

Sonja Weiss

Filozofska alegoreza Izidinega lika v Beroaldovem *Komentarju k Zlatemu oslu Lucija Apuleja*

Beroaldov komentar Apulejevih *Metamorfoz* po splošni sodbi ne ponuja veliko filozofskih vsebin. Celo takrat, ko bi to vendarle pričakovali, kot na primer v komentarju k zgodbi o Amorju in Psihe, Beroaldo, raje kot da bi ponudil lastno filozofsko alegorezo, obnovi Fulgencijevo in preseneti z osebno obarvanimi in prav nič filozofskimi ekskurzi: tako na Apulejev prikaz Amorjeve palače odgovori z opisom prijateljeve podeželske rezidence, končni prizor poroke med Amorjem in Psihe pa pospremi z vpogledom v lastno zakonsko izkušnjo. Očitno je, da ga bolj kot metafizična pritegne historična raven Apulejeve alegorije, ki jo skuša hkrati ponotranjiti in aktualizirati za svoje bralce oziroma poslušalce.¹ To velja tudi za komentar zadnjega dela romana, ki se osredotoča religiozno izkušnjo glavnega junaka, posvečenega v Izidine misterije. Tu so mnenja deljena: nekateri vidijo v Beroaldovem besedilu predvsem objektivno znanstveni način komentiranja, s katerim se komentator predstavlja kot nekakšen začetnik zgodovine verstev, pri čemer je nesposoben preseči okvire krščanskega pogleda nanje;² po mnenju drugih je Beroaldovo besedilo veliko bolj osebno in v celoti (tudi v 11. knjigi) predstavlja način komentiranja, ki mu je smer začrtal Poliziano; ta komentatorja postavlja hkrati v vlogo učitelja, ki od svojega bralca-učenca pričakuje, da s pomočjo komentarja besedilo vpne v čas, v katerem živi, in ga naveže na lastno življenjsko izkušnjo.³ Filozofskega komentarja se Beroaldo vzdrži povsem zavestno, saj ne želi, kot pravi, »da bi izpadel slab filozof namesto komentator«

1 Gaisser, *Filippo Beroaldo on Apuleius*, 97–101.

2 Krautter, *Philologische Methode*, 155–59.

3 Küenzlen, *Verwandlung eines Esels*, 117s.

(*ne magis philosophaster quam commentator videar; Comm. ad 4.28* »erant in quadam civitate«). Namen pričujočega članka torej ni narediti iz Beroalda avtorja filozofske interpretacije, ki mu je bila po lastnih besedah tuja, temveč prikazati nekatere njene elemente, ki so se do Beroaldovega časa že povsem integrirali v enciklopedično učenost humanističnega izobraženca in profesorja.⁴ Ti elementi pridejo še posebej do izraza v komentarju k 11. (imenovani tudi Izidini) knjigi, kjer se Beroaldovo zanimanje za zgodovino verstev zliva z občudovanjem do antičnih mislecev in filozofov, ki jih pogosto navaja. Prav ti citati in komentarji, s katerimi jih pospremi, razkrivajo nekatere rešitve, ki so jih v okviru interpretacije mitoloških elementov ponudile antične filozofske smeri, predvsem platonistično-pitagorejska.

ZAOBLJUBA MOLČEČNOSTI

Ob tem je potrebno poudariti, da Beroaldova zadržanost do filozofsko obarvanega komentiranja ne pomeni, da je bil nedovzeten za ta vidik Apulejevega romana. Na *Metamorfoze* sicer v osnovi gleda kot na moralno alegorijo, v kateri želi Apulej s pretvorbo junaka v osla opozoriti na to, kaj čaka človeško dušo, ki zanemari svojo duhovno naravo in se prepusti strastem:

... quando voluptatibus belluinis immersi asinali stoliditate brutescimus nec ulla rationis virtutisque scintilla in nobis ellucescit. (*Comm.: Scriptoris intentio atque consilium*)

... ko pogreznjeni v živalske užitke posurovimo v oslovski otopelosti in v nas ugasne zadnja iskra razuma in kreposti.

Za Beroalda je Apulejev roman v prvi vrsti ogledalo človeških lastnosti in človeškega vsakdana.⁵ A vendar se komentator ves čas zaveda filozofskega sporočila platonika Lukija, kot ga večkrat imenuje,⁶ zato moralno alegorijo preobrazbe v osla in spet nazaj v človeka, ko je junak sposoben obvladati živalski del svoje duše, poveže najprej z izvirnim Platonovim naukom in nato s platonistično alegorijo Homerjeve zgodbe o čarovnici Kirki, ki je Odisejeve tovariše spremenila v živali:

Scribit Plato in *Symposio*, quod tunc mentis oculus acute incipit cernere, cum primum corporis oculum deflorescit. Quin etiam Proclus nobilis Platonius monet esse in vita lupos multos porcos; plurimos alia quadam bruti

4 Beroaldov čas je dediščino klasičnih mitov prevzel skupaj z interpretativnim aparatom, ki je imel v tistem času že tisočletno tradicijo (o tem gl. Anselmi, *Mito classico*, 160–62).

5 *Comm.* epilog.

6 *Comm.* predgovor (*Vita Lucii Apuleii summatim relata*). Beroaldo nikoli ne podvomi v istovetnost glavnega junaka Lukija z Apulejem.

specie circumfusos; quod minime mirari nos oportet, cum terrenus locus Circes ipsius sit deversorium. (*Comm.: Scriptoris intentio atque consilium*)

V *Simpoziju* pravi Platon, da duhovno oko začne jasno videti šele takrat, ko opeša telesni vid. Pa tudi znameniti platonik Proklos opozarja, da so mnogi v svojem življenju volkovi, mnogi prašiči, in da je zelo veliko tistih, ki jih obdaja taka ali drugačna živalska podoba. Temu se res ne smemo čuditi, saj je zemeljski svet gostišče same Kirke.

Omeni pa tudi drugo možno interpretacijo, ki jo zagovarjajo »bolj izobraženi« (*eruditiores*):

Illa vero eruditionibus principalis huiusce transmutationis causa valdeque probabilis videri potest: ut videlicet sub hoc mystico praetextu Apuleius noster Pythagoricae Platonicaeque philosophiae consultissimus dogmata utriusque doctoris ostenderet et sub hac ludicra narratione palingenesian atque metempsychosim, id est regenerationem transmutationemque, dissimulante afferreret et ut simul, quanta eloquentia Latiali homo Afer, quanta elegantia, quanta rerum verborumque copia praeditus esset, evidenter edoceret. (*Comm.: Scriptoris intentio atque consilium*)

Bolj izobraženim pa se bo morda zdelo, da je glavni in zelo verjetni vzrok te preobrazbe ta, da je očitno hotel naš Apulej, ki je bil izvrsten poznavalec pitagorejske in platonistične filozofije, prikazati nauke obeh učiteljev, zavite v nekakšno tančico skrivnosti; pod krinko te igrive pripovedi pa naj bi v resnici pisal o palingenezi in metempsihozi, torej o ponovnem rojstvu in preseljevanju duš, hkrati pa zelo jasno pokazal, kakšno lacijsko zgovornost in kolikšno besedno uglajenost ter bogastvo vsebine premore Afričan.

Zdi se, da mu je bliže zgoraj omenjena moralna alegorija, ob kateri se razgovori tudi v nadaljevanju citiranega odlomka. Očitno je tudi, da občuduje Apulejevo suvereno obvladovanje jezika in sloga, ki ga večkrat pohvali in posnema. Omemba drugačne alegorije je kratka in nekako iztrgana iz konteksta.⁷ Ali torej to pomeni, da Beroaldo skriti pomen besedila omenja zgolj iz dolžnosti, kot profesor, ki svojim učencem pokaže vse možne pristope k besedilu?⁸ Ali pa je morda vzrok kje drugje? Ob branju odlomkov, ki govorijo o posvetitvi v različne misterije, se Beroaldo večkrat ustavi ob zaobljubi molččnosti posvečenih, *fides silentii*. Zadostujeta naj dva primera: v prvem namiguje na neko Lukijevo predhodno posvetitev v misterije (3.15), drugo mesto pa je vzeto iz konkretnega opisa njegove posvetitve v Izidin kult (11.23); na obeh mestih spregovori Beroaldo o svetem molku, ki so mu bili zavezani ne

7 Ta odmik od Beroaldove historične metode ni ostal neopažen, vendar predvsem kot izjema, s katero komentator na hitro opravi (Gaisser, *Allegorizing Apuleius*, 40).

