnost. Tu je na delu še tisti stari "rodovni" princip, ko je individualno pridobljen predmet samoumevno lastina skupnosti in šele na ta način je lahko individualna lastnina. Tako tudi Ahil pravi, da so mu Briseido, ki jo je "ugrabil z mečem",¹⁷ "dali v dar sinovi Ahajcev".¹⁸ Ta razmerja med posameznikom in skupnostjo so najbolj vidna pri instituciji κληῖρος. Posamična zasebna lastnina zemlje je nastala z delitvijo (običajno z žrebom) skupne plemenske, kasneje državne posesti (πολιτικὴ χῶρος). V Šparti je bil posamezniku od skupnosti dodeljen κληῖρος pogoj za to, da je imel pravico do udeležbe na sositijah, da je bil torej polnopraven član skupnosti, ὁμοῖος. (Institucija kleruhije se je ohranila in imela pomembno vlogo tudi v obdobju ustanavljanja grških kolonij po Sredozemlju.)

Govorimo o antični obliki lastnine in družbenih odnosov, ki jo je v razliki od azijske in germanske oblike analiziral Marx v "Očrtih...".¹⁹ "Lastnina se pojavlja v dvojni obliki državne in privatne lastnine druge ob drugi, a tako da se privatna lastnina pojavlja kot lastnina, ki jo postavlja državna lastnina, in zato je in mora biti privatni lastnik samo državljani, po drugi strani pa ima njegova lastnina kot lastnina državljana hkrati posebno eksistenco...".²⁰ Takšno razmerje med posameznikom in skupnostjo je eden bistvenih zgodovinskih pogojev za konstituiranje vprašanja o človeku, vprašanja, ki se ne izpostavlja niti v germanski (barbarski) obliki, v kateri nastopa skupnost posamezniku zgolj akcidentalno, niti v azijski obliki, kjer je, nasprotno, skupnosti akcidentalen posameznik. Z antično obliko pa se prvič v zgodovini odpira vprašanje odnosa med ἴδιον in κοινόν kot dvema drug z drugim posredovanima, a avtonomnima elementoma, se pravi, temeljno humanistično vprašanje. Razvoj antične družbene oblike od Homerja, ko junak nastopa kot individuum kolikor je pripadnik družine in plemena, do arhajske in klasične dobe, ko se kot posameznik vzpostavlja le kot svoboden državljani (πολίτης), pomeni hkrati tudi razvoj od imaginarnega nivoja identifikacije homerskega junaka po deležih vnanjih dobrin, ki mu pripadajo kot članu skupnosti, do simbolnega nivoja identifikacije v Zakonu ali vrlini, "v čemer morajo nujno imeti delež vsi državljani, če naj bo država".²¹

V Iliadi 9, 149-156 Agamemnon ponuja Ahilu v dar (za odškodnino) sedem mest z ljudmi in prihodki vred. Ta navedba je v nasprotju s podobo arhajske aristokratske (plemenskih bazilejev) družbe za katero je značilna antična oblika lastnine oziroma odnosa med posameznikom in skupnostjo, kakršno smo mogli izluščiti iz epskega besedila.²² To

17. Ibid., 9, 343

18. Ibid., 1, 392

19. K. Marx, Očrti kritike politične ekonomije, Meti I/8, Ljubljana, 1985, str. 324 i. d. Marx to obliko analizira na primeru klasične Grčije in Rima, t. j. v njeni razviti obliki; prve zastavke te oblike odnosov vidimo že v Homerjevih pesnitvah.

20. Ibid., str. 333. Malo pred tem (str. 327) razlaga Marx takole: "Občina - kot država - je po eni strani odnos teh svobodnih in enakih privatnih lastnikov drug do drugega, njihova zveza navzven, hkrati pa tudi njihovo jamstvo. Občestvo tu prav tako temelji na tem, da so njegovi člani delovni zemljiški lastniki, parcelni kmetje, kakor obstaja njihova samostojnost zaradi odnosa med njimi kot člani občine, zaradi tega, da se zagotovi ager publicus... Tu ostaja članstvo v občini predpostavka za prisvajanje zemlje, toda kot član občine je posameznik privatni lastnik. Njegov odnos do njegove privatne lastnine same kot zemlje je hkrati odnos do njegove biti kot člana občine..."

21. Plat. Prot., 324 e.

22. Finley k temu pripominja: "Agamemnonova pravica do razpolaganja s sedmimi mesti je v epu enkrat in nepojasnen primer" (n. d., str. 99)

mesto je moč interpretirati z modelom azijske družbene oblike lastnine,²³ njegovo neskladje s siceršnjo družbeno podobo v epu pa nas napoti k premisleku o starejših zgodovinskih referencah. Tu najprej pomislimo na mikensko družbo. V srednjeheladski dobi je na Kreti cvetela negrška minojska kultura, ki se nam predstavlja po ostankih nekoč prelepих palač v Faistosu in Knosu. Po njenem propadu je od 14. do 12. stoletja pr. n. š. v heladskem prostoru prevladovala mikenska kultura. Iz zapisov na ohranjenih tablicah (t. i. "linear B" pisava) je razbrati, da je vladajoči sloj govoril neko prvotno obliko grškega jezika (Ahajci?): "wa-na-ka" = kralj (gr. ἄναξ), "la-wa-ge-ta" = vojskovodja (gr. λαός, ἄγω), "pa-si-re-u" = vodja, nadzornik občine (gr. βασιλεύς) itd.²⁴ Za mikensko družbo je značilen centralistični administrativni sistem upravljanja. Številni različni obrtniki so organizirani v proizvodne skupine, prav tako skupine sužnjev, do-e-ro" (gr. δοῦλος), predvsem ženske. Ohranjene tablice natančno beležijo količino pridelkov tistega leta, število govedi in ovac, kose orožja, proviant za delovne skupine, razpored bojnih čet, darove bogovom ipd. Zgodovina ponuja indice za domnevo, da je bila mikenska družba vojaško in administrativno centralizirano organizirana vladavina Ahajcev, ki so iz utrd v Mikenah,²⁵ Pilu, Argu, Tinintu idr. obvladovali večja ali manjša področja občin podrejenega, zdi se, da neahajskega prebivalstva. Te občine so bile last vladarja, namreč tako da so bile kot proizvodne enote davčni vir za centralno oblast.

V 12. stoletju, kmalu po poslednjem slavncem pohodu ahajskih vojščakov nad Trojo, so mikenske "državice" nenadoma propadle, kar zgodovinarji pripisujejo vdoru Dorcev²⁶ in t. i. "pomorskih ljudstev", o nadlegi katerih govorijo tudi egiptčanski zapisi tistega časa. Dejstvo je, da so bile ahajske trdnjave porušene in požgane, število prebivalstva oziroma naselbin se je naglo znižalo,²⁷ pisava je izginila. Nastopilo je skoraj štiristoletno obdobje, ki ga angleško zgodovinopisje imenuje "dark age" in iz katerega prihajata k nam le dva artefakta, ki pa v obliki, v kakršni sta nastala, že oznanujeta konec te "mračne dobe" in začetek tiste, ki jo dandanes imenujemo antična grška civilizacija: to so vaze (protogeometrična in geometrična umetnost) iz 9. in 8. stoletja in Homerjev ep. Ker je Homerjev ep, katerega zapis postavljajo zgodovinarji v 8. stoletje²⁸ nastal v stoletjih od propada Miken na osnovi junaških pesmi, je seveda nujno in večplastno predstavil različne zgodovinske spomine in čase, (od tega da so vojščaki odeti tako v bron kakor v železo, do tega da je v "demokraciji" Agamemnon despot številnih mest). Vendar je za razvitje prvih začetkov humanističnega ideala v podobi heroja bistveno to, da je ep, v tem ko je zajel

23. Marx to obliko, med drugim, opiše tudi takole: "... v večini azijskih zemljskih oblik, povzemajoča enota, ki stoji nad vsemi temi majhnimi občestvi, (se) pojavlja kot višji lastnik ali kot edini lastnik, dejanske občine pa zato le kot dedni posestniki... Del njenega (od občine - op. A.) surplusnega dela pripade višji skupnosti, ki eksistera nazadnje kot oseba..." itd. (METI I/8, str. 325 in 326).

24. Glej J. Chadwick, Mikenski svet, Beograd, 1980.

25. Za našo razpravo bo zelo pomembno razločiti negrško od (proto)grške kulture tudi na ravni arhitekture: na eni strani odprta, neobzidana, radoživa palača (Knos), na drugi težko zidovje "levjih vrat", zazidan grad, trdnjava (Mikene); na eni strani okrogline "Atrejeve zakladnice", na drugi racionalni pravokotnik (proto) grškega bivalnega prostora (megaron).

26. J. Chadwick je vpriču odsotnosti materialnih dokazov o prihodu Dorcev postavil in zgodovinsko in lingvistično argumentiral tezo, da so Dorci tam na Peloponezu že prebivali podrejeni Mikencem in so se v 12. stoletju svojim gospodarjem (Ahajcem) uprli in jih premagali. John Chadwick, Who were the Dorians?, Parola del passato, 31 (1976), str. 103-117.

27. Bornemann navaja arheološki podatek, da se je število naselbin v južni Grčiji (Peloponez, Atika) znižalo iz 330 v 13. stoletju na 40 v 11. stoletju. E. Bornemann, Das Patriarchat, Frankfurt/Main, 1986, str. 128.

28. Za osnovo seznanitev s homerskim vprašanjem glej: Z. Dukat, Homersko pitanje, Zagreb, 1985.

zgodovinsko dejstvo, da je centralistični sistem vladavine anaksa izginil in se je polagoma razvil sistem vladavine samostojnih plemenskih in občinskih poglavarjev - bazilejev,²⁹ hkrati izpostavil tudi začetke antične družbene oblike v odnosu med posameznikom in skupnostjo.

S tem je podan le splošen historični okvir. V obdobjih zarje grške kulture je namreč slutiti še neka temeljnija dogajanja, ki so porajala idejni konstrukt heroja v Iliadi in Odiseji. Toda najprej si oglejmo podobo.

