

MAJA SUNČIČ¹

Plutarh in Delfi

Izvilleček: V članku so predstavljene osnovne značilnosti Plutarhových pitijskih dialogov (*O pitijinih prerokbah, O zatonu preročišč, O črki E v Delfih*). Plutarh govori o delfskem preročišču in preroški zmožnosti kot očividec, zato so pitijski dialogi dober vir za antropološko obravnavo. V prvem delu izbora iz pitijskih dialogov si bomo ogledali nekatere pomembne opredelitve pitij in sibil ter razlike med tipoma navdihnjenih prerokinj. V drugem delu izbora pa si bomo ogledali Plutarhovo razlago dvoumnosti prerokb in spremembe jezika, v katerem je pitija izrekala prerokbe.

Ključne besede: grška religija, prerokovanje, ženska preroška zmožnost, Delfi, pitija, sibila

UDK: 292.11:32

Plutarch and Delphi

Abstract: The paper presents the main features of Plutarch's Pythian dialogues (*The Oracles at Delphi, The Obsolence of Oracles, The E at Delphi*), which are a valuable source for anthropological research because Plutarch discusses the Delphic oracle and the prophetic ability as an eye-witness. The first part of the selection from Pythian dialogues will examine some important definitions of the Pythias and Sibyls, as well as the differences between the two types of inspired prophetess, while the second will focus on Plutarch's explanation of oracular ambiguity and on the changes of the language in which Pythia pronounced the oracles.

Key words: Greek religion, divination, female prophetic ability, Delphi, Pythia, Sibyl

¹ Dr. Maja Sunčič je samostojna prevajalka in znanstvena sodelavka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: maja.suncic@gmail.com.

OPREDELITEV PITIJSKIH DIALOGOV

Ime "pitijski" izhaja iz starega imena za Delfe Pito, iz česar izhaja Apolonov vzdevek pitijski oz. Pitijec in tudi ime za Apolonovo prerokinjo pitijo. Protagonist vseh treh dialogov je predvsem mesto Delfi: njegove zgodbe in spomeniki. V nasprotju s Pavzaniem Plutarhov sprehod po Delfih v *O pitijinih prerokbah* ni turistični vodič ali turistična reportaža, čeprav se odpre s poročilom o sprehodu po Delfih, večkrat pa poudarijo, da tudi sam kraj, tj. Delfi, pomagajo pri reševanju perečih filozofsko-teoloških vprašanj (npr. *O pitijinih prerokbah*, 402c, *O zatonu preročišč*, 412d).

Plutarh spise tudi sam poimenuje "pitijski spisi" (λόγος) v uvodnem posvetilu prijatelju Sarapionu v spisu *O črki E v Delfih* (1, 384e):

"Tako tebi in po tebi našim tamkajšnjim² prijateljem pošiljam kot daritev prvih plodov nekaj svojih pitijskih razprav³ in priznam, da od vas pričakujem druge, številnejše in boljše, saj uživete v prednostih velikega mesta,⁴ poleg tega pa lahko več prostega časa kot jaz posvetite študiju med množtvom knjig in raznovrstnim razpravam."⁵

Kljub omembi "pitijskih spisov" Plutarh ne pove, katere spise razen *O črki E v Delfih* ima v mislih. Povezava med tremi pitijskimi dialogi je virtualna, saj je Plutarh nikoli ne izrazi, spise pa družijo delfska oz. pitijska tematika. V sklop pitijskih dialogov bi lahko uvrstili tudi spisa *O Izidi in Ozirisu* ter *O obrazu na Luni*, v katerih ravno tako obravnava dajmonološka vprašanja, podobno bi lahko rekli tudi o spisih *O Sokratovem dajmonu* in *O praznoverju*, pitijske dialoge pa bi lahko povezali še s spisom *O zapozneli božji kazni*, ki se dogaja v Delfih in je povezan s prerokovanjem. V pitijsko skupino bi lahko uvrstili tudi dva danes izgubljeni spisa: *O spoznavanju samega sebe in o tem, ali je človeška duša nesmrtna* in *O prerokovanju*; fragmenti omenjenih spisov so ohranjeni pri Stobaju. Plutarhovo zanimanje za delfsko problematiko, prerokovanje in preročišča lahko razberemo tudi iz naslovov danes izgubljenih besedil v Lamprijevem katalogu.