8 Tak pristop razviden iz razlage zgodbe o Amorju in Psihe, ko predstavi Fulgencijevo interpretacijo mita (Gaisser, *Reading Apuleius*, 34).

le pripadniki Izidinega kulta, temveč tudi orfiki, pitagorejci in celo platoniki.⁹ Tu nas preseneti resnoba komentarja k prvemu odlomku, ki je pravzaprav vzet iz precej manj resnega konteksta, če ga primerjamo s tistim iz 11. knjige: Lukiju prestrašena Fotida razkrije skrivnosti, ki se dogajajo v hiši njene gospodarice, pri tem pa apelira na njegovo diskretnost, ki bi mu kot posvečencu v svete skrivnosti morala biti dobro znana. V komentarju k drugemu odlomku (11.23) pa izraz *fides silentii* uporabi Beroaldo kar sam in meni, da v svetih skrivnostih ni pomembnejše zaobljube kot je prav zavezanost k molku (*in quibus* (sc. *mysteriis*) *nulla maior quam fides silentii debeatur*; *Comm.* ad 11.23 »*dicerem si dicere liceret*«). Sledijo primeri kazni, ki so zadeli najrazličnejše ljudi, ki so si upali govoriti ali samo pisati o prepovedanih temah, komentar pa se konča s svetlim zgledom samega Apuleja oziroma s citatom iz njegove *Apologije*:

In *Apologia* equidem inquit: »Nullo umquam periculo compellar, quae re-ticenda accepi, haec ad prophanos annunciare.« (*Comm.* ad 11.23 »*dicerem si dicere liceret*«)

V *Apologiji* celo pravi takole: »Nikoli me ne bo nobena nevarnost pripravila do tega, da bi stvari, ki so mi bile zaupane, da jih zadržim zase, razodel neposvečenim.«

Ker sta za Beroalda Apulej in njegov junak Lukij ves čas ena in ista oseba in ker Beroaldo nikdar ni zgolj komentator, temveč tudi *aemulator* avtorja, ki ga komentira,¹⁰ je utemeljeno pričakovati, da k temam, ki so po njegovem prepričanju zavite v tančico skrivnosti, pristopa z zadržanostjo in s strahospoštovanjem, ki ju pripisuje tudi »svojemu Apuleju«; slednji namreč celo takrat, ko na videz spregovori o svetih skrivnostih, v resnici ne izdaja ničesar: »Povedal sem ti, za kar ne smeš vedeti, čeprav si slišal.«¹¹ Apulejeve besede odražajo prepad, ki ločuje mistično vsebino posvetitve od njene ubeseditve. Lukij je povedal nekaj, kar mora ostati neznano osuplemu poslušalcu, ki se nedoumljivi vsebini še najbolj približa z vero: pred tem namreč pravi: »Poslušaj torej, a verjemi, zakaj to je resnica!«¹² *Sed* jasno izraža neustreznost ubeseditve tega, kar zahteva vero in zaupanje tistega, ki o teh stvareh samo posluša. Na ta razkorak opozarja tudi Beroaldo, ki morda čuti, da mora nekako utemeljiti zgovornost na novo posvečenega Lukija:

9 *Comm.* ad 3.15 »sancta silentii fide«.

10 Gaiser, *Reading Apuleius, passim*. Pravzaprav gre za več kot samo posnemanje; Beroaldo naj bi imel kar nekaj lastnosti, ki so jih pripisovali tudi Apuleju: težnja po izbranem izražanju, zanimanje za podrobnosti vsakodnevne življenja in ne nazadnje globoko versko občutenje (prav tam, str. 28).

11 *Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est* (Apulej, *Met.* 11.23). Vsi slovenski citati iz Apulejevega romana so vzeti iz: Apulej, *Metamorfoze ali Zlati osel*, prev. P. Simoniti (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1981).

12 *Igitur audi, sed crede, quae vera sunt* (prav tam).

... quae etiam audita non intelligantur, cum sint supra captum intellectu-
mque mortalium. (*Comm. ad 11.23* »*accessi confinium mortis*«)

...(skrivnosti), ki se jih ne da doumeti, tudi ko slišimo govoriti o njih, saj
presegaajo zapopadenje in um smrtnikov.

Filozofska vsebina Apulejevega romana je torej za našega komentatorja še
kako pomembna; sploh takrat, ko v njej odkrije religiozno globino. Povezuje
med *doctrina* in *religio*, na katero opozarjajo študije Beroladovega komentar-
ja, razkriva prisotnost filozofsko-teoloških elementov, ki so sad florentinske
Akademije.¹³ S Ficinom se je uveljavilo prepričanje, da je *legitima philosophia*
hkrati tudi *vera religio*, saj sta *sapientia* in *veritas*, ki sta cilj vsake filozofije,
Bog sam (*ipse solus Deus*).¹⁴ Glavni cilj te teološke filozofije je uzrtje in spo-
znanje Boga, zato je način (obredi in kult) čaščenja Boga manj pomemben od
notranje naravnosti v to čaščenje. Florentinski platonizem razlikuje dve
fazi v razodetju te modrosti: prva je bila takrat, ko se je Bog razkril samo po-
svečenim in izbranim, med katerimi najdemo tako preroke kot Platona. Ta
sapientia je bila nato zakodirana v zapisih, ki naj bi Božjo modrost zaščitili
pred neposvečeno množico. Drugi moment nastopi s Kristusovim prihodom,
ko se začne obdobje interpretacije. Tedaj se Božja skrivnost razkrije v celoti,
tudi v do tedaj nerazumljenih naukih. Med temi je tudi Platonov, ki spada po
Ficinovem mnenju med vrhunce antične teologije, znotraj katere se navezuje
tako na judovsko kot na egipčansko tradicijo. Ta ideja je ves čas prisotna tudi
pri Beroaldu, ki pravi, da so Grki (še zlasti Pitagora in Platon) vse vede pre-
vzeli od Egipčanov.¹⁵ Apulejev Lukij je filozof, ki postane svečenik in tako po-
oseblja platonistični ideal, v katerem sovpadeta *philosophia in religio*.

Ob tem bi bilo dobro nekaj besed nameniti tudi slovesu, ki ga je užival Pi-
tagora v obdobju humanizma in renesanse, ter o pomenu pitagorejstva v re-
nesančnem novoplatonizmu, ki se v tem komaj razlikuje od antičnega.¹⁶ Pla-
tona so imeli za Pitagorovega učenca in naslednika njegovih idej in *Timaj* je
veljal za njegovo najbolj pitagorejsko delo, ki razkriva ustroj vesolja in njego-
ve zakonitosti. Pri tem so zelo poudarjali vlogo Platonovega enigmatičnega
jezika, ki naj bi ga prav tako prevzel od Pitagore in ki bi preprečil, da bi se ti
nauki širili med neposvečenimi. Najdragocenejše odkritje, ki ga je krščan-
ski svet pripisoval Pitagori, je bila prav nesmrtna narava duše; toda z njo je
neločljivo povezan tudi njegov nauk o metempsihozi. Tu se je krščanski no-
voplatonizem občasno znašel v zadregi, kar se kaže v različnih odzivih na ta
del pitagorejskega nauka. V *Platonski teologiji* se mu Ficino sicer ne izogne,
vendar se ob njem tudi ne ustavlja; namesto tega citira končni odlomek pita-

¹³ Küenzlen, *Verwandlung eines Esels*, 112–21.

¹⁴ Ficino, *Pisma* I 224 (31–34).

¹⁵ *Comm. ad 11.5*: »doctrina pollentes Aegyptii.«

¹⁶ Joost-Gaugier, *Measuring Heaven*, 80–107.

gorejskih *Zlatih verzov*, ki neumrljivost duše ilustrirajo z njenim potovanjem od telesa proti nebeški sferi Božjega etra.¹⁷ Ficinova zadržanost razkriva kontroverznost tega nauka, ki je v tistem času ponekod zbujal zgražanja in celo posmeh.¹⁸ Vendar je navdušenje nad Pitagorovo podobo prvega filozofa in Platonovega učitelja navadno prevladalo. Za to je imel veliko zaslug Gemist Pleton, ki je v zgodnjem 15. stol. kot odposlanec bizantinskega cesarja prišel v Firence na združitveni koncil rimokatoliške in bizantinske cerkve, a je pustil tam povsem drug pečat. Njegovo navdušenje nad starodavno filozofijo, ki po njegovem prepričanju poleg Platonove in Pitagorove vključuje tudi hermetično, kaldejsko in Zoroastrovo modrost, je oživilo zanimanje za novoplatonizem, pitagorejstvo in hermetizem. Ficino je Pletonova dela ne samo poznal, ampak jih je tudi prevajal iz grščine. Vpliv, ki ga je imel ta vsestranski učenjak, je lepo razviden iz pisma enega njegovih vidnejših učencev, kardinala Bessariona, Pletonovima sinovoma ob očetovi smrti.¹⁹ V tem pismu zapoje slavospev Pletonu kot Platonovi reinkarnaciji; ne ker bi dejansko sprejel to, za rimokatoliškega kardinala povsem nezaslišano prepričanje, temveč se tako pokloni svojemu učitelju in obenem tolaži njegova sinova.

Beroaldo se v *Komentarju k Zlatemu oslu* večkrat vrača k Pitagori, in to ne le takrat, ko ga k temu izpodbudi Apulejevo besedilo. Njegov odnos do pitagorejskega nauka je ambivalenten: po eni strani govori o njegovih skritih naukih z zadržanostjo, kakršna je razvidna iz zgornjega odlomka (*Comm.: Scriptoris intentio atque consilium*), pa tudi iz drugih mest, ki se jih bomo še dotaknili. Po drugi strani pa je Beroaldo avtor eksegetičnega spisa *Symbola Pythagorai moraliter explicata*, ki je obenem neke vrste biografija, v kateri primerja Pitagoro s pitijskim Apolonom in ga postavlja za učitelja moralnega življenja. Iz tega dela je razvidno, da k besedilu spet pristopa z etičnega vidika in tako z ničimer ne posega v nedotakljive pitagorejske skrivnosti. Zdi se torej, da skuša Beroaldo z etično obarvanim komentarjem doseči tisto, kar je po njegovem mnenju tudi namen Apulejeve šaljive pripovedi: molčati o stvareh, ki so namenjene zgolj posvečenim, in namesto tega spregovoriti skozi moralno alegorijo, ki je dostopna in, še več, nujno potrebna širšemu krogu neposvečenih bralcev, tako Apulejevih kot Beroladovih.