PODOBA HEROJA

V epu skorajda ni komunikacije med heroji,³⁰ v katerih se ne bi posredno ali neposredno menjavalo in pridobivalo kako "blago zamenjavno"³¹ ki ima neko vrednost, na primer, "deklé, mnoge umetnosti zna, na štiri jo cenijo vole"³² Homerski junaki imajo razvit občutek za dobrine. Agamemnonu očitajo lakomnost,³³ Odiseju, da je "volk na dobiček".³⁴ Telemah pa ni nič slabši od očeta: tarna, ne le da ga je izgubil, ampak da

"prišlo je še huje: uničeno vas bo imetje...
brez obzira se trati blago, saj ni gospodarja."³⁵

Opozoriti pa je vendarle treba, da je osnovna oblika komunikacij med junaki predvsem menjava blaga v obliki darov, nagrad, odškodnin, žrtvovanj. Taka menjava pa predstavlja že tisto simbolno komunikacijo, kjer ne gre več zgolj za uporabno in tržno vrednost objekta menjave, ampak za "pomen več", za vrednost posestnika predmeta, ki ima funkcijo "častnega deleža" (γέρρας). Γέρρας³⁶ je objekt, ki konstituira junaka v njegovi herojski vrlini, **mu podeli pomen**. To je lahko tudi kos mesa na pojedini:

"Kos najlepši hrbtá, to je ribo, pokloni Aiantu
sin Atréa heroj, mogočni vladar Agamemnon."³⁷

Levy-Strauss ugotavlja v arhajskih družbah tri vrste komunikacij: z dobrinami in uslugami, z ženskami in z informacijami (jezik). "Te tri oblike komunikacij so hkrati oblike menjave."³⁸ V vseh teh oblikah objekt nima zgolj svoje uporabne in menjalne vrednosti, ampak v odnosu do objektov drugih označuje vrednost posestnika objekta. Tako, denimo,

29. Zgodovinsko netočna je tradicionalna šolska interpretacija, da se je v homerski dobi plemstvo vedno bolj osamosvajalo od vrhovne oblasti kralja. Vrhovna oblast kralja - "Wanaka" je propadla v katastrofi v 12. stoletju. Grški jezik je spomin na vrhovnega gospodarja ohranil v obliki *ánax*. Tako imenuje Homer bogove, vrhovnega poveljnika vojske Agamenona, *ánax andrṓn 'Agaméwnon*, tudi gospodarja družine, hiše, *oikoió ánaξ*. Za označbo "kralja" grščina pozna predvsem besedo βασιλεύς, ki se je verjetno razvila iz mikenske "pasireu". V Mikenah je "Pasireu" bil vodja ali načelnik občine ali neke delovne enote. Po propadu centralne oblasti je razumljivo, da se je naziv voditeljev posameznih preživelih plemenskih skupin in občin tudi jezikovno navezalo na "pasireu" v obliki "basileus", kar prevajamo s "kralj". Prim. legende o slavnihih atenskih, tebanskih idr. kraljih!

30. Hom. Il., 9, 341.

31. Hom. Od., 8, 163.

32. Hom. Il., 23, 750.

33. Ibid., 1, 122; v 1, 231 je Agamemnon imenovan *δημοβόρος βασιλεύς*.

34. Hom. Od., 8, 164.

35. Ibid., 2, 45-58.

36. Γέρρας pomeni častni delež, častno darilo, odlikovanje, dostojanstvo, ugled, prednost, častna služba.

37. Hom. Il., 7, 321-322.

38. C. Levy-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Zagreb, 1977, str. 93.

beseda v sintagmatski strukturi govora tudi nima le svojega določenega pomena, ki ji pripada po slovarju, marveč nenehno uhaja v metaforo in metonimijo, v "pomen več", kakor tudi ženska ni dobra samo za..., ampak tudi za "misliti". V tej menjavi ljudje menjujejo nekaj, česar sami objekti (ali besede) na sebi nimajo, česar "ni". To česar ni, a se v menjalnem odnosu proizvede, so pomeni. Menjava proizvaja "dobiček", ki je "pomen več", v izpostavljeni razliki. Objekt komunikacije-menjave ima označevalno funkcijo v odnosu do drugega objekta, **pomen (označeno) pa je razlika med njima**. Mogli bi reči, da "herojstvo" ni nič drugega kot izkazana razlika med ribo, "kos najlepši hrba", in drugimi kosi mesa na pojedini. Ti kosi mesa so deleži (μοῖραι), ki vsakmu pripadajo in ravno kot deleži v medsebojnem odnosu vzpostavljajo razliko, to je pomen človeka junaka, **njegov delež** na tem, da je ἀνὴρ ἀγαθός. Če pa razlike ni, ni tudi nikakršnega pomena. Ahil, ki mu je bila odvzeta Briseida, "častno vezilo"³⁹ to obupano začuti:

"Delež enak je obema, zmuznetu in srčnemu borcu,
ista je častna odlika strašljivemu, ista junaku
smrti ne uide lenuh, ne mož, ki veliko je storil."⁴⁰

Objekti komunikacije-menjave so potemtakem označevalci, v katerih junaki najdejo svoj delež biti, kajti ti objekti so resnično ves čas in zgolj samo to - so μοῖραι.⁴¹ Μοῖρα kot dodeljenost, usojeni delež človeškega bivanja človeka, takorekoč ἀνάγκη. Homerski človek se identificira v podobi heroja, a tako, da drsi po vrsti označevalcev, objektov menjave, kjer mu vsak v razliki od drugega podeljuje ustrezen delež te podobe. Ti objekti, postavljeni v medsebojne odnose, človeka zaznamujejo, a ga nikoli prav ne pomenijo. Zato hiti junak naprej skozi verigo menjave in je kar naprej "volk na dobiček".

V Iliadi in Odiseji je junak "ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων".⁴² Ἀγαθός ne pomeni "dober" v današnjem filantropičnem smislu, ampak pomeni "močan, zmožen, obvladujoč". Tako, denimo, Nestor prigovarja Agamemnonu, naj - kljub temu da je (Agamemnon) "dober" (ἀγαθὸς περ ἑών) - ne jemlje Ahilu dekleta.⁴³ Moč Homerskega junaka lahko interpretiramo z "voljo do moči" in za opis njegovih ravnanj je zelo priročen Heideggerjev kratki povzetek Nietzscheja: "Vsaka moč je moč le, če je in dokler je več-moči (Mehr-Macht)... s tem da presega vsako doseženo stopnjo moči, da torej vsakokrat sama sebe prekosi, premore, premaga (übermachtet)".⁴⁴ To moč si torej junak zagotavlja v nenehnem kosanju z drugimi, v nenehnem boju za deleže moči, za **znake**.⁴⁵ V boju za to veljavo uporabljaja

39. Hom. II., 1356

40. Ibid., 9, 318-319.

41. Μοῖρα pomeni delež, ki komu pripade, in sicer kos zemlje, del plena ipd. μοιράω - delim, razdeljujem. Delež, delitev je tu povezana s predstavo o žrebu, od tod tudi pomen usode.

42. Hom. II., 9, 341

43. Ibid., 1, 275. Omerza je to mesto prevedel, češ "kjer si dober": "Ti, ki si dober sicer, mladenke nikar mu ne jemlji," (Fr. Omerza, Homerjeva Iliada, Ljubljana, 1961), toda smisel je zadel Sovre: "nič mu nikar, četudi si višji, ne jemlji dekleta," (A. Sovre, Iliada, Ljubljana, 1965; podčrtal A.).

44. M. Heidegger, Evropski nihilizem, Ljubljana, 1971, str. 34. Aristokrat "pre-močuje": je ἀγαθός le, če je ἀριστός, se pravi, če ἀριστεύει τίνα - agonalna narava arhajske grške kulture.

45. Herojska struktura predstavlja že začetek izhoda iz barbarskega odnosa do sveta. Heroj se ne zadovolji z zgolj primitivnim načinom polasčanja stvarnih objektov, ne potrjuje se samo po konkretnem drugem, ampak že stoji v simbolnih razmerjih. Temu pritrjuje tudi področje igre, tekmovanj v igri, (ἄθλος), "ki mnogim vsakdanja je hrana", (Hom. Od., 8, 160), in kjer se pomen junaka vzpostavlja že v strukturi čistih reprezentacij. Ne gre za to, da so Grki vzeli igro "zares", obstaja še ono drugo, "ta pravo" življenje, v katerem pa da gre "zares". Nasprotno, Grki so edini med starimi narodi dojeli dejanskost kot "igro", dejanskost kot strukturo sombolnih reprezentacij, in sicer tako, da so jo živeli.

heroj razen poguma, telesne moči in spretnosti tudi **razum**. To da je ἐχέφρων ena od temeljnih zmožnosti, po kateri se junak izkazuje kot "pravi". Značilen primer je, ko k Ahilu pridejo Agamemnonovi poslanci: Odisej, Ajant in Fojniks, sami "tipični" heroji, reprezentanti osnovnih homerskih vrednot: razum in premetenost, pogum in telesna moč, tradicija in vzgoja, da bi dosegli spravo med Agamemnonom in Ahilom. Ahil vztraja v svoji užaljenosti, čeprav mu je Agamemnon pripravljen dati bajno odškodnino. V normalnih okoliščinah bi tolikšna odškodnina popolnoma zadoščala za ponovno vzpostavitev veljave in moči oškodovanca, saj, kakor pravi Ajant:

"Kdo drug ti vzame spravino često celo še za brata,
za sinovo smrt od morilca..., a tebi navdali bogovi
strastno so zlobo in srd samo zbog bore dekleta!"⁴⁶

V arhaiskih družbah je sistem povračil splošno sprejemljiva oblika komunikacij, kajti prav kolikor objekti menjave funkcionirajo zgolj kot označevalci-deleži, so med seboj zamenljivi in nadomestljivi. Zato poslanci Ahilovo zavrnitev Agamemnonove odškodnine razumejo kot nerazumnost, kot nespametnost v istem smislu kakor tudi Agamemnon, ko opravičuje svoja dejanja: "Ate, častitljiva, Zeusova hči, ta vsakogar zmoti."⁴⁷ Ἄτη je iracionalna instanca, ki junaku jemlje eno njegovih bistvenih človeških značilnosti, namreč, da φρήνα ἔχει, da je pameten. Isto sporočilo nosi tudi zgodba o Meleagru, s katero skuša stari vzgojitelj Fojniks prepričati Ahila, naj odneha: starodavni junak Meleager je odnehal od svoje (nerazumne) jeze na mater in v zadnjem hipu rešil domače mesto pred sovražniki ter se tako izkazal kot pravi (razumen) junak.⁴⁸ Edino razumno, človeka-junaka vredno dejanje bi torej bilo takšno, kot ga svetuje Fojniks:

"Bilo bi, bogme, manj častno,
ladje braniti že v ognju. Daj, pridi na dane obljube,
kajti enako bogo častili te bodo Ahajci!
Ako pa brez darov pozneje posežeš v klanje
slave ti delež bo manjši, čeprav odbiješ sovraga."⁴⁹

Tudi Odisej, premetenec, svetuje: "Prijazno vedenje je boljše!"⁵⁰ Vemo pa: prijazno vedenje (φιλοφροσύνη) je ljubezen (φιλία) do pameti (φρόνησις).