² Tj. atenskim.

³ Gre za pitijske dialoge, kot jih imenujemo tudi danes.

⁴ V Plutarhovem času so bile Atene že več stoletij univerzitetno mesto. Plutarh pogosto poudarja študijsko prednost življenja v velikem mestu, čeprav se je sam odločil, da ostane v rodnem mestecu Hajroneja, npr. *Demosten*, 2.1.

⁵ Prev. M. S.

Plutarh je dragocen vir za preučevanje delfskega preročišča in prerokovanja na splošno, saj je delovanje preročišča poznal iz prve roke, zaradi česar je dober informator za antropološko raziskovanje. O preročišču govori kot očitavec, ne kot zunanji opazovalec. Kljub gosti mreži citatov in anekdot, ki zaznamujejo njegove spise, govori na podlagi doživete izkušnje, v podkrepitev lastnega opazovanja pa tudi sam vpeljuje informatorje: v pitijskih dialogih nastopajo delfski vodniki, ki predstavljajo uradno različico vsega o Delfih, pa tudi vedeževalski svečenik Nikander.

Njegova pričevanja zaznamuje živo podana doživeta izkušnja. Nad Plutarhovo "toplino, humanostjo in idealizmom", ki so očitni tudi v pitijskih dialogih, se je navduševal Konrat Ziegler,⁶ eden največjih poznavalcev avtorja. Kljub občutku domačnosti in neposrednosti pri branju Plutarhových del, zaradi česar se zdi, da avtorja malodane osebno poznamo, Walter Burkert⁷ poudarja, da se moramo zavedati, da gre za pripoved, podano po gosto stkani fikcijski mreži, tudi v neposrednih oblikah dialoga, ki je bil Plutarhu zelo pri srcu (tako še pitijski dialogi).

Čeprav Plutarhovi pitijski dialogi pričajo o doživetih izkušnji, koncepta ne smemo razumeti kot osebno religioznost v krščanskem smislu.⁸ Walter Burkert opozarja na težavnost sodobnega dojetja antične religije kot "doživete religije", saj gre za sodobnemu človeku povsem tujo izkušnjo. V Plutarhových pitijskih dialogih lahko opazimo nekatere elemente doživete religije in tudi nedoktrinskega odnosa do nje: čeprav je bil Plutarh predstavnik delfskega klera, izraža nekatere dvome o delfski doktrini, kar se nam zdi nenavadno, saj izhajamo iz predpostavk krščanske doktrine, ki je dogmatska, medtem ko je bila antična religija nedogmatska, kar pa ne pomeni, da je bila liberalna. Ravno tako Plutarha zaradi nedogmatskosti ne smemo izenačiti z liberalcem, saj je – ravno nasprotno – zelo konservativen in se zavzema za ohranitev starodavnih obredov in "vere očetov". Njegovega konservativizma tudi ne smemo brati s sodobnega vidika, ki konservativnosti pripisuje negativen predznak.

Plutarh o svojem službovanju govori v stavku, namenjenem prijatelju Evfanu v spisu *Ali naj se stavec ukvarja s politiko* (17, 792f):

⁶ Ziegler, 1951.

⁷ Burkert, 1996, 11.

⁸ Festugière, 1954.