IZIDA – LUNA

V 11. knjigi *Metamorfoz* se Apulejev junak Lukij, spremenjen v osla, v trenutku obupa s prošnjo obrne boginjo Luno, ki se ravno takrat dviguje nad mor-

¹⁷ *Theol. Plat.* 17.4. in 8.

¹⁸ Gl. Joost-Gaugier, *Measuring Heaven*, 271, op. 53; v 16. stol. je prepričanje, da nauk o metempsihozi kvari sicer brezmadežni Pitagorov ugled, povzel Giovanni Paolo Lomazzo, ki je v svojem mladostnem delu *Libro dei sogni* ob vsem spoštovanju do Pitagorove osebnosti smešil prav njegov nauk o reinkarnaciji (gl. prav tam, 53–54).

¹⁹ *Epistole v Migne*, PG 161, 695–98.

jem. Po obrednem očiščenju z morsko vodo jo v daljši invokaciji, v kateri jo imenuje Cerera, Venera, Diana in Prozerpina, prosi, naj naredi konec njegovim mukam.²⁰ Temu sledi opis prikazni, ki se mu v svojem odgovoru razodene kot boginja mnogih imen (poleg tistih, ki jih je naštel Lukij, se imenuje tudi Pesinuncija, Minerva, Hekate, Belona in Ramnuzija), toda njeno resnično ime, kot pravi sama, je kraljica Izida.²¹

Iz Apulejevega opisa je razvidno, da njegova Izida-Luna predstavlja helenistični koncept boginje matere veselja in Narave. Grški koncept božanske Narave se je razvil, ko so pojem procesa nastajanja vseh stvari (gr. φύσις) začeli povezovati z nevidno silo, ki to nastajanje vodi oziroma ga uresničuje. Tako je prišlo do *personifikacije* in do *deifikacije* narave, pri čemer je pomembno vlogo odigrali stoiška filozofija, ki je koncept narave kot božanske večšine, vodene od največjega umetnika – Demiurga –, prevzeli od platonizma. Stoiki so jo videli kot Zeusa, vse pogostejše pa se je pojavljala tudi kot boginja, na katero so se obračali z molitvijo in himnami; v njih jo častijo, kot »začetek in izvir vsega, starodavno mater sveta, noč, temo in tišino.« (*Meso-medova himna naravi* iz 2. stol.) ali kot »naravo, mater boginjo vsega, mater številnih zvijač, nebeško, starodavno in plodovito božanstvo, kraljico, ki vse ukroti, sama nikdar ukročena, ki vsemu vlada in vse vidi.« (*Orfiška himna naravi* iz 2. stol.).²² Na povezavo boginje Narave z Izido je verjetno prav tako vplivala stoiška Isis Panthea, ki je imela pomembno vlogo pri oblikovanju grško-rimske figure Afrodite-Venere kot tiste sile, ki botruje nastanku sveta.²³ Kult velike Matere Narave je sicer prastar in sega v čas, daleč preden se je izoblikoval grški panteon z izrazito patriarhalno ureditvijo. Ko je ta prevladal, je njen lik je živel naprej v htoničnih kultih velike matere Kibebe in diktejske boginje s Krete. V času helenizma se pojavi težnja k združitvi ženskih božanstev v enoten lik. Ta se – verjetno pod vplivom dualizma vzhodnih religij – pogosto pojavlja v paru s svojim moškim kontra-principom. V sebi združuje lastnosti tako starega ženskega arhetipa Matere Narave kot mlajših boginj s poudarjeno človeškimi lastnostmi, ki so še zlasti Izido približali ljudskim potrebam.²⁴

Z ženskim prapočelom jo povezuje tudi Beroaldo, ki pravi, da njeno ime pomeni »starodavna« in da jo zato poznavalci povezujejo z Naravo (*prisca sive antiqua*; *Comm. ad* 11.5 »reginam Isidem«). K tej simboliki se pogosto vrača že Apulej, ki Izido večkrat omenja kot počelo vsega (11.5); najpogostejše kot žensko figuro (»gospodarica vsem prvinam, kraljica mrtvih senc« v 11.5 ali »mazi zvezd, gospodarica vsega sveta« v 11.7), ki ji le včasih doda nevtralni izraz *parens: rerum naturae parens* (11.5), *temporum parens* (11.7). Monotei-

²⁰ Apulej, *Met.* 11.2.

²¹ Prav tam, 11.5

²² Citirano po: Hadot, *La voile d'Isis*, 518.

²³ Podobno vlogo ima »alma Venus« pri Lukreciju (*DRN* 1.1–49).

²⁴ Witt, *Isis in The Ancient World*, 1318.

stičnemu trendu, ki je bil posledica širjenja kulturno-političnih horizontov v času helenizma, so se podredili številni kulti tiste dobe, ki so v podobi enega božanstva slavili manifestacijo vseh drugih. To je še posebej veljalo za Izido, ki ji je že stara egipčanska tradicija dala naziv »Edina.«²⁵ Nič nenavadnega torej, da se je univerzalno božanstvo pojavljalo pod najrazličnejšimi imeni, za katerimi se je skrivalo enotno bistvo: tako se Apulejeva Izida predstavi kot tista, »katere edino božanstvo časti ves svet pod mnogoterimi podobami, z raznoterimi obredi in pod različnimi imeni.« (*Met.* 11.7)

Ta monistično obarvani verski sinkretizem se zdi voda na mlin krščanskega komentatorja antičnega poganskega besedila. In res Beroaldo na več mestih dopolnjuje Apulejevo podobo boginje z izrazi krščanskega monoteizma, s katerimi dokazuje, da se različna Izidina imena nanašajo na vrhovnega Boga in Stvarnika vesolja:

Responsio Lunae ad Apuleium mysticoterā; qua evidenter ostenditur unum esse numen nominibus pluribus cultum nominatumque. (*Comm. ad* 11.5 »commota, Luci«)

Lunin odgovor Apuleju je precej skrivnosten in iz njega je jasno razvidno, da je božanstvo samo eno in da ga imenujejo in častijo z več imeni.

Ex quo liquet verum id esse, quod saepe iam pridem testati sumus: deum esse unum, nomina multa. (*Comm. ad* 11.29 »diis magnis«)

Iz tega je razvidno to, kar smo že prej večkrat izpričali, da je namreč imen veliko, Bog pa en sam.

Ker se podoba ženskega božanskega arhetipa ne vklaplja v predstavo o transcendentem Bogu, skuša Beroaldo na nekaterih mesti preseči lastnosti, ki bi določale (in s tem omejevale) spol boginje:

Itaque haec omnia ad ultramundanum deum referenda sunt, qui genitor rerum omnium est beatificus, optimus, maximus, indicibilis, innominabilis; qui sive masculino genere sive foeminino dicatur, nihil refert, cum in rebus divinis non sexus, sed potestatis maiestas quaerenda sit. (*Comm. ad* 11.25 »luminas solem«)

Zato je treba vse te stvari pripisati Bogu, ki je onkraj tega sveta; on je vsemu oče, ki vse blagoslavlja ter je najboljši, največji, neizrekljiv in brez imena. Ni važno, ali ga opisujemo z moškimi ali ženskimi izrazi, saj v božanskih rečeh ne smemo iskati spola, temveč mogočnost in veličino.

25 Ime Thiovis, ki so ga uporabljali v grških himnah, naj bi izviralo iz egipčanskega izraza 't3 w't («edina»); gl. Griffiths, *The Isis Book*, 145.

Hic evidenter ostenditur deos omnes & deas ad unum referri; qui fabricator rerum variis nominibus deorum et dearum tam figmentis poeticis quam philosophicis rationibus colatur. (*Comm. ad 11.5* »deorum dearumque facies«)

Iz tega je jasno razvidno, da so vsi bogovi in boginje pravzaprav en bog, Stvarnik sveta, ki ga pod različnimi imeni bogov in boginj slavita tako pe-sniška domišljija kot filozofska misel.

Kljub temu pa Beroaldov cilj ni ideološka predelava Apulejevega besedila. Zato povsem brez polemike in z zanimanjem učenjaka analizira očitno dualistični koncept sveta, ki ga simbolizirata moško in žensko božanstvo v paru. Med drugim citira tudi Varona, in sicer njegovo delo *O latinskem jeziku* (5.57), kjer Varon poveže vrhovni božanstvi neba in zemlje z egipčanskim parom (Serapis-Izida) in rimsko različico (Saturnus-Ops).²⁶ To sta velika bogova, *di magni*, ki predstavljata dva izvora vseh stvari in se odražata v parih komplementarnih nasprotij, kot sta nebo in zemlja ali duša in telo. Lune Varon sicer ne omenja, saj se je žensko počelo tradicionalno povezovalo s kultom Matere Zemlje. Vendar pa so opažanja, da luna vpliva na naravne pojave na Zemlji, oblikovala prepričanje, da ima luna iz specifičnih vzrokov posebno moč nad Zemljo in dogajanjem na njej in da v paru s soncem predstavlja »žensko« nebesno telo:

Auctor est Firmicus Maternus in tertio *Matheseos* omnem substantiam humani corporis ad lunaris numinis pertinere potestatem. (...) Inde in quarto lunam humanorum corporum matrem scienter appellat. (...) Lunae foemineum, solis masculum sidus appellant. (*Comm. ad 11.1* »regi providentia«)

Firmik Maternus v tretji knjigi *Nauka* pravi, da je vsaka snov človeškega telesa pod oblastjo luninega božanstva. (...) Zato v četrti knjigi luno utemeljeno imenuje mater človeških teles. (...) Luno imenujejo žensko, sonce pa moško zvezdo.