"Delež slave" je torej, kot vidimo, vendarle utemeljen v razumni menjavi in presovi vrednosti materialnih dobrin, ki tvorijo osnovo bazilejeve moči. Saj sam pesnik kar poskoči ob preveč velikodušni menjavi, ki naj potrdi neko staro gostinsko prijateljstvo:

"Glauku pa vzame le-tu Zeus pamet iz glave, Kroníon,
s sinom Tidéa zamenja, neumnež, opravo sijajno,
zláto za bron, sto juncev mu dá za vrednost devetih!"⁵¹

46. Hom. Il., 9, 632-637.

47. Ibid., 19, 91.

48. Ibid., 9, 524-599.

49. Ibid., 9, 601-605.

50. Ibid., 9, 256.

51. Ibid., 6, 234-236.

Toda enako razumen je tudi izbor junaške smrti. Ahil takole tehta možnosti:

"Dvoje usod me vodi do smrtnega cilja:
ako ostanem le-tu in dalje se bijem krog Troje,
šla je vmitev mi pô zlu, a čaka me slava nesmrtna,
ako pa pridem domov, tja v ljubo deželo očetno,
šla mi je slava pod zlo, a čaka me dolgo življenje."⁵²

Seveda se odloča kot junak:

"Saj tudi Herakla sila ni ušla pogubni usodi...
Zato zdaj rad bi pridobil si slavo!"⁵³

Pridobitev slave (κλέος) in časti (τιμή) ter izgnitev javni sramoti (αἰδώς) in graji (νέμεσις)⁵⁴ je temeljno gibalno junakovih dejanj.⁵⁵ Javno priznanje je za heroja bistven pogoj ohranitve njegovega duševnega zdravja, na priznanju in hvali drugih je zasnovana integracija njegove osebnosti, medtem ko zasmeh, graja, omalovževanje s strani drugih vodi k njegovi dezintegraciji. Kaj se je, na primer, zgodilo Ajantu? Potem ko je padel Ahil, sta se Ajant in Odisej sporekla za njegovo bojno opravo. Ajant jo je terjal zase, saj je imel tudi največ zaslug, da je rešil Ahilovo truplo in opravo iz sovražnikovih rok. Toda po razsodbi ujetih Trojancev so Grki dodelili orožje Odiseju, ki ga je brez kančka slabe vesti vzel. To je bila le prehuda žalitev za največjega junaka med Ahajci po Ahilu. V navalu jeze je snoval maščevanje svojim nevaležnim in brezobzirnim rojakom, vendar mu je Atena omračila um in je znorel.⁵⁶ V tej norosti je storil zares sramotno dejanje: z mečem je sekal po ovcah, kakor da bi bile Ahajci. Ko se je ovedel in videl, kaj je storil, se je v popolnem obupu usmrtil. Njegovi rojaki in bojni drugi ga niso pomilovali, nasprotno, dejanje blaznega Ajanta je bilo vse graje vredno. Odisej se je pokesal šele mnogo kasneje, ko je bil na obisku v "kraljestvu senc". Opis Ajantovega konca je značilen primer grškega razumevanja tovrstnih odnosov.⁵⁷

52. Ibid., 6, 234-236.

53. Ibid., 18, 411-415.

54. Standardni poziv k junaštvu in srčnosti borcev je v Iliadi:
"Obudite si v sreih čut sramu in poštenja (αἰδῶ καὶ νέμεσις)!"
Ibid., 13, 121-122.

55. Slavoljublje pri Grkih ni imelo pejorativnega zvena kakor dandanes. (Glej: Aristot. eth. Nic., 7, 1124a). Za primer navajam Eudemovo solsko volilo v Miletu okrog leta 200 pr.n.š.: "Da bi ljudstvu izkazal dobroto, sebi pa za vse čase prelep spomenik svojega slavohlepja (φιλοδοξία) postavil, je Eudemos, sin Thaliona, v svojem in v imenu svojih bratov Menandra in Diona daroval deset talentov srebra za pouk svobodnih dečkov ... Da pa bo sklep ljudstva in v tej zadevi izpričano Eudemovo slavohlepje (φιλοδοξία) vsem znano." (Glej: E. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen, Leipzig u. Berlin, 1914, str. 2 in 9)

56. Podobno se je zgodilo že v zgodovinskem času leta 496 pr.n.š. Kleomedu, atletu iz Astípalaje. (Vrednote in tradicije arhajske junaške dobe so se najdlje ohranjale prav na področju gimnastike.) Na olimpijski tekmi je po nesreči ubil nasprotnika, zato so ga "diskvalificirali", odvzeli so mu nagrado. Kleomed je znorel in ob povratku v rodni kraj je izpulil podpornike v neki šoli, da se je zrušila streha in pod seboj pokopala njega in še šestdeset otrok. (Paus., 4, 15). Tu beremo hkrati tudi omembo prve šole (διδασκαλείον) v antični Grčiji.

57. G. Schwab, Najlepše antične pripovedke, Ljubljana, 1988, str. 528-533. Tako živo opisuje romantik Schwab Ajantovo reakcijo na rozsodbo: "Ostra bolečina mu je šla skozi možgane in vsaka žilica je trepetala v njem. Dolgo je stal kakor kip in strmel predse" (str. 530). Glej tudi: R. Graves, Grški mitovi, Beograd, 1987, str. 581-585 (mit št. 165); Hom. Il., 11, 543-565.

Za heroja je značilno, da je odvisen od drugih, da ni ponotranjil zakona kot takega, kar bi ga moglo napraviti bolj avtonomnega. V tem se heroj tudi razlikuje od državljana in filozofa klasične grške dobe. Sokrat je, denimo, zavnil Kritonov predlog za beg iz ječe, kajti sodba, čeprav je krivična, je stvar zakonov kot takih, ki govorijo: "Umrli boš kot žrtev krivic, ki so ti jo prizadeli, ne mi zakoni, ampak tvoji rojaki - ljudje. Če pobegneš na tak nečasten način... bo visela naša jeza nad teboj, dokler boš živ..."⁵⁸ Na Kritonov ugovor, da bodo ljudje grajali Sokratove prijatelje, češ da ga niso rešili, pa je Sokrat odvrnil: "Če je taka, prijatelj moj ljubi, se ne bomo prida menili za to, kar pravi o nas velika množica, temveč kako sodita tisti eden, ki je izveden o pravici in krivici, in pa resnica sama."⁵⁹ Hektor tudi vztraja pred obličjem smrti, vendar ne zavoljo kakega višjega principa - sam sicer v Iliadi postavlja domovino kot najvišjo vrednoto⁶⁰ - ampak zaradi sramu pred javno grajo drugih. Takole premišljuje:

"ko čaka na mestu, ko bliža orjak se Ahiles...
 Joj mi, če umaknem se zdaj skoz vrata za trdno obzidje!
 Prvi bo vrgel v obraz mi Pulidamas žgoči očitek...
 Strah me je graje Trojancev in tudi Trojank dolgokrilih;
 kaj lahkó, da poreče, ki slabši je mož mimo mene..."⁶¹

Takšen povnanjeni značaj junaštva je viden tudi pri pojmu ἀρετή, vrline. Ἀρετή je tista lastnost, po kateri se človek odlikuje v svoji najboljši značilnosti ali podobi, kar ga dela odličnega, najboljšega. Pri Homerju označuje pojem ἀρετή konkretne zmožnosti oziroma vrline telesa in duha, ki junaku omogočajo, da je ἀνὴρ ἀγαθός. Te vrline pa so se utemeljevale na osnovi sodb in mnenj drugih in šele "v poznoarhaični dobi se sproži proces ponotranjenja pojma arete".⁶² Etimološki izvor besede ἀρετή je zanimiv: ali izhaja iz "nr-eta" od ἀνὴρ - mož, ali pa iz korena "ar-" od ἀρέσκω - ugajam, všeč sem komu. Poučen je razgovor med Nestorjem in Patroklom. Nestor, nekdanji slavni heroj, sedaj starosta Ahajcev, je očital Patroklu neprimerno vedenje njegovega prijatelja Ahila, ki se kuja in se ne udeležuje "bitke, junake slaveče" (stalna Homerjeva fraza). Potem, ko mu je najprej naštel vsa svoja nekdanja slavna dejanja, je rekel:

"Tak sem bil jaz med možmi...Kaj pa Ahiles?
 Svojo vrlost užival bi sam!..."⁶³

Svoje vrline junak pač ne more "uživati sam", ampak le, če jo na nek način "prostituirá", če jo preverja (menjuje) skozi sodbe drugih.

58. Plat. Krit., 16. Da je edina stvar, ki se je Sokrat zares boji, ta, da bi ne bil skladen z Zakonom - in prav zato je tako pogumen in se ne boji ničesar, tudi smrti ne - je iz teh mest v Kritonu (12-17) dovolj jasno. Sokratov odgovor Kritonu je natanko Joadov odgovor Abnerju iz Racinove drame, katerega uporabi Lacan kot referenco pri konceptu "point de capiton": "Bojim se boga, dragi Abner, in v meni ni druge bojazni."

59. Plat. Krit., 8.

60. Tu stoji tisti preslavni in nesmrtni verz: "Znamenje eno le vem: boriti za dom se očetni!", Hom. Il., 12, 234; tudi 15, 496.