“Dobro veš, da služim Apolonu že mnogo pitijad, vendar mi ne bi rekel: ‘Plutarh, dovolj si žrtvoval, vodil sprevode in plesal v zborih;’⁹ star si že, čas je, da odložiš venec¹⁰ in zaradi starosti zapustiš preročišče.”¹¹

Plutarh je s službovanjem kot Apolonov svečenik, prizadevanji pri obnovi sveetišča in svojimi pitijskimi razpravami veliko dosegel za vsaj delno povrnitev stare slave preročišča. Sodeloval je pri velikih obnovitvenih delih, ki jih je sponzoriral cesar Hadrijan, in celo vodil obnovo, o čemer tudi priča napis v Delfih na kipu, ki so ga postavili avtorju v zahvalo. Svoj prispevek k obnovi Delfov omeni na koncu spisa *O pitijinih prerokbah* (29, 409b–c), v renesansi Delfov pa vidi znak novih in boljših časov:

“Čestitam si, da sem s svojo gorečno skrbjo prispeval k uspehu teh podvigov v sodelovanju s Polikratom in Petrajem,¹² čestitam pa tudi možu, ki je vodil izvedbo teh del ter večino sam domislil in pripravil [...]”¹³

PITIJSKI DIALOGI IN GRŠKA RELIGIJA

Plutarhovi pitijski dialogi razgrinjajo širši kontekst grške religije, ki se je bistveno razlikovala od krščanstva ali islama. Pomembna značilnost grške religije ni zgolj politeizem, ampak tudi odsotnost dogmatizma. Šlo je za religijo, ki jo je zaznamovala izrazita raznolikost, njena teologija pa je bila dinamična, ne dogmatična.¹⁴ Takšno držo zasledimo tudi v Plutarhovem krogu, saj v njem pogosto razpravljajo zastopniki različnih prepričanj in filozofskih šol.

Grška religija je dopuščala idejo, da ni nespremenljiva, ampak vpeta v čas in prostor ter kot taka tudi izpostavljena spremembam, o čemer lahko preberemo v

⁹ Pitijada je interval 4 let, ko so v Delfih praznovali pitijske igre, Apolonu v čast. Plutarh je bil Apolonov svečenik v Delfih. Mnogo pitijad pomeni vsaj pet pitijad (pitijada je obdobje 4 let med pitijskimi igrami), iz česar lahko sklepamo, da je Plutarh služboval kot Apolonov svečenik vsaj 20 let.

¹⁰ Svečeniki so pri opravljanju funkcije nosili venec, povezan z božanstvom, ki so mu služili; nekateri so venec nosili stalno.

¹¹ Prev. M. S.

¹² Gre za ugledna meščana Delfov; napis priča, da je Petraj opravljal magistraturo amfiktiona.

¹³ (Prev. M. S.) Flacelière, 2003, 82, rekonstruira vrzel s “cesar Hadrijan Cezar”. Hadrijan je bil velik grkoljub; njegova vladavina se je začela 117 n. št., ravno tako obnova Delfov; verjetnejša je interpretacija Zieglerja, 1951, stolpca 661–662, in Hirzla, 1895, 205, op. 1, da gre za Plutarha, ki je vodil obnovo, čeprav nekaj vrstic pred tem pravi “čestitam si ...”.

¹⁴ Del Corno, v: Cavalli, Lozza, Del Corno, 1983, 19.

spisu *O zatonu preročišč*. Spremembe in prilagodljivost prepoznamo v sprejemanju številnih inovacij, ki so prihajale od drugod, predvsem z vzhoda, sprejela pa je tudi številna božanstva in kulte. Tudi prerokovanje je vzhodnjaška iznajdba, ki so jo izobraženi posamezniki prinesli v Grčijo. Walter Burkert¹⁵ prve vidce opredeljuje kot kulturne in religiozne povezovalce vzhoda in Grčije.