PLATONISTIČNA SIMBOLIKA ŽENSEKGA ARHETIPA: IZIDA KOT SNOV

Povezava Izide z luno je izrazito grška, saj se ta boginja v egipčanski ikonografiji pojavlja s simboli sonca. Med temi je tudi okrogla plošča iz zlata (disk). Lukijeva prikazen nosi podoben predmet, le da ga Apulej prikaže kot nekaj podobnega ogledalu (*plana rotunditas in modum speculi*; *Met.* 11.3). Povezava

²⁶ *Comm. ad 11.29* »diis magnis.«

z ogledalom se morda nanaša na lastnost lune, da prejema in odseva svetlobo od sonca in tako jo razume tudi Beroaldo:

Quidam lunam denso corpore esse, alii levi seu quodam speculo et solis impetu recipere splendorem arbitrantur. (*Comm. ad* 11.3 »palla nigerrima«)

Nekateri menijo, da je luna gosto telo, spet drugi pa da je lahka in da prejema svetlobo kot z nekakšnim ogledalom ter z žarom sonca / s tem, da se požene proti soncu.

V tem odlomku se izraz »solis impetu« očitno prav tako na naša na pravkar omenjeno lunino lastnost, vendar je nekoliko dvoumen. Prvi prevod (»z žarom sonca«) razume besedo »solis« kot subjektni ali posesivni genitiv, in v tem primeru je sonce tisto, ki se s svojimi žarki »požene« proti luni. Za takšno branje obstaja precej argumentov: že sam princip odsevanja zahteva aktivno udeležbo tega, kar se posledično odbije na odsevni podlagi, v tem primeru sončeve svetlobe. Tako Plutarh Perzefonin vzdevek »Kore« (»Deklica«, »Punčica«) razloži prav v povezavi z odsevno lastnostjo lune, ki jo predstavlja ta boginja: κόρη pomeni očesno zenico (»punčico«), ki odseva podoba tistega, ki upira pogled vanjo, v tem primeru sonca.²⁷ Dejavno moč sonca izpričuje tudi praznik, ki ga prav tako omenja Plutarh kot »prihod (gr. ἔμβασις) Ozirisa v luno«, čas zgodnje pomladi, ko moč Ozirisa, ki simbolizira sonce, odgovori na Izidino željo po porajanju.²⁸ Zveza »impetus solis« pa se ponuja še drugi intepretaciji, ki temelji na platonistični metafori sonca kot Dobrega. V tem primeru bi genitiv »solis« lahko prevedli kot objekt k »impetus.« To pomeni, da je luna tista, ki se požene proti soncu, njen *impetus* pa odraža večno hrepenenje po svetlobi, ki ji je primanjkuje. Zanimivo je, da tudi misel Beroaldovega komentarja teče v to smer, saj pravi, da črni plašč, v katerega je zavita prikazen, simbolizira potrebo lune po tuji svetlobi:

Ideo autem pallam nigerrima assignare lunae videtur: quia eam expertem proprii candoris totam esse et alienae lucis indigam multi crediderunt. (prav tam)

Zdi se pa, da luni pripisuje (sc. Lukij) črni plašč zato, ker so mnogi verjeli, da je povsem brez²⁹ lastnega sija in potrebuje³⁰ tujo svetlobo.

²⁷ *De facie* 942d.

²⁸ *De Is.* 368c.

²⁹ V originalu je moralo priti do napake: namesto »expertem« stoji »ex partem«, vendar je ta zveza nezdružljiva.

³⁰ Izraz, ki ga uporabi (»indiga«), tu pomeni predvsem potrebo, saj pomanjkanje že vsebuje predhodni »expers«; prav tako bi se objektni genitiv »alienae lucis« vsebinsko težko ujemal z »indiga« (»pomanjkanje tuje svetlobe«).

O podobni simboliki beremo tudi pri Plutarhu, ki ga Berolado pogosto citira in za katerega lahko upravičeno domnevamo, da je bil zanj pomemben vir za poznavanje Izidinega kulta. Ta v svojem spisu *O Izidi in Ozirisu* prav tako omenja temna oblačila Izide-Lune, le da je njeno hrepenenje še bolj dejavno, kot ga razume Beroaldo:

... τοῖς δὲ μελανοστόλοις ἐμφαίνεσθαι τὰς κρίψεις καὶ τοὺς περισκισμοὺς ἐν οἷς διώκει ποθοῦσα τὸν ἥλιον. (*De Is. et Os.* 372d)

... temna oblačila pa ponazarjajo obdobja zakritja in zatemnitve, v katerih se polna hrepenenja poganja za soncem.³¹

Plutarh nadaljuje, da imajo nekateri Izido-Luno prav zaradi njenega hrepenenja po soncu za zaščitnico ljubezenskih zvez. Ta lastnost jo seveda močno približa boginji Afrodit-Veneri (to je tudi eno od imen Lukijeve Izide), ki je po grško-rimskem mitološkem izročilu prva vcepila bogovom pozele-nje. Prav tako pa je element hrepenenja pogosto prisoten v opisu lika ženske boginje in božanske pra-matere: različna imena matere bogov se etimološko pogosto povezujejo z izrazi ljubezni in hrepenenja (irska Momo, Muhman, Mamman, Nang in Ama), slednje prav v povezavi s temo (keltska Eire, Eirin, Eirean...; prim. gr. Ἐρεβος). Sirijskim in egipčanskim boginjam (med njimi tudi Izidi) naj bi bilo skupno hrepenenje po oploditvi. V indijski mitologiji Maya predstavlja večno ljubezen in željo porajati, Maia pa je tudi vzdevek grške Perzefone in Artemide.³²

Pod vplivom Platonove simbolike sonca dobi tudi Izida-Luna pri Plutarhu ustrezno platonistično interpretacijo:³³ predstavlja namreč ženski princip Narave in Plutarh jo enači s Platonovo prejemnico vsega postajanja, ki je »kot nekakšna dojlja«,³⁴ »nekakšna nevidna in brezoblična oblika, ki sprejema vse.«³⁵ S tem tudi pojasnjuje njena nešteta imena, saj po svoji naravi sprejema neštete oblike. Te pritekajo k njej iz uma, logosa in vrhovnega dobrega, ki ga predstavlja Oziris.³⁶ Platonova »dojlja« oziroma »prostor« za to, kar nastane, je konkretnejše poimenovanje dobila šele med njegovimi nasledniki. Aristotel jo imenuje snov (ὕλη),³⁷ poveže pa jo tudi s Platonovo dvojnostjo (diado),³⁸

31 O vplivu Platonove sončne prispodobe (R. 507–509) na Plutarha gl. Cherniss, op. g k 944e *De facie* (str. 213). Uporabi jo tudi v pričujočem odlomku, kot je razvidno iz *De Is.* 372a.

32 Gl. Higgins, *The Celtic Druids*, 169–71. Temna barva oblačila je povezana tudi z žalovanjem in smrtjo, vendar v grškem, ne egipčanskem svetu (Griffiths, *The Isis-Book*, 128). Tudi tu je prisoten motiv hrepenenja, vendar drugačne vrste: tako stari grški mit Demetro, ki žaluje za ugrabljeno Perzefono, prikazuje ogrnjeno v črn plašč (κυανόπεπλος; *Himna Demetri* 319):

33 *De Is.* 372e.

34 Platon, *Ti.* 49a.

35 Prav tam, 51a.

36 *De Is.* 371b.

37 *Ph.* 209b.

38 *Met.* 987b. Pri Plutarhu v *De Is.* 354f je diada sicer Artemida, ki pa prav tako kot Izida predstavlja lunarno boginjo.

ki je počelo mnoštva (števil, idej). Na Platona se sklicuje tudi Beroaldo:

Initia rerum esse tria arbitratur Plato: Deum et materiam rerumque formas, quas ideas vocat. Deus artifex conformat universa ex materia – hinc prima elementa esse progenita – ignem et aquam memoravit. (*Comm. ad 11.5* »elementorum omnium domina«)

Platon meni, da obstajajo tri počela: Bog, snov in oblike stvari; slednje imenuje ideje. Bog je stvaritelj, ki vse izoblikuje iz snovi, in tako nastanejo prvine; omenil je ogenj in vodo.