61. Hom. Il., 22, 92 i. d.

62. O. Gigon, Ob Nikomahovi etiki, v: Aristotel, Nikomahova etika, Ljubljana, 1964, str. 29.

63. Hom. Il., 11, 762-763.

Heroj je patološki narcis.⁶⁴ Pri njem prevladuje t. i. "veliki Jaz", je brez kritične distance do idealizirane podobe do sebe, vzpostavljajo ga drugi, ki mu kolikor so močnejši od njega (bogovi, višji kralji), služijo kot "idealni objekti" za zagotavljanje njegove lastne "idealnosti". V kolikor tega ne storijo, pa so v očeh junaka slavi, do njih je agresiven. "V osnovi imamo tu opraviti s predojdijsko situacijo: na eni strani vsemočna, varujoča, skrbeča Mati, model "idealnega objekta", na drugi strani agresivno, grozljivo, neobvladljivo okolje in narcisistični "veliki Jaz" je zgolj reakcijska tvorba na to nerazrešeno nesimbolizirano konfliktno situacijo..."⁶⁵ Junak, ki je podvržen zahtevi po zunanjih uspehih, po javnem potrjevanju svoje vrednosti, je dejansko nemočen, od drugih odvisen subjekt, odvisen od tega, ali mu bodo naklonili "ljubezen" ali ne. Tako mu njegov svet predstavlja nekaj nezanesljivega, nepredvidljivega, v bistvu neobvladljivega, iracionalnega, za ljubezen in zaščito katerega si mora nenehno prizadevati in si ga z "zvijačo uma", z "darovi in žrtvami" pridobiti zase, ako ga že ni moč neposredno obvladati (podrediti, premagati).⁶⁶

Homerski junak ni internaliziral Zakona, ni imel izgrajene instance ideala Jaza, določala ga je instanca **materinskega Nadjaza**. Ves "prazen" v sebi, brez notranje opore, brez avtonomne etike, v kateri bi mogel najti smisel svojega bitja in žitja, temeljno sam in osamljen, se je homerski junak bojeval za svojo veljavo, za odobravanje, za obstanek, venomer na preži - eno samo nenehno kosanje, en sam velik $\alpha\gamma\omega\nu$.

MOIPA

Poskusimo navezati pojem materinskega ogrožajočega-zaščitniškega Nadjaza na pojem $\mu\alpha\upsilon\pi\alpha$. Prvotni pomen besede $\mu\alpha\upsilon\pi\alpha$ je del, delež: to in ono, kar človeka doleti v življenju, to so deleži njegove sreče ali nesreče in iz predstave o konkretnih deležih zemlje, plena, hrane, dobrin na sploh, ki komu po žrebu pripadejo, izgaja tudi razvoj v smeri pojma **usode**.

V pojmovnem svetu Homerja je $\mu\alpha\upsilon\pi\alpha$ **zastopnik predstave o ustroju kozmosa kot iracionalnega, nepredvidljivega, neobvladljivega, ne ponotranjenega, človeka ogrožajočega okolja**. Le-to do človeka nikakor ni ravnodušno, zdaj mu nakloni delež sreče, zdaj nesreče, učinkuje kot zunanji Nadjaz, ki nagradi močnega in uniči nemočnega, ki postavlja osnovno "uživaško" zapoved: bodi močan! Ta "nezakonitost" Nadjaza in nuja, pridobiti si zaščito, ki pa principično ni nikoli zagotovljena, je tista temeljna junakova situacija, ki ga drži nenehno v tesnobi. Heroj je ogrožen subjekt, ki vzdrži le tako, da se opre na svoj "veliki, mogočni Jaz", da torej vztraja pri idealni podobi lastnega Jaza in pri zagotavljanju "dobrega" drugega. Prvi evropski humanistični ideal: $\eta\acute{\rho}\omega\varsigma$, subjekt, oprt na "lastne sile", kakor bi rekli dandanes se poraja prav v tej travmatični točki njegove lastne nemoči.

64. O narcisistični strukturi sodobnega človeka glej: S. Žižek, Patološki narcis kot družbeno-nujna forma subjektivnosti, Družboslovne razprave št. 2, Inštitut za sociologijo, Ljubljana, 1985, str. 105-141, ter Ch.Lasch, Narcisistična kultura, Naprijed, Zagreb, 1986.

65. S. Žižek, n. d., str. 113.

66. Kadar junak potrebuje zaščito, pomoč ali uslugo od svojega boga, ga prav rad spomni na darove, žrtve in časti, ki mu jih je doslej že izkazal in zdaj terja hvaležno povračilo od tega boga. (Glej na primer: Hom. Il., 8, 236-244). Homerski junak ni bil nikoli religiozen na tak način kot njegov egipčanski ali iranski vrstnik, vedno je v odnosu do boga ohranjal "zdrav" tekmovalni in trgovski duh, (tudi: Hom. Il., 5, 846-863; prim. Hdt., 1, 87).

Homerski junak sebe postavlja kot racionalno in kultivirano človeško bitje, prav kolikor opredeljuje svoj svet kot iracionalen svet ogrožajočih sil. Te sile so sicer lahko močnejše kot je on in je z njimi treba "računati", vsekakor pa so "inhumane". Herojska struktura je potemtakem že proizvodnja simbolnega sestava predstav lastne človeškosti, ki je zajet v opozicijo Narava-Kultura. Človeškost (Kultura) je pri Homerju definirana z močjo in racionalnostjo, medtem ko nemoč in iracionalnost pomenita nekaj ne-človeškega (Narava). To ne-človeško (ne-herojsko) je seveda nekaj nižjega in slabšega, toda ravno kot takšno večkrat močnejše, ono prvo, človeško, ogrošajoče. Je usoda - μοῖρα.

V patriarhalni grški družbi je ženska reprezentant Narave, stoji na strani μοῖρα, moški pa je reprezentant Kulture, stoji na strani νόμος. Kako je to razmerje opredeljeno ravno s tem, da je v sami moški kulturi nekaj ne-kulturega, barbarskega, nam razkriva Antigona. Travmatska zaznava lastne nekulturnosti je hkrati zaznava neke višje zakonitosti naravnega reda in konflikt z njim je tragičen: "Zdaj sem manj kot nič", pravi Kreon.⁶⁷ Kako torej "rešiti" Kulturo, kako vendarle vztrajati v njeni opredelitvi z νόμος in πόλις? Zbor na koncu tragedije daje pravi grški odgovor:

"Razsodnost je prvi, največji vseh blagrov."⁶⁸

Odnos homerskih junakov do žensk je dvojen. Na eni strani jo kot zakonito družico in mater spoštujejo in cenijo, čeprav jo postavljajo v podrejen družbeni položaj. Še več, junak se celo definira kot kultivirani človeško bitje v odnosu do ženske: "Vsak mož, plemenit in razumen, svoji družici skrbljivo je vdan."⁶⁹ Po drugi strani pa je odnos junaka do ženske odnos do "ženske kot plena in dekle skupne sle".⁷⁰ Ahil poudarja, koliko je na bojnih pohodih že pretrpel, "zmeraj v borbi z možmi in zmeraj za njihove ženske".⁷¹ Ženska je v homerski družbi vsekakor pomemben objekt menjave, komunikacij med heroji.

Ta na rob odrinjena in šibka ženska⁷² pa lahko mogočnega junaka omami in zapelje, ga spravi iz "racionalnega", "močnega", "človeškega" stanja v stanje "nemoči", "ne-človeškosti". Prav ta slabša, šibkejša ženska je nemalokrat skrivnostno močnejša, v bistvu nevarna. Tako je, na primer, "Heri uspelo, dasi je ženska(!)", da je samega "Zeusa speljala nekoč".⁷³ Še več o tem pove 10. spev Odiseje, kjer Kirka na vse načine poskuša zapeljati junaka. Bog Hermes, ki se na te reči spozna, takole svetuje Odiseju:

"Prej pa povem ti še naj vse njene zavratne nakane!

Pitje ti bode zmešala...

ponudila združbo ti v postelji svoji.

No, če ti vrne drugove in samemu dobro postreže,

67. Soph. Ant., 1324-1325.

68. Ibid., 1347-1348; podčrtal A.

69. Hom., Il., 9, 341-342.

70. K. Marx, Ekonomsko-filozofski rokopisi, Meid I, Ljubljana, 1969, str. 331.

71. Hom. Il., 9, 327.

72. In vendar je homerski čas ustvaril mnoge nesmrtné ženske like: razumno Andromaho, Hektorjevo družico; Zvesto, možu in sinu pokomo Penelopo, ki je "tkala podnevi, v noči pa parala spet", (Hom., Od., 19, 149-150); lepo Heleno, ki ji Paris, s katerim se je znala tako strastno ljubiti tam "na Kranah, daljnem otoku", (Hom. Il., 3, 445), že po malem preseda; pogumno in ponosno Klitaimnestro, ki ji je bilo končno vsega dovolj in je Agamemnona, svojega moža, ko se je vrnil domov, zadavila; in še mnoge, ki jih je ovckovečila atiška tragedija (Antigona, Elektra, Medeja, idr.).

73. Hom. Il., 19, 95-97.

potlej ne brani se dlje, užiti ljubezen boginje.
Vendar pa veli je prej priseči na večne bogove,
anti, da ne bi zasnivala hudine ti druge,
kadar boš do golega slečen!).⁷⁴

Tega, da nastopa ženska kot mojra že na začetku grške kulture, ni moč spregledati.⁷⁵ Znale so bile tri Moῖραι, predice, sojenice: Klotho, Atropos in Lachesis. Moῖρα kot sojenica je že poskus, kako spraviti iracionalni Nadjaz v okvir minimalne zakonitosti, to je racionalnosti, predvidljivosti in obvladljivosti; podobno kot tudi Ἐρινύες, ki človeka kaznujejo (prvotno: se maščujejo), če je kršil običaje (ἔθμις). Pozorni bomo predvsem na dejstvo, da skuša Hermes postaviti nasproti ogrožajočim, skrivnostnim silam prav "večne bogove", na katere naj Kirka priseže. Bogovi (Zeus & Co.) so namreč v funkciji zagotavljanja zakonitosti in s tem poroki junakove varnosti, hkrati pa so vendarle še vedno element samega iracionalnega skrivnostnega, junaka ogrožajočega sveta.