Najpomembnejše grške moralne avtoritete so pesniki in filozofi, katerih misli tvorijo t. i. vsakdanjemoralna jedra.¹⁶ Misli pesnikov in filozofov (Homerjevo avtoriteto pri Plutarhu lahko prepoznamo iz samoumevnega "pesnik je rekel") nastopajo namesto svete knjige, saj so se Grki nanje sklicevali, ko so razpravljali o verskih, političnih, moralnih in drugih vprašanjih. Plutarh se vprašuje o pitijinem prehodu od verzificiranih prerokb k proznim, pri tem pa ugotavlja, da so bile pitijine verzificirane prerokbe neprimerno slabše od Homerjevih ali Heziodovih heksametrov. Kljub svoji nepopolnosti so tekmovala za vsakdanjemoralno prevlado: z izreki modrih (sedmih oz. petih, o tem v *O črki E v Delfih*), z uresničnimi prerokbami, ki se lahko poljubno reciklirajo in reaktualizirajo, saj gre za ustno kulturo. Pitijina avtoriteta se je vzpostavljala ravno v iskanju interpretacije dvoumnega oraklja, saj je Apolonova prerokinja kliente s tem reševala pred tradicijo,¹⁷ pred znanimi in neštetokrat premetimi junaškimi zgodbami, s tem pa tudi pred Heziodom in Homerjem.

Pri Plutarhu bomo zasledili številne medsebojno izključujoče si ideje. Za sodobnega človeka je presenetljivo spoznanje, da se nasprotni koncepti medsebojno ne izključujejo, kar lahko vidimo tudi v pitijskih dialogih. Tako lahko hkrati obstaja ideja o enotnosti, ki ni nezdružljiva z množtvom, bodisi da gre za bogove ali za število svetov, o katerem razpravljajo v *O zatonu preročišč*. Podobno velja tudi za preroškega boga Apolona, ki ne sprejema zgolj Grkov, ampak je odprt tudi za tujce in njihove bogove ter kulte. Sprejemanje Grkov in tujcev je podrobno opisano pri Herodotu, kjer lahko beremo, da so se s preročiščem redno posvetovali Grki in barbari. Razlika med Grki in barbari je pri Herodotu poudarjena v razliki med nerazumevanjem in razumevanjem kodiranega jezika prerokb, kar je obenem tudi znak grške nepokorščine.

V prvem delu izbora iz Plutarhových pitijskih dialogov si bomo ogledali nekatere pomembne opredelitve pitij in sibil, razlike med tipoma navdihnjenih prerokinj (pitije so bile odvisne prerokinje, vezane na preroški center v Delfih, sibi-

¹⁵ Pinder, Burkert, 1992.

¹⁶ Glej npr. Sunčič, 2007.

¹⁷ Maurizio, 2001, 44.

le so bile neodvisne potujoče prerokinje, ki svojega vpliva niso črpale iz preroškega centra). V drugem delu izbora pa si bomo ogledali Plutarhovo razlago dvoumnosti prerokb in spremembe jezika, v katerem pitija izreka prerokbe.

APOLONOVA SVEČENICA PITIJA

V Plutarhových pitijskih dialogih spoznamo, da imena Apolonove svečenice pitije v bistvu ni treba pisati z veliko, ampak z malo začetnico, saj gre za izvoljivo svečeniško funkcijo, vsaka od pitij pa je imela tudi osebno ime. Pitija je naziv za svečeniško funkcijo, ohranila so se številna imena pitij: Aristonika je pitija, ki je Atencem izrekla slavno prerokbo o lesenem zidu med grško-perzijskimi vojnami, iznajdbo heksametra so pripisovali prvi pitiji Femonoi. Podobno velja tudi za druga generična imena za navdihnjene preroke in prerokinje, npr. za bakide (po Bakisu) in sibile (prva sibila je bila Herofila, poznamo še eritrejsko sibilo, sibilo iz Kum).

Specifika prerokinj se vpisuje v problematiko spola in odnosa žensk s posebnimi posredniškimi zmožnostmi do širše skupnosti. Figura sibile in pitije v grškem in rimskem svetu zaznamuje naravno ali navdihnjeno prerokovanje. Razliko med pitijo in sibilo lahko razberemo že v 6. poglavju *O pitijinih prerokbah*, ko pesnik Sarapion brani pitijino verzifikacijo prerokb (396f–397a):

“Kaj hitro bomo začeli grajati pitijo, ker se ne oglašaj slajše od kitarodke Glavke,¹⁸ da ni odišavljena z miro in oblečena v škrlat, ko sestopi v preročišče, in da ne zažiga skorje kasijske lovorike, labdanuma in kadila, ampak lovor in ječmenovo moko.¹⁹ Mar ne vidiš,” je nadaljeval, “milino Sapfnih pesmi, ki prevzamejo in začarajo poslušalce? Po Heraklitu sibila ‘izraža z blaznimi ustnicami besede nevesele, neolepšane in neodišavljene, vendar s svojim glasom po bogu živi tisoč let.’”²⁰

¹⁸ Glavka s Hiosa (4. stol. pr. n. št.), pesnica in glasbenica, je živela v času Ptolemaja Filadelfa, glej Teokrit, IV,31.