Primeri ognja in vode kažeta, da ne gre za *locus communis*, temveč za konkretno mesto v *Timaju* (51a), kjer se omenja prejemnica vsega čutno zaznavnega. Platon seveda ne govori o snovi; izraz *materia* v Beroaldovem komentarju izhaja iz več stoletij dolge platonistične tradicije. Tudi njegov komentar ne enači izrecno Izide s snovjo, vendar je zgovorno dejstvo, da skuša z njim pojasniti Izidin vzdevek »elementorum domina;« s tem da jasno vedeti, da snov (*materia*) v Platonovi triadi predstavlja prav Izida. Za nadaljnje razumevanje platonistične snovi je pomembno, da ne »dojilja« ne diada nista telesni resničnosti; v tem smislu je še posebej nazorna Platonova oznaka »prostor« (χώρα).³⁹ Čeprav se pri Platonu ne omenja v kontekstu dobrega in zla, so jo kot diado vedno povezovali z drugim.⁴⁰ Vendar je Plutarhu ta podoba precej omiljena; to je verjetno posledica njenega povezovanja z ženskim principom, ki (so)deluje v paru z moškim kontraprincipom. Po Plutarhu ima vrojeno ljubezen do primarnega in prevladujočega, ki je izenačeno z Dobrim. Tu Plutarh uporabi ista izraza, ki ju najdemo v zgornjem odlomku, po katerem se luna »polna hrepenenja poganja za soncem« (ποθεῖ καὶ διώκει). In vendar v naravi delujeta dve med seboj nasprotujoči si sili, dobrega in zlega, ki sta vzrok kompleksnosti narave in vesolja ter spreminjajoče se podobe zemeljskega sveta, kamor sodi tudi luna.⁴¹ V tem spopadu nasprotij se Izida nedvoumno postavi na stran Dobrega, ki mu nenehno daje priložnost, da jo oplaja s tem, kar odteka od njega in mu je podobno. »Kajti nastajanje je odsev bitnosti v snovi, to pa, kar nastane, je posnetek bivajočega,« zaključita Plutarh.

PITAGOREJSKA SIMBOLIKA LUNARNEGA SVETA

Analogija snovi in lune kot dveh odsevnikov tega, po čemer hrepenita, je povsem jasna. Manj jasna je povezava med luno in zemljo oziroma med snovjo in

39 *Ti.* 52. Prim. χώρα καὶ ὕλη v *De Is.* 372f. Na tem mestu lahko omenimo tudi pomen egipčanskega imena boginje, ki pomeni »prestol.«

40 Aristotel v *Metafiziki* 988a.

41 *De Is.* 369c–d.

telesom. Poleg očitnega vpliva, ki naj bi ga imela luna na telesa, omenja Beroaldo v zgoraj citiranem odlomku še dve podrobnosti: prva je, da luna s svojimi menami deluje v smislu naraščanja in pojemanja telesnih substanc (npr. krvi ali mozga) v njih.⁴² Vendar njen vpliv še veliko pomembnejši, saj ima po nekaterih prepričanjih lunarno božanstvo in torej ženski arhetip dejavno kreativno vlogo:

Eodem teste (*sc. Firmico Materno*) luna terrae ipsius ex vicinitate sortita omnia animantium corpora et concepta procreat et gnata dissolvit. (*Comm. ad 11.1 »regi providentia«*)

Prav tako trdi, da luna, ki ji zaradi bližine Zemlje pripadajo vsa telesa živih bitij, ustvarja, kar je spočeto, in razgradi, kar je rojeno.

V teh besedah je zajeto vse, kar so pripisovali Naravi (φύσις, *natura*) kot sili ne le nastajanja, temveč tudi minevanja. O tem naj bi govoril že Heraklitov fragment:

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. (DK 22 B 123)

P. Hadot⁴³ predlaga *lectio difficilior*, po kateri glagola κρύπτεσθαι ne gre razumeti v smislu »skriti se«, »biti skrit« (torej: »narava se rada skriva), ali vsaj ne *samo* v tem smislu. Pri Heraklitu je manj vedno več, zato ni težko sprejeti možnosti, da kratki fragment ponuja celo paleto interpretacij. Za potrebe tega članka velja omeniti samo tisto, ki glagol κρύπτεσθαι razume v pomeni »biti pokrit z zemljo«, »biti pokopan« (= končati se, umreti). Fragment je torej mogoče razumeti kot:

Kar nastane, teži k temu, da / rado premine.

Hadot je mnenja, da takšna interpretacija idealno povzema Heraklitovo idejo večnega spreminjanja in prehajanja od enega nasprotja k drugemu. Φύσις pomeni torej več kot le nastajanje, pomeni namreč tudi smrt, ki je neizogibni spremljevalec vsakega rojstva. V tem smislu predstavlja Narava zakon minljivega telesnega sveta, luna pa tisto božanstvo, ki bedi nad uresničenjem tega, kar mora priti v nastanek in oditi iz njega; navsezadnje je sama s svojimi menami najboljši zgled večnega nastajanja in minevanja. Tudi Beroaldo večkrat omenja to lastnost lune, ki jo povezuje bodisi z neštetimi imeni Apulejeve Izide bodisi z mavričnimi barvami ter vencem mnogih oblik (*corona multiformis*), ki so del njene oprave.⁴⁴

⁴² *Comm. ad 11.1 »regi providentia«.*

⁴³ *La voile d'Isis*, 29–35.

⁴⁴ Gl. *Comm. ad 11.2 »solis ambagibus«, ad 11.3 »corona multiformis«* in *ad 11.3 »albo candore lucida.«*

Druga podrobnost, ki jo izpostavlja Beroaldov komentar, je trditev, ki se v kratkem komentarju ponovi kar dvakrat, da gre za *človeška* telesa. Seveda je Narava mati vseh živih bitij in to pokroviteljstvo nad njimi pripade torej tudi luni.⁴⁵ Toda novopitagorejci so bili mnenja, da ima luna posebno vlogo pri očiščenju človeških duš njihovega telesnega bremena, kot navaja Beroaldo v svoji razlagi elizijskih poljan:

Animae piorum maximeque sacerdotum campos Elysios incolunt, qui sunt apud inferos domicilia beatorum. Secundum poetas in medio inferorum est Elysium suis felicitatibus plenus. Secundum philosophos insulae fortunatae sunt, quas poetarum carminibus inclytas scimus et historici dilaudant. Secundum theologos circa lunarem circulum ubi aer purior est et defecatio. Dictum »Elysium,« ut grammatici interpretantur ἀπὸ τῆς λύσεως, a solutione, namque animae post solutionem vinculi corporei deveniunt in Elysios campos. (*Comm. ad 11.6* »campos Elysios«)

Duše pobožnih ljudi, predvsem svečnikov, bivajo na elizijskih poljanah, ki so domovanje blaženih v spodnjem svetu. Po besedah pesnikov se Elizij, poln svoje blaženosti, nahaja sredi spodnjega sveta. Po besedah filozofov gre za srečne otoke, katerih sloves poznamo iz del pesnikov in ki jih slavijo tudi zgodovinopisci. Po mnenju teologov se elizijske poljane nahajajo v lunini orbiti, kjer je zrak čistejši in jasnejši. Gramatiki izvor besede Elizij razlagajo ἀπὸ τῆς λύσεως, iz odveze, saj duše prispejo na elizijske poljane, potem ko so se razvezale njihove telesne vezi.

Beroaldo navaja tri oznake elizijskih poljan, pesniško, filozofsko in teološko. »Filozofska« definicija je pravzaprav zelo blizu historični, zato pa je »teološka« oznaka tista, ki se po vsebini najbolj približa pitagorejsko-platonističnim interpretacijam tega mitičnega kraja. Pri Plutarhu najdemo opredelitev človeka kot skupka telesa, duše in uma. V tem sistemu predstavlja duša (ψυχή) nižji del: tisti, ki se mora sicer osvoboditi telesnih vezi, vendar je po drugi strani tudi sam ovira za najčistejše bistvo človeka, ki je njegov um (voûç).⁴⁶ Smrt kot očiščenje poteka v dveh fazah: v prvi se um in duša ločita od telesa, ki ga pustita na zemlji, v drugi pa se um, osvobojen svojega nižjega dela duše, ki ostane na luni, dvigne proti soncu. Luna na tej poti predstavlja prvo stopnjo očiščenja, in sicer očiščenja od telesnega. V njeni orbiti se nahajajo elizijske poljane, ki jih pesniki navadno prikazujejo kot nekakšno oazo blaženosti v spodnjem svetu (*inferi*).⁴⁷ Čeprav je ta blaženi kraj namenjen samo dušam

⁴⁵ To so telesa živih bitij (*animantium*); gl. zgoraj, *Comm. ad 11.1* »regi providentia.«

⁴⁶ Plutarh, *De facie* 943a–c.

⁴⁷ Pri Homerju so elizejske poljane tam »na kraju zemljé.« (*Od.* 4.563s.; prev. A. Sovrè) Pozneje najdemo pri Stobeju interpretacijo, ki homerski Hades postavlja v območje lune. A že pri Plutarhu se Hades nahaja v območju med Zemljo in luno, natančneje tam, kjer se konča Zemljina senca. (*De facie* 943c) To trditev utemelji tudi z mitom o ugrabitvi Perzefone, ki del leta preživi z materjo (v senci Zemlje), preostali del pa pri možu, ki vlada mejnemu območju med Zemljo in luno. Nasprotno je Elizij situiran v območju lune, vendar na tistem delu, ki je obrnjen proti son-

pravičnih,⁴⁸ je območje lune po pitagorejski predstavi namenjeno vsem dušam, ki so že prejele »odvezo od telesa« na Zemlji. Vlogo lune, ki »gnata dissolvit,« dopolnjuje podoba Izide-Proserpine, ki vlada umrlim⁴⁹ in ima edina tudi moč, da premakne od usode postavljene meje življenja: to obljubi Izida Lukiju v zameno za to, da svoje življenje v celoti posveti njej in njenemu kultu.⁵⁰ Beroaldov komentar k temu mestu je presenetljiv: medtem ko Izidine besede pojasnjuje bolj ali manj v kontekstu stoiškega koncepta usode, ki se ji pokorava sam Jupiter, njegova razlaga nepričakovano krene v novo smer:

Videtur hoc in loco signare palingenesiam Pythagorae, id est, regeneratio-nem, qua, post exacta curricula, animae revocantur ad vitam aliisque cor-poribus indutae reviviscunt. Verum haec omnis quaestio alterius est insti-tuti. (*Comm. ad 11.6* »ultra statuta fato spatia«)

Zdi se, da na tem mestu omenja Pitagorovo palinegenezo, t.j. ponovno rojstvo, po katerem so duše, potem ko so prehodile svojo pot, spet poklicane v življenje in oblečene v druga telesa ponovno zaživijo. Vendar je vse to že vprašanje nekega drugega nauka.