V strokovni literaturi je diskusija o odnosu med Zeusom in Mojro.⁷⁶ Antični avtorji, ki povzemajo tradicionalna ozročila in mite, menijo, da Moῖραι in Ἐρινύες ravnajo nujnost (ἀνάγκη), ki ji je podložen tudi sam Ζεύς.⁷⁷ Pri Homerju hierarhični odnos med Zeusom in Mojro ni natančno določen. Oba nastopata večkrat skupaj kot glavna demiurga usodnih dogajanj. Agamemnon: "Krivi so Zeus in Mojra (Sovretov prevod: Usoda) in nočno zalazna Erina."⁷⁸ Ksantos, plemeniti Ahilov konj: "Kriv je veliki bog in z njim presilna usoda (θεός τε μέγας καὶ μοῖρα κραταίη)."⁷⁹

Postavljam tezo, da je sam Zeus Mojra, to je: Zeus je agent varljivega in usodonosnega junakovega sveta, je materinski Nadjaz in izvor junakove ogroženosti in tesnobe. Mogočnega, kakor je, ga junak zazna kot "idealnega zaščitniškega drugega", hkrati pa kot ogrožajočega "sovražnega drugega". Ta ambivalenca junakovega odnosa do boga je v epu vseskozi prisotna. Zeus ni zakoniti bog, kakor, denimo, Jahve, bog Stare zaveze, ki učinkuje prav kot očetovski Nadjaz, strog, neusmiljen, celo krut a zakonit. Zeus pa je, nasprotno, "pučistični" bog (spomnimo se kako je prišel na oblast!), je muhast bog, katerega odločitve so odvisne od tega, "s katero nogo je zjutraj vstal":

"Zeus pa hrabrost (ἀρετήν) možem poveča, pa zopet pomanjša,
kakršne volje je pač: saj on je med vsemi najjačji."⁸⁰

Zeus kot Usoda, kot osrednji element varljivega sveta, je hkrati tudi tisti "idealni drugi", ki naj zadovolji narcisoicne želje junaka. Za njegovo ljubezen in naklonjenost si junaki prizadevajo. Ne gre preprosto in zgolj za pridobitev neke konkretne koristi, ampak za to, da se junak prav kot tak potrjuje (identifikacija) v ljubezni Drugega, da je, kot bi dejal

74. Hom. Od., 10, 209-301.

75. Thomson zagovarja tezo, da so se grške moῖραι razvile iz neolitskih boginj-mater. G. Thomson, Frühgeschichte Griechenlands und Ägäis, Berlin, 1960, str. 283.

76. Glej: W. Pötscher, Moira, Der kleine Pauly Lexikon der Antike, 3, München, 1979, str. 1391-1395.

77. Aischyl. Prom., 515-519; tudi Herodot je zabeležil to izročilo: "Usodi ne more nihče uiti, tudi bog ne". (Hdt., I, 91).

78. Hom. Il., 19, 87.

79. Ibid., 19, 410.

80. Hom. Il., 20, 242-243. Vidimo odsotnost višjega racionalnega zakona in prisotnost subjektivne volje močnejšega, ki odloča, kakor pač odloča, "kakor pogosto med ljudstvom navda božanskih je kraljev: ti pač ene mrzé, a drugim delijo ljubezen." (Hom. Od., 4, 691-692.)

Platon, θεοφιλής.⁸¹ "Ljuba oba sta enako Kronidu!" je rečeno tekmečema.⁸² A gorje, če bog zahtev ne zadovolji. Tedaj "Zeus oče, postal pospešnik si prevare, skoz in skoz!"⁸³

Zoper takšen svet, "Moiri navkljub",⁸⁴ postavlja junak svojo moč in svojo razumnost kot glavni sredstvi za to, da postane in ostane ἀγαθός.

MYTHOS IN LOGOS

Tradicionalna prosvetljenska interpretacija vmešča mit v register fantastičnega, kar naj bi bilo značilno za mišljenje prvotnega (naravnega) človeka, logos pa v register racionalnega in logičnega, dar naj bi bil izraz višje stopnje družbenega razvoja.⁸⁵ Medtem pa nas je Levy-Strauss poučil, kako so že same mitske strukture logične, kako človek z njimi racionalno opredeljuje svoj svet in svoje mesto v njem, kako je torej mit že kultura, ki iz kaosa dela kosmos.⁸⁶ Glede na to izhajamo v naši razpravi iz teze, da epsko (homersko) strukturiranje mita pomeni vstop v racionalno in da je mit izvorna osnova grške filozofije.

Horkheimer in Adorno sta ep analizirala kot umetniški izraz racionalnega duha, kot "učinek urejajočega razuma, ki razkraja mit ravno s tem, ko ga odseva v racionalnem redu".⁸⁷ Tukaj bom izpostavil predvsem vidik menjave v Homerjevem epu, za katero smo že zgoraj videli, kako predstavlja nek racionalen odnos, v katerem "nihče ničesar ne daje, ne dobrin, ne uslug, ne časti brez ustreznega povračila, neposrednega ali pričakovanega...",⁸⁸ kako je sistem darov, "nekaj vmes med menjavo in žrtvovanjem",⁸⁹ temeljna oblika komunikacij med junaki. Sistem menjave darov in žrtvovanja je sistem produkcije "več vrednosti", je v svojem bistvu sistem pridobivanja moči gospodovanja.⁹⁰ V tem je moment logosa kot "zvižčnosti uma", ki je v epu v funkciji produkcije več-moči - biti ἀγαθός. Homerski junak priznava iracionalnost kozmosa, ki ga skuša urediti z mitom, toda sam deluje in razmišlja racionalno, nikakor magijsko. Na prvih začetkih grškega duha pri Homerju nikakor ne stoji neko fantastično, predlogično ipd. mišljenje, ampak racionalna struktura, sistem racionalnega preračunavanja pogojev mitskega kozmosa za vzpostavitev Jaza.

81. Tu se pri Platonu sklene tisto, kar pričanja že s Homerjem:

"Kdor je nespameten ali blazen, ne more biti prijatelj boga:" (Plat. rep. 382c.)

82. Ta navedek je v kontekstu enega najznačilnejših homerskih agonov, ki sta ga bila Ajant in Hektor pred očmi obeh sovražnih si taborov. Očitno je bil odločil o končni zmagi Ahajcev ali Trojancev, ne bi prekinila glasnika oziroma reditelja iz obeh taborov, ki sta uporabila dvoje učinkovitih psiholoških sredstev: zadovoljitev narcisoidnosti obeh junakov in zadovoljitev običaju, tradiciji. Rekla sta:

"Nehajta, sinka zdaj draga, končajta krvavo moriljo!

Ljuba oba sta enako Kronidu, zbiralcu oblakov,

v boju oba sta močna, to videli vsi smo dodobra.

Sploh pa že blizu je noč in noči je dobro ugoditi."

(Hom. Il., 7, 211-312.)

83. Hom. Il., 12, 164-165, (podčrtal A.).

84. Ibid., 20, 336.

85. Reprezentivno delo te interpretacije je vsekakor W. Nestle, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1944.

86. C. Levy-Strauss, Strukturalna antropologija, Zagreb, 1977 in Strukturalna antropologija 2, Zagreb, 1988.

87. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main, 1969, str. 42.

88. M. I. Finley, Die Welt des Odysseus, Darmstadt, 1974, str. 60.

89. Horkheimer, Adorno, n. d., str. 46.

90. To se pravi: žrtev je gospodar. "Vsa načrtno izvajana žrtvena dejanja varajo boga, ki mu je žrtveno dejanje namenjeno, in ga podrejajo prvenstvu človekovih ciljev." (Horkheimer, Adorno, str. 48).

Analizirajmo odnos herojev do mantikov, duhovnikov. Le-tem njihove "skrivne" moči ne zagotavljajo privilegiranega položaja, večkrat niti lastne eksistence ne.⁹¹ Glavni trojanski duhovnik Pulidamas odsvetuje napad na Grke, ker je let orla s krvavo kačo med kremplji slabo znamenje. Na to Hektor:

"Svèt tvoj, Pulídamas, ta nikakor mi ni več po volji...
Ti me svetuješ tu, držati se ptic širokokrilih,
jaz pa - še mar ni jih ni, prav nič ne menim se zanje,
najsi na desno leté...najsi na levo morda...
Mi poslušamo raje napoved mogočnega Zeusa...
Znamenje éno le vem: boriti za dom se očetni."⁹²

Hektor zavrača mantiko potemtakem z religioznim in patriotičnim argumentom. Slednji že naznanja prihod nove epohe, ki je grškega človeka definiralo kot *πολίτης*. Tu pa je zanimiv predvsem religiozni argument, sklicevanje na Zeusa, saj ravno olimpijska religija nastopa kot neka racionalna sfera zoper mistiko. Religija herojev je apolinična, v njej ni mesta za skrivnostne sile, tu vladata jasno nebo, Sonce in Zeus.⁹³ Ugotavljali smo že, kako je Zeus (olimpijski bogovi) racionalni element in opora v boju zoper mojro. Če pa Olimpijci sejejo (nezakonito) zlo med ljudmi, se da to lepo razložiti: bog komu škoduje, ker mu je zavisten.⁹⁴ Zavist bogov (*φθόρος θεῶν*) je junakova narcisistična racionalizacija zanj usodnih, nesmiselnih dogodkov in projekcija lastnih osebnostnih potez v boga, v drugega; kakor je zabeleženo še v klasični dobi: "Kako zavistno in omaljivo je sleherno boštvo."⁹⁵

In kaj naj stori naš junak v tem čudnem svetu, kjer
"vrčev je dvoje pri Zeusu, v veži nebeški stojita,
v enem darovi so zli, iz drugega tečejo dobri:
komur pomešane dá Kronion jih, bliskov sejalec,
njcga zdaj sreča zadenc, obiše ga v drugo nesreča,
komur pa zgolj grenkih, v zasmeh postavlja ga svetu,..."⁹⁶

Lahko se gre mantiko in kabalo, lahko kontemplira to iracionalno, da bi doumel njegov skrivni pomen in mistične mehanizme, po katerih deluje, ter bi ga na ta način skušal obvladati, ali pa temu iracionalnemu (*μοῖρα*) postavi nasproti razum kot način za obvladanje sveta, se pravi, iracionalnost sveta sprejema sicer kot danost, ga "vzame na znanje", a ga že "vkalkulira" v racionalno enačbo svoje eksistence, ki naj se razreši v moč in gospostvo. Homerski junak se odloča za to drugo pot. Ne ravna se slepo po ptičjem letu, pravzaprav ga skrivnost znaka sploh ne zanima, znak upošteva zgolj funkcionalno,

91. Hom. Il., 1, 25-32; 2, 858-859; 5, 149-151; Od., 2, 177-182.

92. Hom. Il., 12, 231-243.

93. Ibid., 3, 275-277. Mnogo kasneje daje Antifont takšen odgovor na vprašanje, kaj je mantika: "Bistrega človeka ugibanje", Antiph., A9, DK. In "komu prerokuje Heraklit Efeški? Ponočnim klatežem, vražarjem, bakhantom, menadam in mistom: njim preti s posmrtno sodbo, njim napoveduje ogenj. Zakaj obhajanje misterijev, kakor je pri ljudeh v navadi, je nesveto." Herakl., B 14, DK.