¹⁹ Preden se je pitija spustila v preročišče oz. v najsvetejše mesto, *adyton*, in tam sedla na trinožnik, je v templju opravila kadilno daritev iz lovora, Apolonove rastline, in ječmenove moke, glej Amandry, 1950, 127 (mešanica je bila precej neprijetnega vonja); glej tudi *O črki E v Delfih*, 2, 385c; labdanum (*cistus ladaniferus*) je dišeči sok listov, ki so ga v antiki šteli za nevrotonik. Pri Herodotu, 3.112, lahko preberemo, da je rasel na smrdljivem kraju (brade kozlov), imel pa je prijeten vonj – Arabci so ga uporabljali za mazila in kadilo.

²⁰ (Prev. M. S.) Heraklit, frag. 22, B 92 (Diels-Kranz); Heraklit verjetno govori o sibili iz Eritreje, ne o trojanski sibili. Po Flacelièru, 2003, 174, je drugi del “citata” Plutarhov, ne Heraklitov (“vendar s svojim glasom ...”).

Sibilo diskutanti v dialogu predstavijo kot prerokinjo iz mitskih časov, čeprav je povezana z Delfi, kjer je stala njena skala (isto, 9, 398c–d):

“Ko smo se ustavili nasproti sveta v bližini skale, za katero pravijo, da je na njej sedela prva sibila²¹ po prihodu s Helikona, kjer so jo redile muze (nekateri pravijo, da je prišla iz dežele Malijcev in da jo je rodila Lamija, Pozejdonova hči), se je Sarapion spomnil verzov, v katerih ta poje o svoji usodi: da tudi po smrti ne bo nehala prerokovati, ampak da bo krožila v Luni ter postala tako imenovani obraz, ki se pojavlja na Luni;²² njen dih, pomešan z zrakom, bo večno nosilo po svetu v glasovih in slutnjah;²³ iz njenega telesa, pretvorjenega v zemlji, bosta pognala trava in grmovje, na katerih se bodo pasle svete živali, ki bodo razvile v svojem drobovju²⁴ številne barve, oblike in značilnosti, iz katerih bodo ljudje napovedovali prihodnost.”²⁵

Ne preseneča, da mit o prvih sibilah v *O pitijinih prerokbah* poda Sarapion, ravno tako pesnik in zagovornik stare tradicije izražanja zapletenih mislih v pesniškem

²¹ Prva sibila je bila v Delfih pred pitijami, ime ji je bilo Herofila, bila pa je hči Zeusa in Pozejdonove hčere Lamije, prim. s Pavzanas, 10.12.1. Živel je pred trojansko vojno in napovedala, da bo Troja opustošena zaradi ženske, vzgojene v Sparti (tj. Helene). Prerokovala je na Samosu, hodila pa je tudi v druga Apolonova svetišča: v Klaros, na Delos in v Delfe, kjer je prerokovala pred pitijo. S seboj je nosila kamen, na katerega je splezala, da je prerokovala. To skalo omenja Pavzanas; treba jo je razlikovati od druge Herofile, sibile iz Eritreje, najslavnejše sibile, hči smrtnika Teodora in nimfe, o kateri teče razprava v *O pitijinih prerokbah*, 401b. Ta sibila je prerokovala v heksametrih. Sibilina skala je bila na jugu zahodnega kota atenskega stebrišča, svet (βουλευτήριον) je bil na levi strani stebrišča, ob atenski zakladnici. Tradicija enači eritrejsko sibilo s sibilo iz Kum, ki je pomembna v rimskih legendah. Slednja je v Rim prišla med vladavino Tarkvinija Ošabnega in mu ponudila devet zbirk prerokb. Prodala mu je tri, on pa jih je shranil v svetišče Jupitra Kapitolskega. S temi knjigami, znanimi tudi pod imenom Sibilinske knjige, so se Rimljani posvetovali do Avgustovega obdobja.