V naslednjem trenutku se že vrne k stoiškemu razlikovanju med *fatum* in *fortuna*. Omemba pitagorejskega nauka o ponovnem utelešenju duš je zgolj namig na nek dodaten pomen (*signare*), ki se skriva v Izidinih besedah; namig, ki ga težko umestimo v kontekst ne samo v Apulejevega besedila, ampak tudi Beroaldovega komentarja. Težava je v tem, da Izida pri Apuleju obljublja nagrado v obliki podaljšanega življenja – tako jo razume tudi Beroaldo, kot je razvidno iz bibličnega primera kralja Ezekije,⁵¹ ki mu je Bog podaljšal življenje za petnajst let – ne pa ponovnega življenja v drugem telesu. Tudi če predpostavimo, da Beroaldo Izidinih besedam samovoljno pripisuje obljubo ponovnega življenja, ostaja sporno dejstvo, da tako pitagorejska kot tudi platonistična palingeneza težko predstavljata nagrado za pravične duše, prej obratno: ponovnemu rojstvu so zapisane tiste duše, ki v prejšnjih življenjih še niso dosegle potrebnega očiščenja. Beroaldov kratki ekskurz ali, bolje, opomba znotraj komentarja se nepojasnjeno zaključí: poteza profesorja, ki se ne želi spuščati v nejasne podrobnosti, morda spet *fides silentii*? Ta sicer ne veže nje-ga, temveč Lukija-Apuleja, vendar smo lahko videli, s kakšnim spoštovanjem posnema Beroaldo Apuleje pristop k prepovedanim temam.

Na tem mestu postavimo hipotezo, da je Beroaldo poznal srednjeplatonistično interpretacijo pitagorejske reinkarnacije in da v komentarju zgolj na-

cu (prav tam, 944c). po Jamblihovem pričevanju je bil to tudi del pitagorejskega nauka: »Kaj so otoki blaženih? – 'Sonce in luna.'« (VP 18.82).

48 Beroaldo, *Comm. ad 11.6* »campos Elysios.«

49 Prim. s *horrenda Proserpina* in *z regina manium* pri Apuleju (11.2 in 11.5).

50 *Met.* 11.6.

51 2 Kr 20.6.

migne nanjo. Njegovo zanimanje za pitagorejsko filozofijo je dokazano, omenjeno interpretacijo pa najdemo pri Plutarhu, enem izmed antičnih avtorjev, ki jim je Beraldo v preteklosti že služil kot komentator. Pravzaprav gre za nadaljevanje zgoraj navedenega odlomka o dvojni smrti, ki jo doživi človek na poti od Zemlje proti soncu.⁵² Lune, ki na tem potovanju predstavlja nekakšno vmesno »postajo«, ne upodablja več univerzalna boginja, ki združuje v sebi lunarno božanstvo s htoničnim: Plutarh loči med Demetro, ki na Zemlji odtrga telo od duše in uma, in Perzefono, ki na luni poskrbi za postopno ločitev najvišjega dela, uma, od duše. To je pomembno zato, ker predstavlja luna stičišče dveh odvez: odveze od telesa, po kateri se duhovni del človeka giblje v območju med Zemljo in luno, in končne odveze uma od duše. Vsaka duša po ločitvi od telesa blodi med Zemljo in luno, kjer jo doleti zaslužen plačilo: hudobne so kaznovane (kako, ni pojasnjeno), dobre pa pridejo na »Hado-ve trate« (ne na elizijske poljane!), kjer očiščenju sledi vznemirljiva, iniciaciji podobna izkušnja. V lunarnem svetu se odloči prav usoda duhovnega dela, ki ga sestavljata um in duša. Ta del imenuje Plutarh najprej kar »duša« (ψυχή – v smislu njene ločitve od telesa), vendar se izkaže, da ima ta duša na luni možnost samostojnega duhovnega življenja, in takrat jo imenuje dajmon (δαίμων). Sledi daljši opis lune, najprej fizični in nato geografski, v katerem Plutarh našteva posamezne »kraje« na luni. Med njimi je tudi »Hekatin hram«, v katerem prejemajo duše (ψυχαί) povračilo za tista dejanja oziroma doživetja, ki so jih storile oziroma utrpale, potem ko so že postale dajmoni (ἤδη γεγενημένοι δαίμονες). Prav tako opiše dva prehoda (dvoje »Vrat«), ki vodita duše na dve različni strani lune, eden na tisto stran, ki je obrnjena proti Zemlji (πάλιν εἰς τὰ πρὸς γῆν), drugi pa na tisto, ki gleda proti soncu in se imenuje elizijsko polje (Ἠλύσιον πεδίον). Sledi najbolj zanimivi del odlomka, ki opisuje življenje in delovanje dajmonov. Njihovo bivališče je luna, podobno kot je Zemlja bivališče utelešenih duš. Iz opisa »Hekatinega hrama« je razvidno, da so dajmoni podobno kot telesni ljudje podvrženi zunanjam vplivom in da lahko storijo dejanja, za katera se morajo pokoriti:

Οὐκ αἰεὶ δὲ διατρίβουσιν ἐπ’ αὐτὴν οἱ δαίμονες, ἀλλὰ χρηστηρίων δεῦρο κατἰασιν ἐπιμελησόμενοι, καὶ ταῖς ἀνωτάτω συμπάρεισι καὶ συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν, κολασταὶ τε γίνονται καὶ φύλακες ἀδικημάτων καὶ σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν. ὃ τι δ’ ἂν μὴ καλῶς περὶ ταῦτα πράξωσιν ἀλλ’ ὑπ’ ὀργῆς ἢ πρὸς ἄδικον χάριν ἢ φθόνῳ, δίκην τίνουσιν· ὡθοῦνται γὰρ αὖθις ἐπὶ γῆν συνειργνύμενοι σώμασιν ἀνθρωπίνοις. (*De facie* 944c-d)

Vendar dajmoni ne bivajo na luni za vedno, temveč se spustijo sem dol, kjer skrbijo za preročišča in so navzoči pri obhajanju najbolj vzvišenih posve-tilnih obredov. Postanejo varuhi, ki kaznujejo krivična dejanja, odrešitelji

⁵² *De facie* 943a–945d.

v vojni in svetlobna znamenja na morju. Kadar česa od tega ne izvršijo lepo ali če iz jeze in zavisti ravnaajo krivično, so kaznovani: spet so pahnjeni na Zemljo, kjer so ujeti v človeška telesa.

Vrnitev v človeško telo prikaže Plutarh kot kazen za zavistne in človeškim strastem podvržene dajmone; zanje so dovzetni zaradi psihičnega deleža, medtem ko jih njihov umski del vleče k dobremu in k tisti končni ločitvi uma od duše (k »drugi smrti«), ki jo vsak od njih prej ali slej doživi na sončni strani lune. Bivališče dajmonov je torej na luni, toda njihovo delovanje je usmerjeno v ta svet.⁵³ Med drugim se udeležujejo mističnih obredov (τελεταί) ; spomnimo tudi, da dobre duše, ki po ločitvi od telesa prispejo na luno, doživijo na Hadovih tratah nekakšno iniciacijo, ki sledi očiščenju tega, kar je v njih še telesnega (943c). Izidina obljuba, ki jo Beroaldo pospremi z nepojasnenim namigom na pitagorejsko palingenezo, je prav tako vezana na izpolnjevanje obveznosti njenega kulta; predvsem pa Plutarhov odlomek meče novo luč na njeno obljubo o daljšem življenju:

Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi *sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis* numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere. (*Met.* 11.6)

Živel pa boš srečno, slavno boš živel v mojem varstvu, in ko premeriš čas svojega bivanja in odideš v spodnji svet, boš mene, ki me vidiš tukaj, častil tudi tam v podzemski polobli, kjer razsvetljujem temo Aheronta in vladam globočinam Stiksa; prebivajoč na elizijskih poljanah boš pogosto molil k meni, ki ti bom milostna. A če se boš z *vdano službo in verskimi obredi in vztrajno čistostjo* izkazal vrednega mojega božanskega varstva, vedi, da ti lahko samo jaz celo podaljšam življenje čez meje, ki ti jih je določila usoda. (Prevod Primož Simoniti)

Poleg jasnega pomena, ki ga imajo te besede, namreč možnosti podaljšanje zemeljskega (telesnega) življenja, je Beroaldo morda videl v njih namig na obljubo drugačnega življenja, ki poteka v dveh fazah. Prva je demonsko življenje v Eliziju (na luni), ki ga omenja tudi Apulejeva Izida. V tem primeru torej ne gre novo utelešenje na Zemlji, temveč za temveč za mistično preobrazbo, ki jo Beroaldo imenuje Pitagorova reinkarnacija (*palingenesia Pythagorae*; Comm. ad 11.6 »ultra statuta fato spatia«). A kdo je bil Pitagora? Že v

53 Gre za pomemben del srednjeplatonistične demonologije, ki je skušala uskladiti predstavo o dajmonu kot o notranjem glasu človeške duše (npr. Sokratov δαιμόνιον) s platonistično predstavo dajmona kot posrednika med božjim in človeškim.