94. Hom. Il., 17, 71; Od., 5, 118.

95. Hdt., 1, 32.

96. Hom. Il., 24, 527-531.

ako sploh, in bogov ga je strah toliko, kolikor so močnejši kot on, kolikor se je pač nespametno sporeči z njimi. Raje uporablja pamet, zvijačo, da bi jih prepričal v svojo korist, ponuja darove in žrtve, se sklicuje na že kdaj izkazane časti in, kadar je le možno, uporabi tudi fizično silo. Seveda lahko propade, kadarkoli lahko "zatne ga usoda", ampak ravno zato stoji pred njim imperativ biti še bolj ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων. Iz nemoči pred usodonosnimi silami se upravičuje njegovo gospodovanje:⁹⁷

"Ko je pač tako, da sem rojen za kratko življenje,
mogel bi dati vsaj čast Olimpijec tukaj na zemlji,
silni gromovnik mi, Zeus."⁹⁸

Odnos med mitološkim svetom in herojem je v homerskem epu prva grška oblika odnosa med mitosom in logosom. Nadaljni razvoj od mitosa k logosu, to je pojav grške filozofije, pa pomeni dokončno umestitev racionalnega na mestu mitskega, na mestu, od koder se pojasnjuje svet. Grška misel, kakor je formulirana v epu, je postavila **logos kot zvijačo uma zoper mitski kosmos**. Grška misel, kakor je formulirana v filozofiji, pa je kosmos dokončno "preliscičila" - spremenila ga je iz mitskega v racionalnega, κόσμος sam postane Λόγος. Νοῦς.

Ta poskus je viden že pri jonskih naravoslovcih. Eden prvih, ki je bivajoče opredelil po mišljenju, katero ga spoznava, pa je bil Parmenid:

"Kar ni, se spoznati ne da, ne z besedo izreči,
saj je misliti isto, kar biti...
Misli in reci, da biva, kar je,
ker to je mogoče, nebivajoče pa ne...
Eno in isto je mišljenje in predmet mišljenja,
kajti mišljenja brez bivanja ni, le v bivanju samem
misel se izraža, der izven njega nič ni in ne bode,
k temu ga sili že Moira..."⁹⁹

Dovolj značilna je tu Parmenidova navezava na Mojro: bivajoče kot umno in le po umu spoznano (opredeljeno) je njegova **racionalna usojenost**. Do kraja ja takšno razumevanje prisotno pri Heraklitu: "Vse se dogaja po usodi, ki je nujnost", toda "bit usode je um (λόγος)".¹⁰⁰

V epu se človek vzpostavlja na podlagi razuma zoper nerazumni kosmos, v filozofiji pa se človek identificira kot človeško bitje v skladnosti s kosmosom, saj je sam kosmos tukaj razumen. Človek - ta "μικρὸς κόσμος"¹⁰¹ - se tukaj istoveti z noetično bitno bivajočega in se vzpostavlja kot vladajoče bitje tako, da se podreja principu umnega reda, (anti-entropije). Mojra, iracionalno, nagonsko ipd. se umakne v kategorijo "nižje" narave

97. Herojeva "nemoč pred naravo (usodo - op. A.)", pišeta Horkheimer in Adomo, "učinkuje že kot ideologija njegove družbene premoči" in "Odisejeva nemoč pred morjem zveni kot legitimacija popotnika, da se obogati na račun domorodcev... To je meščanska ekonomija kasneje utrdila v pojmu tveganja (Risiko): možnost propada naj moralno upraviči dobiček (Profit)." (Horkheimer, Adomo, n. d., str. 57.)

98. Hom. Il., 1, 352-354.

99. Parm., B1, DK; prim. Anaksimand., B1, DK.

100. Herakl., A 8, DK.

101. Demokr., B34, DK.

in tako je v filozofiji in politiki arhajske in klasične grške dobe vrlina (ἀρετή) rezultat človekovega zakonitega razumnega udejstvovanja, ne pa posledica muhaste volje bogov ali naključja. Aristotel se kar zgrozi nad takšno možnostjo: "Pripisovati golemu naključju ravno to, kar je najvišje in najpopolnejše, bi bilo preveč nesmiselno."¹⁰² Grška filozofija kot racionalna struktura logosa korenini torej v epu, kolikor ta še je racionalnost mitičnega, kolikor vzpostavlja strukturo "zvijače uma". V tej smeri je treba, mislim, zastaviti interpretacijo klasične strukture: "vom Mythos zum Logos".

Ali je s filozofijo mit odpravljen? Logos zanika mitski način razlage sveta in uveljavlja logični, vzročno-posledični in dialektični način. Vendar s tem, ko logos stopi na mesto mitosa, od koder ureja svet, dobi mitološko funkcijo. Ko racionalna misel (filozofija, znanost), vzamimo tukaj novoveški primer, ugotavlja razvoj človeške družbe skozi zgodovino, proizvaja s tem hkrati tudi neko samorazumevanje zgodovine kot zakonitega in smiselnega procesa - oziroma, iz takšnega samorazumevanja zgodovine že a priori izhaja - kjer človekova alienacija ni akcidentna, ampak je konsekventna, iz katere se podaja prav tako konsekventna možnost dezalienacije.¹⁰³ Prav v tem je mitski tega logosa: od izgubljenega do znova pridobljenega raja, od prvotne skupnosti do "združenih producentov" in komunizma. Filozofijo in znanost, humanistični logos, nosi neko, v sami tej racionalni misli netematizirano mesto, od koder se daje, rekli bomo, "pomenov polni svet". **Humanizem je mit o človeku**, mit, ki v tem ko ga humanistični logos kot takega (kot mitskega) zanika v svojem racionalnem (filozofskem, znanstvenem) diskurzu, **postane (mit namreč) skrito stališče logosa, mesto, od koder logos govori.**

Zgodovinska scena II

Sedaj, ko sem predstavil podobo heroja in njegove relacije v svetu, je čas, da nastopijo še predpostavke neke empirične zgodovine. Prve zgodovinske nastavke za konstrukt herojstva je treba iskati pred eposom.

Negrška ljudstva, ki so v 2. tisočletju pr. n. š. in ponekod še v klasični dobi naseljevala Helado in Egejo, so imela drugačno civilizacijo in kulturo kot indoevropski prišleki. Grško izročilo jih je poznalo pod različnimi imeni: Karci, Lelegi, Pelasgi, Eteokreti, Likijci in drugi.¹⁰⁴ To so bila večidel miroljubna poljedelska ljudstva. Njihov sestav simbolov (reprezentacij sveta je izražal zakonitosti naravnih ciklov s poudarjenim "ženskim elementom": boginja Mati, Da-mater (gr. Λημήτις), kult plodnosti ipd. Socialne in sorodstvene vezi so temeljile na načelu **matrilinearnosti** in še v začetku klasične dobe poroča Herdot o Likijcih: "Če vprašáš kakega Likijca, kdo je, se ti bo predstavil z imenom matere, poleg imena pa navedel še ime babice in prababice."¹⁰⁵ Na Kreti je negrška kultura sredi 2.

102. Aristot. eth. Nic., I, 10, 1099b, 24-25.

103. Prim. K. Marx, *Ekonomsko...*, MEID I, str. 332 i. d. Naravoslovne, t.i. "eksaktne" znanosti prav tako proizvajajo mite o racionalno urejenem, obvladanem, "brave new world", o napredku in sreči človeka.

104. V Odiseji so ohranjeni tile romantični verzi iz časov, ko se je grški etnos mešal z negrškim:

"Kreta je zemlji ime, na sredi škrlatnega morja,
lepi in plodni, z valovi obdani. Ljudje tam živijo -
kdo bi prešteli jih mogel? - v mestih devetkrat desetih.
Raznih jezikov mešava zveni ti na uho: Ahajcev,
Eteokrétov ob njih, velesrčnih, pa zopet Kidónov,
Dorijcev dalje trirodnih, napósed božanskih Pelasgov.
Knosos blesti se med mesti, prestolnica Minosa kralja..."
(Hom. Od., 19, 172-178).

105. Hdt., I, 173.

tisočletja doživela velik civilizacijski razcvet (minojska kultura; t. i. Minosova talasokratija). Predgrško (predindoevropsko) kulturo v Heladi in Egeji imenujemo **matristično**.¹⁰⁶

V ta svet so prečeli vdirati prvi indoevropski predniki Grkov, imenujmo jih **Protogrki**. Tukaj vidimo legendarne Lapite, ki so premagali Kentaure in gradili prve megarone v Tesaliji, Minijce, Tiroide, Nelcide, (Ahajce?), ki so vladali iz mogočnih trdnjav v Pilu (Ano Englianos) in v Mikenah in druge.¹⁰⁷ S seboj so prinesli kult indoevropskega boga Dicusa - prvi kult Zeusa nahajamo v Dodoni v Epiru - in seveda svojo "megalopsihično" mentaliteto. Μεγαλοψυχία pojem, ki ga je stoletja kasneje Aristotel civiliziral in postavil za "krono vsch vrlin",¹⁰⁸ je pomenila zmožnost za drzne, pustolovske, toparske, širokopotezne akcije teh indoevropskih nomadov in vojščakov, ki so se, kakor Jazon in njegovi, zmogli ne le lotiti se iskanja zlatega runa, ampak sploh biti "odprti" za problem in smisel takšnega podjetja. Zgodovinski indici kažejo, da so bili ti prvi Protogrki divji nomadski živinorejci in bojevniki s **patriarhalno** družbeno ureditvijo. Vendar jih ni določal zakon Očeta, temveč nasprotno, podvrženost materinskemu Nadjazu, se pravi, niso bili zavezani nekemu višjemu, ponotranjenemu zakonu, redu, kakor domača matristična ljudstva, ampak zgolj imperativu uspeha in obstanka, iz česar strukturo izhaja njihova temeljna ogroženost. Takšni **primitivni in prestrašeni**, so si prvi protogrški Indoevropejci iskali svoj prostor v novem, tujem, njim komaj razumljivem svetu - v Heladi in Egeji. Višje kulture (višje prav zaradi zavezanosti simbolni strukturi zakona) avtohtonih matrističnih ljudstev patriarhalni indoevropski prišleki niso zmogli niti asimilirati niti akomodirati. Problem "**kulturnega šoka**" so reševali večinoma s silo, hkrati pa Homerjev ep in drugi miti veliko govorijo še o neki obliki uveljavljanja teh prvih Grkov: adoptiranje v tuj vladarski ojkos. O tem na primer pripoveduje zgodba o Belerofontu.