Aristotelovem času so mu pripisovali nadčloveško naravo. Jamblih v *Pitagorejskem življenju* citira Aristotelovo delo *O pitagorejski filozofiji*, kjer ta navaja eno najbolj čuvanih skrivnosti (ἀπόρρητα) o bistvu Pitagorove narave:

τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μὲν ἐστὶ θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἶον Πυθαγόρας.
(VP 6.31.1–5)

En del razumnega bitja predstavlja bog, drugi del človek, tretji pa to, kar je kot Pitagora.

Nauk mu je očitno pripisoval naravo, ki ni bila ne človeška ne božanska. Odgovor na vprašanje, kaj je »οἶον Πυθαγόρας«, se razkrije prav v Plutarhovem besedilu o demonskem življenju na luni, ki je nekje vmes med človeškim na Zemlji in božanskim v sončevi svetlobi. To potrjuje tudi Jamblihovo pričevanje, da so imeli nekateri Pitagoro za »enega izmed dajmonov, ki prebivajo na luni.«⁵⁴ *Enega izmed*: morda pa je bila njegova edinstvenost v tem, da je v svoji zadnji *zemeljski* inkarnaciji živel življenje *lunarnega* dajmona, posvečeno mističnim obredom in očiščevanju? To domnevo podpirajo pričevanja o Pitagorovih nadnaravnih sposobnosti (da je bil lahko na primer istočasno na dveh krajih hkrati), predvsem pa platonistična demonologija, po kateri demonska narava ni bilo povsem izključena iz čutno zaznavnega sveta. Prav Apulej naj bi na podlagi Platonovega *Timaja* (39e–40a) izdelal svojo teorijo o naravi dajmonov kot bitij z nekakšnimi telesi iz zraka, s katerimi se gibljejo nekje med svetom človeškega, ki so mu sorodni po duševnih strasteh in občutenjih, ter božanskega, od katerega dobivajo božansko razumnost.⁵⁵ Pitagorejsko prepričanje, da dajmoni občuteno posegajo v človeško življenje, omenja tudi Beroaldo: tudi on govori o Sokratovem dajmonu, za katerega trdi, da ga je Sokrat lahko *videl*, ob tem pa opomni, da se je pitagorejcem zdelo zelo nenavadno, če je kdo rekel, da v življenju še ni videl nobenega dajmona.⁵⁶

Vendar demonsko življenje ni samo sebi namen. Pravzaprav je njegovo bistvo v tem, da ni večno, ampak je namenjeno dvojemu: najprej osvoboditvi duše od ostankov telesnih vezi in nato prehodu v življenje na soncu, ki je življenje uma v svetlobi Dobrega. Tudi Beroaldo omenja dvojno delovanje lune (gl. zg. str. 12: »concepta procreat et gnata dissolvit;« *Comm. ad* 11.1 »regi providentia«), toda pri Plutarhu je ta dvojnost še dodatno razložena: sonce je tisto, ki z umsko naravo »osemeni« luno, da lahko poraja duše, medtem ko je vloga Zemlje omejena na to, da umnim dušam priskrbi telesa. Najbolj kompleksni del prihoda v življenje in odhoda iz njega se izvrši prav preko luninega delovanja (prim. *concepta procreat*):

54 Τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα (VP 6.30.17).

55 Apulej, *Plat.* 1.11 in *Socr.* 13.147.

56 *Comm. ad* 11.19 »visu deae ieiuna.«

οὐδὲν γὰρ αὕτη δίδωσιν <ἀλλ' ἀποδίδωσιν> μετὰ θάνατον ὅσα λαμβάνει πρὸς γένεσιν· ἥλιος δὲ λαμβάνει μὲν οὐδὲν ἀπολαμβάνει δὲ τὸν νοῦν διδούς, σελήνη δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι καὶ συντίθησι καὶ διαίρει [καὶ] κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην δύναμιν· (*De facie* 945e)

Zemlja namreč po smrti ne da ničesar, temveč samo (vrne), kar je prejela, da je lahko rodila; in sonce po drugi strani ne prejme ničesar, temveč samo dobi nazaj um, ki ga je dalo. Nasprotno pa luna prejema in daje, združuje in razdružuje, enkrat z eno in drugič z drugo močjo.

Vloga Zemlje je, da sprejema, tako kot je vloga sonca, da daje. Posredniška vloga lune spominja na vlogo dajmonov v Platonovem *Simpoziju*: tako kot Eros večno dobiva, a ničesar od tega nikoli ne obdrži,⁵⁷ tudi na luni nič ne ostane za vedno, saj je celo samostojno življenje lunarnih dajmonov le začasno; slej ko prej, pravi Plutarh, se um vrne tja, od koder je prišel.⁵⁸

MORALNA ALEGOREZA PITAGOREJSKE MISTIKE: PALINGENESIS ALI ROJSTVO V MODROST

Izida Lukiju obljubi več kot le vrnitev v človeško podobo, ki je zgolj prehodno stanje pred posvetitvijo. Najprej mu obljubi življenje v Eliziju, a tudi to (demonsko) življenje je le začasno. Beroaldov komentar lahko razumemo kot namig na pitagorejsko »drugo smrt« in novo življenje, ki čaka Lukija-dajmona, če bo vestno izpolnjeval svoje dolžnosti v mističnem obredju njenega kulta. To življenje, ki se izmika neizprosному zakonu usode, je življenje uma, ki se v Eliziju očisti svoje psihične komponente in se odpravi proti soncu-Dobremu. Ta interpretacija seveda presega tradicionalni pomen pitagorejske palingeneze; vendar govorimo o novem pitagorejstvu, ki je dal besedi γένεσις nov pomen. O tem govori tudi Plutarh v zgornjem odlomku, ko pravi, da ima Perzefona vzdevek »edinorojena« (μονογενής – »edinstvena« ali »edina svoje vrste«): drugi del besed namreč razume aktivno, v smislu »tista, ki poraja to, kar je edinstveno«,⁵⁹ in sicer najboljši (= umski) del človeka (943b). Za razliko od številnih telesnih reinkarnacij je rojstvo v to novo življenje eno samo (μόνη).

Izraz »ponovno rojstvo« dobi tako pomen duhovnega preporoda, ki je nagrada vsakemu novo posvečenemu. Lukij s temi skrivnostnimi besedami opiše svojo izkušnjo »druge smrti«:

⁵⁷ *Smp.* 203e.

⁵⁸ Ta poteza pa je še značilnejša za novoplatonistično umsko pra-snov, prejemnico (prim. Plutarh, *De Is.* 372e [gl. zg.], in Plotin, *En.* 2.4.1.1: »Pravijo, da je snov podlaga in prejemnica oblik.«): tudi ta namreč predstavlja zgolj »prostor« oblikam, ki jih ne obdrži zase, ampak jih izrazi v porajanju.

⁵⁹ Prim. z Demetrinim vzdevkom Καλλιγένεια (»Tista, ki rodi lepe [sadove]«).

Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vetus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo. (*Met.* 11.23)

Prišel sem do roba smrti, stopil na prag Prozerpinin, in med vrnitvijo me je neslo skozi vse prvine vesoljstva; sredi noči sem videl sonce, sijoče v slepeči bleščavi, prišel do bogov spodnjega in do bogov zgornjega sveta in častil sem jih iz obličja v obličje. (Prevod Primož Simoniti)

Omembra sonca daje misliti na zgoraj omenjeno platonistično metaforo, vendar se v kontekstu Izidinih misterijev verjetno nanaša zgolj na lik Ozirisa, ki se po smrti združi s sončnim bogom in zasije v podzemlju; kakorkoli že, Beroaldo ga ne komentira. Kljub temu ni nobenega dvoma, da razume smrt kot iniciacijo v novo (duhovno) življenje:

Ex hoc colligimus hominem, qui vere consecratur fitque sacerdos integer, sanctus, per quamdam quasi mortem exuere vitam hanc irreligiosam, rapique numinis instinctu per superna et inferna, ut ea videat et agnoscat; quae vidit et agnovit apostolus Paulus. (*Comm. ad.* 11.23 »accessi ad confinium mortis«)

Iz tega lahko razberemo, da gre vsak, ki je resnično posvečen in postane neomadeževan ter svet duhovni človek, skozi nekakšno smrt, s katero odloži to brezbožno življenje. Tedaj ga po božanskem nagibu odnese preko zgornjega in spodnjega sveta, da vse to vidi in doume; te stvari je videl in doumel tudi apostol Pavel.