Potem, ko je junak Belerofont opravil mnoga herojska dela in prestal preizkušnje, kralj Likijecv

"počasi spozna, da fant je potomec bogovski,

.... ponudi mu hčerko v zakon,

k temu kraljevih časti mu vsch prepusti polovico.

Kos najboljše zemlje mu odmerijo Likijci v dobro,..."¹⁰⁹

Opozoriti je treba, da so legende o junakih polne takšnega njihovega uveljavljanja, da so si pridobili (ali skušali pridobiti) oblast s poroko kraljeve hčere ali vdove (na primer Telamon in Peleus, Aiakova sinova, Ojdip, Penelopini snubači idr.) in največji grški junak Heraklej, ali ni vse svoje življenje z junaškimi dejanji dokazoval, da je vreden kraljevih hčera in vladaric?¹¹⁰ "Da bi dokazal svojo vrednost, je junak moral prestati veliko preizkušenj, preden si je pridobil kraljevo hčer za plačilo"¹¹¹ Ta motiv, ki ga srečujemo

106. Izraz povzemam po Bomemanu. Ne govorim o matriarhatu, skupnosti, kjer vladajo ženske, temveč o kulturi "ženskega elementa", o matristični kulturi, ki jo določajo pravila matrilinearnosti (posredne ali neposredne), matrilokalnosti, z boginjami oziroma žensko kot osrednjim simbolom. Odlični študiji o predgrški in prvi, zgodnji grški kulturi v Heladi sta - čeprav sicer obe vztrajata na dvomljivem pojmu matriarhata - E. Bomemann, Das Patriarchat, n. d., in G. Thomson, Frühgeschichte Griechenlands und Ägäis, n. d.

107. Na Kreti, na primer najprej negrški minojski etnos (Eteokreti), nato od 14. stoletja prevladuje zgodnjegrški mikenski (Ahajci?) in končno elorski etnos (v "dark age").

108. Aristot. eth. Nic., 4, 7, 1124a.

109. Aristot. eth. Nic., 4, 7, 1124a.

110. Glej: R. Graves, Grčki mitovi, n. d., str. 364 i. d.

111. E. Bomeman, Das Patriarchat, n. d., str. 147.

tudi v mnogih pravljičah o princih, sinovih in junakih, lahko kaj zlahka razumemo kot nevrotski simptom herojske drže, ki kaže na neko travmatsko jedro bojazni pred neuspehom, odrinjenstjo, ničnostjo **tujca**.

Begtson piše: "Indogermansko naseljevanje v Grčijo - prvo verjetno že v začetku srednjeheladske dobe - ni pomenilo enotnega vdora, ampak prej počasen dotok plemen in plemenskih skupin, nenehen proces borb in mirnega sožitja. Indogermanski element je polagoma prevladal nad visokociviliziranimi mediteranskimi prebivalci. Iz duhovnega in antropološkega spoja staromediteranskih in indogermanskih elementov se je v 2. tisočletju izoblikovalo grško ljudstvo."¹¹² V Helado in Egejo se torej niso priseljevali že Grki (Ahajci, Jonci, Dorci), ampak barbarski Indoevropejci (Protogrki) in iz spoja obeh kultur, indoevropske in mediteranske, ob močnih vplivih z Vzhoda (legende o Danaju in Kadmu!), se je razvila kultura, ki ji danes pravimo "grška";¹¹³ formiranje herojske strukture pa je njen prvi temeljni izraz, ἄρχή grštva.

Sestav "herojskih" reprezentacij (označevalcev), v katerih so se ti prvi Grki identificirali kot višji in boljši, je bil sindrom njihove temeljne ogroženosti in iz tega izhajajočega maničnega prizadevanja za obstoj in veljavo, "zmeraj v borbi z možni in zmeraj za njihove ženske".¹¹⁴ Posledica tega je bil zgodovinski **zaton matristične kulture**, ki je pomenil potlačitev "bolečine razlike", se pravi, vzpostavitev razlike med apoliničnim in htonskim. Grštvo v svoji prvotni obliki "heroja" je rezultat travmatičnega soočenja patriarhalne protogrške kulture Dieusa z višje razvito kulturo Da-matere avtohtonih matrističnih ljudstev.

Doba upustošenja, "dark age" (od 12. do 8. stoletja) je bila doba, ko so se zgoraj opisani procesi nastajanja grške kulture (iz 2. tisočletja) dovršili, ko se je do kraja razvila struktura "herojstva", a hkrati v kateri so nastajali družbeni pogoji za zgodovinski obrat k simbolni strukturi Zakona.

V času Hezioda je bila družbena in kulturna podoba Grčije že popolnoma drugačna od tiste, ki jo spoznavamo v Iliadi in Odiseji. V stoletjih po propadu mikenske družbe je Grkom uspelo, da so si počasi ustvarili ekonomske in socialne osnove preživetja in razvoja. V tem obdobju se je zgodil preobrat v produkciji materialnih dobrin, prešli so na gojenje specializiranih poljskih pridelkov: trte, olive, smokve, žitarice.¹¹⁵ To dejstvo je po eni strani terjalo stalno naseljenost in z njo tudi spremembe v družbeni organizaciji v smislu večjega pravnega reda, po drugi strani pa je takšna ekonomija silila producente v trgovino, s katero so hkrati prodirali v Grčijo dosežki z Vzhoda, med katerimi je najpomembnejša pisava.¹¹⁶

V "dark age" so se izoblikovale meje med etičnimi in dialektalnimi skupinami (Dorci, Ahajci-Arkadijci, Jonci, Eolci in severovzhodni grški etnos), izoblikovala se je zavest teh

112. H. Bengtson, Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit, München 1977, str. 33.

113. Beseda Ἑλληνες kot skupen naziv za grški etnos se je uveljavila v arhajski dobi od Hezioda dalje. Pri Homerju izraz πανέλληνες (Il., 2, 530), sicer pa kot oznaka enega od plemen in pokrajin: Oblike Σελλοί (Il, 16, 234); Ἑλλάδα (Il, 9, 447; Od., 15, 80).

Beseda Γραικοί (Graeci, Grki), kakor so v Italiji začeli nazivati Helene, pa izvira od starega krajevnega imena Γραῖα v Beociji (Il., 2, 498).

114. Hom. Il., 9, 327; podčrtal A.

115. E. Bommemann, Das Patriarchat, n. d., str. 128 i. d.

116. Grki naj bi sprejeli alfabetsko pisavo od Feničanov, (glej: Hdt., 5, 58-59). Priedrill so jo posebnostim svojega jezika. Najstarejši ohranjeni zapisi v arhajskih alfabetskih znakih so z otoka Theta (V. Zamarovsky, Grško čudo, Zagreb, 1978, str. 115) in z atiških ostraka (H. Bengtson, Griechische Geschichte..., n. d., str. 62) iz časa ob koncu 8. stoletja.

skupin kot enotnega naroda Helenov, k utrjevanju katere so prispevale tudi kolonizacijske migracije Grkov po Sredozemlju, ki so se začele v začetku arhajske dobe, v splošnem je mogoče reči, da je v teh stoletjih dokončno prevladal grški etnos nad negrškim v prostori Helade in Egeje. Z njim pa se je tudi uveljavil **apolinični** princip grštva, ki se je kot tak konstituiral prav v procesu zatona negrške matriistične kulture, katere nasledki so tvorili **htonski** princip grštva. Olimpijski kult je postal javna državotvorna religija, medtem ko so se orfični in dionizični kult, kult Da-matere, umaknili na obrobje družbenega življenja med nižje sloje in v ženske združbe. Tu so ti kult živel v obliki $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ in takšne - namreč tako udomačene in obvladane - jih je racionalna polis arhajske in klasične dobe mogla tudi prisvojiti (priznati) kot legalen element lastnega političnega in religioznega življenja, kot grški element.¹¹⁷

Nova ekonomija, s katero so Grki prehajali iz "dark age" v arhaisko dobo svoje zgodovine, je zahtevala tudi drugačen način socialnih komunikacij in družbene organizacije, ki naj izpostavi in uveljavi princip zakonitosti. Rezultat teh težnj in procesov je grška "mestna država", $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$. Pólis ni zgolj utrjeno mesto, neka teritorialna enota, ampak je politična enota, ki jo tvorijo ljudje, ne zidovi.¹¹⁸ Grška pólis temelji na dveh principih družbenega življenja ljudi: na zakonu ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$) in na pravnem redu ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta$). Oba sta zgodovinski odgovor na potrebo po socializiranem in racionalnem urejanju odnosov v skupnosti ($\kappa\omicron\iota\iota\nu\acute{o}\nu\alpha$). To je tista nova kvaliteta, ki Grke arhajske in klasične dobe postavlja kot civilizirane in kulturne v nasprotju z barbari in z barbarstvom njihove herojske preteklosti.

NOMOS

Novo družbene razmere, ki so se razvijale v "dark age" in v začetku arhajske dobe, so sprožale tudi proces ozaveščanja drugačnih predstav o svetu, namreč kot zakonitem. Proces formiranja pólis kot pravne države in proces formiranja kozmos kot zakonite in racionalne strukture sta dva glavna vidika nastajanja nove dobe grštva. Na mesto $\mu\acute{o}\tau\tau\alpha$ stopa $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$.¹¹⁹

Spoznali smo že, kako pri Homerju nastopajo bogovi kot reprezentanti Zakona nasproti iracionalnim silam. V Odiseji pravi:

"Sile surove ne ljubijo blaženi večni bogovi,
pač pa spoštujejo pravo ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta$) in dela spodobna zemljanov."¹²⁰

117. Prim. Aristot. Ath. pol., 57.

118. Prim. Plut. Th., 11; Thuk., 1, 74; Itdt., 8, 61.

119. Thomson analizira prehod iz matriarhalne plemenske skupnosti v patriarhalno družbo polis in piše takole "Beseda nomos je prvotno označevala isto kot moira: neko delitev ali delež, se pa od moira razlikuje v dvojnem oziru. Prvič ni bila povezana s predstavo o žrebu in drugič, nanašala se je samo na pašnike. Še dolga časa po tem, ko se je rodovna moira razkrojila v družinskih posestvih, so pašniki ostali skupna lastnina in njihovo uporabo je določal običaj. Na ta način je beseda nomos dobila pomen "splošne uporabe", "priznane šege" ter je s tem označila zakonito uporabo. Oba pojma koreninita v plemenski skupnosti. Medtem ko se je pojem Moira vedno bolj umikal, je predstava Nomos prišla do polnega izraza šele mnogo kasneje v demokratični mestni državi. Zaton Moira in vzpon Nomos ustreza prehodu od matriarhalnega plemena k patriarhalni državi." (G. Thomson, Frühgeschichte..., n. d., str. 291.)

120. Hom. Od., 14, 83-84; prim. Hom. Il., 16, 385-387.

Δίκη je tu razumljena kot spoštovanje zakonitosti, ki jo in kakor jo določa nepisani zakon, izročilo, običaj, θέμις. Θέμις je sankcionirala spoštovanje in poslušnost bogovom, starejšim (staršem) in višjim (bazilejem) ter spoštovanje tujca (gostinsko pravo, ξενία).¹²¹

Heziod pa je že v celoti prežet z idejo pravičnosti:

"Le-ti (bogovi -op. A.) nad zemljani bedijo, branijo njih pravice in vidijo dela zločinska", med njimi je tudi "Zeusova hčerka, deviška Pravičnost".¹²² V Teogoniji je Themis mati trem že omenjenim Moirai in tudi trem Horai:¹²³ Eunomia (zakoniti red), Dike (pravica) in Eirene (mir), ki urejajo svet, da deluje po svojih zakonih, se pravi racionalno, predvidljivo, zatorej obvladljivo. To, da je tudi Moira hči Themis in Zeusa je znak, da je že obvladana in **podrejena Zakonu**. Stvar je namreč zdaj v tem: "Sonce ne bo prekoračilo svoje mere, sicer bi ga zgrabile Erinije, pomočnice Pravice."¹²⁴ Na pomenu pridobi pojem pravice, δίκη. Zato tudi zlo ali kazen ni več posledica muhavosti ali zavisti bogov, temveč razumna posledica človekovega kršenja reda in zakonitosti. V tem predstavnem svetu nastopi véμεσις, ki pomeni nek "delež" (véμειν - dodeliti), vendar za razliko od μοίρα pomeni pravični delež ali povračilo. "Nemesis, poslanka Pravice"¹²⁵ je sedaj tista, ki pravično kaznuje, in ne več "nočno zalazna Erina",¹²⁶ maščevalka - ako je človek kršil dike. Na začetku arhajske dobe se potemtakem razlogi ponotranjijo: človekoveh dejanj in njegove usode ne določajo več zunanji agensi, kakor denimo spremenljiva volja boga ali bazileja, strah pred posmehom drugih ipd., ampak ponotranjena "vest", občutek krivde pred Zakonom kot takim. Tu se dogaja tisto, kar Dodds v razvoju grške kulture posrečeno analizira kot proces prehoda oziroma spremembe od "Schamkultur" k "Schuldkultur".¹²⁷

Grki, "normalni otroci",¹²⁸ odraščajo: na mesto materinskega nadjaza, ki je opredeljeval identifikacije homerskega junaka, stopa očetovski ideal jaza grškega državljana (πολίτης) in filozofa (φιλόσοφος). V tem registru simbolnih identifikacij pa človek ni več "divji", barbarski, ampak je "vzgojen", kultiviran, civiliziran. Glavna nadjazovska zapoved homerskega junaka: premagati koga, presegati koga, postane sedaj glavni prestopok zoper umni red in zakon arhajske polis, prestopok zoper εὐνομία, ter se izkaže kot ὕβρις, to je prevzetnost, predrznost. Etična misel arhajske in klasične dobe zavrača ὕβρις, ki jo je treba "gasiti bolj kot požar",¹²⁹ in postavlja mero, "μέτρον ἄριστον",¹³⁰ oziroma "μεσότης",

121. Jaeger k temu pripominja: "Veliko je mest v Homerju, ki nakazujejo obstoj pravil spoštovanja bogov, staršev in tujcev... Hesiod, Dela in dnevi, 183 i.d., navaja med drugim skrunitev pravic tujca in družinskih zvez skupaj z nespoštovanjem bogov kot značilnost železne dobe. Ajshil, Pros. 698-709, je na koncu dolge in svečane molitve Danajevih hčera Zeusu Kseniosu, da naj blagoslovi njihove dobrotnike, prebivalce Arga, vključil tudi molitev za ohranitev trojnega spoštovanja bogov, staršev in tujcev." (W. Jaeger, Paideia; the Ideals of Greek Culture, I, Oxford, 1946, str. 415.)

122. Hes. erg., 253 in 256.

123. Hes. theog., 901-906.

124. Herakl., B 94, DK.

125. Plat. leg., 717d; Nemesis pri Hes. theog., 223.

126. Hom. Il., 19, 87.

127. E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt, 1970, str. 17 i. d.

128. K. Marx, Uvod k Očrtom, METI I/8, str. 40.

129. Herakl., B 34, DK.

130. Kleobul., I, DK; ta izrek je eden med mnogimi podobnimi v izročilu sedem modrih:

"Ničesar preveč!" (Solon), "Spoznaj samega sebe! Kroti nagon! Poslušaj zakone!" (Hilon), "Nezmemost škodil!" (Tales), "Ljubi razumnost!" (Bias), "Skrbi za vzgojo, znanje razum!" (Pitak), "Vaja je vse!" (Periander). Glej: Diets Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1934, str. 61 i. d.

ki "εστιν η αρετη",¹³¹ kot temelj ne le sožitja raznolikih skupin ljudi v polis, ampak tudi kot označevalce bistvenega človeškega, kot αγαθον, ki ga izpelje Aristotel v Nikomahovi etiki.

Človek vlada vsemu, kolikor se podreja zakonu, zakaj "zakon je razum brez poželenja".¹³² Takšno klasično grško pojmovanje izražajo tri znamenite definicije človeka,¹³³ o katerih pa podrobneje kdaj drugič.

LITERATURA (izbor)

Antični avtorji

1. ΟΜΗΡΟΥ ΠΟΙΗΜΑΤΑ, ΙΛΙΑΣ, hg. von A. Scheindler, Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1925.
2. Homer, Iliada, prev. A. Sovrè, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1965.
3. ΟΜΗΡΟΥ ΠΟΙΗΜΑΤΑ, ΟΔΥΣΣΕΙΑ, hg. von A. Scheindler, Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1925.
4. Homer, Odiseja, prev. A. Sovrè, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1966.
5. Hesiodi Carmina, ΘΕΟΓΟΝΙΑ, ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ, recens. A. Rzach, B. G. Teubneri, Lipsiae, 1902.
6. Hesiod, Teogonija, dela in dnevi, prev. K. Gantar, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1974.
7. Sophocles, Antigone, ΑΝΤΙΓΟΝΗ, transl. by F. Storr, Loeb Classical Library, London, 1981.
8. Sofokles, Antigona, prev. D. Gantar, Založba Obzorja, Maribor, 1974.
9. Herodotus, ΗΡΟΔΟΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΑΙ, transl. by A. D. Godley, Loeb Classical Library, London, 1981 (books I-IV), 1982 (Book V-IX).
10. Herdot, Zgodbe, prev. A. Sovre, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1953 (1. del) in 1955 (2. del).
11. Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Deil, 5. Aufl. hrsg. von Walther Kranz, Weidmann'sche Buchhandlung Berlin, 1934 (Bd 1), 1935 (Bd 2), 1937 (Bd 3).
12. Predsokratiki, prev. A. Sovre, Slovenska Matica, Ljubljana, 1988.
13. Predsokratovci, red. B. Bošnjak, M. Sironič, Naprijed, Zagreb, 1983.
14. Plato, Republic, ΠΟΛΙΤΕΙΑ, transl. by P. Shorey, Loeb Classical Library, London, 1978 (Vol. I), 1980 (Vol. II).
15. Platon, Država, prev. J. Košar, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1976.
16. Platon, Država, prev. A. Vilhar, B. Pavlovič, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1976.
17. Plato, Crito, ΚΡΙΤΩΝ, transl. by H. N. Fowler, Loeb Classical Library, London, 1982.
18. Platon, Kriton, prev. A. Sovre, Slovenska Matica, Ljubljana, 1988.
19. Aristotle, Politics, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ, transl. by H. Rackham, Loeb Classical Library, London, 1977.
20. Aristotel, Politika, prev. Ljiljana Stanojevič-Crepajac, Beogradski izdavački-grafički zavod, Beograd, 1975.
21. Aristotelis Ethica Nicomacheia, ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ, recogn. F. Susemihl, B. G. Teubneri, Lipsiae, 1887.
22. Aristoteles, Nikomahova etika, prev. K. Gantar, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1964.

131. Aristot. eth. Nec., 2, 5, 1106b, 27.

132. Aristot. pol., 3, 11, 1287a, 4, (podčrtal O. A.).

133. 1. Λογον δε μονον ανθρωπος εχει των ζωων, v prevodu: "Razum pa samo človek ima med živimi bitji", (Aristot. pol., 1, 1, 1253a, 10; opozoriti naj, da Rackham v Loeb Classical prevaja besedo "λογον" z "speech", "govor", str. 11.); 2. "Παντων χρηματων μετρον εστιν ανθρωπος, των μεν οντων ως εστιν, των δε ουκ οντων ως ουκ εστιν", v prevodu: "Vseh stvari mera je človek, bivajočih da (kakor) so, nebivajočih da (kakor) niso," (Protag., B1. DK); in 3. "...ο ανθρωπος φυσει πολιτικον ζων", v prevodu: "Človek je po naravi družbeno (politično) bitje", (Aristot. pol., 1, 1, 1253a, 9).

Sodobni avtorji (izbor)

1. Bachofen, Johann Jakob, Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, (Auswahl), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.
2. Borneman, Ernest, Das Patriarchat, Ursprung und Zukunft unseres Gesellschaftssystems, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1986.
3. Der Kleine Pauly Lexikon der Antike in fünf Bänden, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1979.
4. Dodds, Erec Robertson, Die Griechen und das Irrationale, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970.
5. Finley, M. I., Die Welt des Odysseus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.
6. Gruppe, Otto, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von Müller, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1906.
7. Horkheimer M., Adorno Th. W., Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main, 1969.
8. Snell, Bruno, Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
9. Thomson, George, Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis, Akademie Verlag, Berlin (DDR), 1960.
10. Thomson, George, Aischylos und Athen, Akademie Verlag, Berlin (DDR), 1956.
11. Žižek, Slavoj, "Patološki narcis" kot družbeno-nujna forma subjektivnosti, Družboslovne razprave št. 2, Institut za sociologijo, Ljubljana, 1985, str. 105-141.