Ni torej izključeno, da je Beroaldo izrazu *palingenesia* dodal skriti pomen ponovnega rojstva v tisto pravo življenje, ki je v antičnem platonizmu življenje najvišjega dela duše v svetu idej, v krščanskem pa življenje v Božji resnici. Spomnimo, da v uvodu dopušča možnost, da je celotna Apulejeva pripoved pravzaprav v skrivni jezik zaviti nauk o ponovnem rojstvu in preseljevanju duš. A tudi če je tako, se zdi, kot da se Beroaldo ne želi spuščati v konkretno vsebino tega nauka.⁶⁰ Bolj kot dogma ga navdihuje religiozno občutenje, ki ga pripisuje Pitagori in njegovim učencem. To občutenje je skupno tako antičnemu kot modernemu človeku. Beroaldov cilj ni, da bi ga odrekel poganskemu človeku, niti da bi šel v drugo skrajnost in trdil, da ga je njegova doba zgolj prevzela od antične. Predvsem skuša dokazati kontinuiteto tega občutenja in poudariti, da mu čas ne more do živega.⁶¹ V uvodnem pismu se takole pokloni nadškofu Petru Váradiju, ki mu je delo tudi posvečeno:

⁶⁰ Tudi tako lahko razložimo njegovo redkobesednost na nekaterih že omenjenih mestih (gl. zgoraj, *Comm. ad* 11.6 »ultra statuta fato spatia«).

⁶¹ Gaisser, *The Fortunes of Apuleius*, 208–14.

Pythagoras ille philosophiae primus nuncupator, ..., monet Deum religione colendum esse, animum disciplinis excolendum. Tu perinde ac Pythagorici dogmatis observantissimus cultor ita religione praecellis, ita doctrina praepolles, ut nulli antistitum clarissimorum sis secundus.

Znameniti Pitagora, ki je prvi dal ime filozofiji, ..., opominja, da je treba Boga častiti s strahospoštovanjem, duha pa vzgojiti z nauki. Po zgledu najbolj vestnega pripadnika pitagorejskega nauka se tako zelo odlikuješ v pobožnosti ter izstopaš v učenosti, da ne zaostajaš za nobenim izmed najznamenitejših cerkvenih poglavarjev.

Iz Beroaldovega vidika gre za povsem naravno primerjavo, s katero bralca izpodbudi, da stopi na pot duhovne rasti, ki jo je častitljivi naslovnik Beroaldovega pisma že prehodil. Tudi če Beroaldo pripisuje Apulejevemu tekstu mistično sporočilo pitagorejskega nauka, gleda nanj raje skozi etično prizmo in Lukijevo posvetitev prikaže kot vrnitev k svoji pravi naravi.⁶² O tem govorijo komentar odločilnega odlomka, ko Lukij-osel požre vrtnico in spet postane človek. Beroaldo poudari tako pomen vrtnice, ki simbolizira modrost, kot svečenika, iz čigar rok prejme Lukij odrešenje:

Ad quam (sc. sapientiam) gustandam quam diu mortales non aspirant, tam diu bruti et asinino corio contexti torpescunt: mox ubi rosas carpservunt ex manu porrigentis sacerdotis, hoc est sapientis, qui antistes est doctrinarum, ..., illico exuunt brutale tegumentum fiuntque humana ratione pollentes et vere homines; ipsi quoque sacerdotalibus sacris iniciantur. (*Comm. ad 11.13* »coronam devoravi«)

Dokler smrtniki ne zahrepenijo po tem, da bi okusili to modrost, tako dolgo otopeli tičijo v oslovski koži; brž pa ko vzamejo vrtnico iz rok duhovnika, ki jim jo ponuja, torej iz rok modreca, ki je vrhovni poglavar nauka, ..., takoj odložijo surovo pokrivalo in – močni v človeškem razumu – resnično postanejo ljudje in so tudi sami posvečeni v svečeniške skrivnosti.

Lukijeva preobrazba nazaj v človeka predstavlja zgolj vrnitev v prejšnje stanje in je predhodna posvetitvi, ki ga vpelje v življenje na višji duhovni ravni. Tudi s tem komentarjem si je Beroaldo utrdil sloves globoko vernega, a hkrati prizemljenega učenjaka, ki Apulejevo alegorijo raje ohranja na človeški kot na metafizični ravni.⁶³ Vendar je ta stopnja nadvse pomembna, saj človeka rešuje pred padcem v stanje, ki je tuje njegovi pravi naravi. Poleg tega ta človeška raven pri Beroaldu ves čas obljublja nekaj več, saj že naslednji stavek predvideva, da se človek, potem ko znova odkrije svojo naravo, posveti v du-

⁶² Anselmi, *Mito classico*, 181.

⁶³ Gaisser, *Reading Apuleius*, 30.

hovne skrivnosti. Pri tem je pomembna vloga duhovnika-modreca,⁶⁴ ki predstavlja vez med Bogom in človekom ter slednjemu posreduje Božjo modrost, ki ga varuje pred samo-odtujitvijo in mu hkrati kaže pot v višje življenje.

BIBLIOGRAFIJA

- Anselmi, Gian Mario. »Mito classico e allegoresi mitologica tra Beroaldo e Codro.« V: *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna*. NS 3 (1983): 157–195.
- Beroaldo, Filippo. *Commentarii a Philippo Beroaldo conditi in Asinum aureum Lucii Apuleii*. Impressum Venetiis per Simonem Papiensem dictum Bivilaquam, anno Domini Iesu Christi MCCCCCI.
- Fabrizio-Costa, Silvia. »Autour de quelques notes égyptiennes dans un commentaire humaniste à l'Ane d'or.« V: *Filippo Beroaldo l'Ancien – Filippo Beroaldo il Vecchio*, 115–135. L.E.I.A. Vol. 5. Bern: Peter Lang, 2005.
- Gwyn Griffiths, John. *Apuleius of Madauros, The Isis-Book*. Leiden: Brill, 1975.
- Hadot, Pierre. *La voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard, 2004.
- Haig Gaisser, Julia. »Reading Apuleius with Filippo Beroaldo,« V: P. Thibodeau in H. Haskell, ur., *Being there Together: Essays in Honor of Michael C. J. Putnam*, 24–42. Afton, MN: Afton Historical Society Press, 2003.
- . »Allegorizing Apuleius: Fulgentius, Boccaccio, Beroaldo and the Chain of Receptions.« V: *Acta Conventus Neo-Latini Cantabrigiensis*, 23–41. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003.
- . »Filippo Beroaldo on Apuleius.« V: M. Pade, ur., *On Renaissance Commentaries*, 87–109. Hildesheim: Olms, 2005.
- . *The Fortunes of Apuleius and the Golden Ass: a Study in Transmission and Reception*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Higgins, Godfrey. *The Celtic Druids*. New York: Cosimo Classics 1829 (reprint 2007).
- Joost-Gaugier, Christianne L. *Pythagoras and the Renaissance Europe: Finding Heaven*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Krautter, Konrad. *Philologische Methode und humanistische Existenz: Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum Goldenen Esel des Apuleius*. München: Fink, 1975.
- Küenzlen, Franziska. *Verwandlungen eines Esels: Apuleius' Metamorphosen im frühen 16. Jahrhundert*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005.
- Plutarch. »Isis and Osiris.« V: *Moralia* V. Prev. F. C. Babbitt. The Loeb Classical Library. London in Cambridge MA: Harvard University Press, 1957.
- . »Concerning the Face which Appears in the Orb of the Moon.« V: *Moralia* XII. Prev. H. Cherniss. The Loeb Classical Library. London in Cambridge MA: Harvard University Press, 1957.
- Witt, Reginald Eldred. *Isis in the Ancient World*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997.

64 *Antistes* je izraz, ki pomeni tudi škofa, cerkvenega učitelja in poglavarja, kot naziva Beroaldo P. Váradija v uvodnem pismu.

THE PHILOSOPHICAL ALLEGORY OF THE ISIS FIGURE IN BEROALDO'S COMMENTARY ON APULEIUS' *GOLDEN ASS*

Summary

The article aims to identify the philosophical digressions in Philippo Beroaldo's encyclopaedic commentary, and to understand them in view of the author's general approach to Apuleius' *Golden Ass*. As Beroaldo deliberately abstains from writing a philosophical commentary, it is no surprise that he gives merely a historical (and yet personally coloured) survey of the tale of Cupid and Psyche and its tradition of various moralistic, religious, and philosophical interpretations. For him, Apuleius' text is principally a moral allegory. On the other hand, the subject of Book 11 (the so-called Book of Isis), centred around Lucius' spiritual as well as physical transformation, leads him to topics which he necessarily approaches as an erudite of his era, heavily influenced by the Christian Neoplatonism. His commentary on some passages of truly mystical character evinces an ambiguity attested at the very beginning, where Beroaldo, apart from the generally accepted moralistic interpretation, briefly mentions another way of reading the text: reading it as veiled Pythagorean and Platonic doctrines of the regeneration and transmigration of the soul. Indeed, Beroaldo's interest in Pythagorean philosophy and its classical proponents is also evident in some of his other works, and the Commentary lacks no hints of these secret doctrines, which spring up quite unexpectedly sometimes. Even more surprising is Beroaldo's reserve, once he broaches this subject, protected by what he terms *fides silentii*. He cherishes this expression to the point which makes us wonder whether his commentary merely reflects the encyclopaedic rigour of a teacher, eager to present a text from all points of view, or displays the emulous thought of a kindred spirit (a point made in some modern studies), restrained from saying more. Indeed, Beroaldo's interpretation of the goddess Isis figure as an ancient manifestation of the one God corroborates the latter assumption. Also remarkable is the fact that every mystical interpretation is quickly checked by a more accessible moralistic explanation, as if Beroaldo preferred to read the secret message, which was not to be – and was not – divulged by Apuleius, through ethical spectacles, and thus followed as closely as possible the example of 'his Lucius'.