²² Glej spis *O obrazu na Luni* in odlomek v spisu *O zapoznili božji kazni*, 29, 566a, kjer pravi, da je sibila prerokovala, medtem ko je krožila na Luninem obrazu.

²³ Slutnja ali κληδών: gre za glas skrivnostnega porekla, ki se lahko človeku približa in pokaže prihodnost; kledomantija je bila zelo starodavna tehnična metoda prerokovanja, njen zaščitnik je bil Hermes, bog besede, glej Bouché-Leclercq, I, 1963, 154–160.

²⁴ Branje znamenj iz drobovja, drobogledje ali hieroskopija, je kronološko mlajše od kledomantije; od klasičnega obdobja je bilo razširjeno po vsej Grčiji in je zasenčilo vse druge oblike induktivnega prerokovanja, glej Bouché-Leclercq, I, 1963, 166–174.

²⁵ Prev. M. S.

jeziku. Sibilo predstavi kot glas, ki prihaja z obraza na Luni, kar Chirassi Colombova imenuje pretvorbo ženskega preroškega glasu v vesoljski glas. Sibile zaznamuje nadnaravni dar mitskega časa, ko so se gibale po sredozemskem bazenu, zaznamovalo jih je navdihnjeno prerokovanje (v zamaknjenosti) ženskega telesa.

Diskutanti zavrnejo verodostojnost starodavnih prerokov in prerokinj, imenovanih sibile in bakidi, ker da niso uporabljali prepričljivih metod prerokovanja (v nasprotju s pitijami v Delfih), ampak so prerokovali nesistematizirano in brez resničnega vedenja (isto, 10):

“Preroki kot sibile in bakidi²⁶ pa so naključno vrgli in raztresli besede in izreke o vsemogočih dogodkih in prigodah v brezno časa kakor v ocean; četudi se nekatere napovedi slučajno izpolnijo, so vendarle v trenutku izrekanja lažne, čeprav kasneje po naključju postanejo resnične.”²⁷

Pitija je v dialogu predstavljena kot Apolonovo orodje, po katerem ljudem sporoča svoja sporočila. Komunikacija in stik med pitijo in Apolonom sta neposredna (isto, 404d–e):

“Mislim, da poznaš Heraklitove²⁸ besede: bog, ki mu pripada preročišče v Delfih, ne pravi niti ne prikriva, ampak namiguje. Na te dobro rečene besede naveži misel, da tukajšnji bog uporablja pitijo, da ga slišimo, kakor Sonce rabi Luno, da ga vidimo. Kaže in razkriva svoje misli, razodeva jih po smrtnem telesu in duši, ki ne more mirovati in se predati gibalu nepremično in spokojno, ampak se premetava kakor na vihnem morju in se razburja, zapletajoč se v svoje notranje premike in strasti.”²⁹

Gre za znakovni jezik oz. znakovno sporočilo, ki ga Plutarh povzema po Heraklitu: bog namiguje, kaže z znaki, σημαίνει. Pitija zgolj reproducira prejeti znakovni jezik: ne sme ničesar dodati ali odvzeti, njen jezik je kot najkrajša črta med dvema točkama v geometriji (isto, 408f), je kot Apolonova puščica in gre

²⁶ Bakis je bil legendarni bojotski vedeževalec. Teopomp, zgodovinar iz 4. stol. pr. n. št., razlikuje med atenskim, arkadskim in bojotskim Bakisom, čeprav je ime kmalu postalo generično tako kot pitije in sibile. Bakidi in sibile pomeni “vsi navdihnjeni”, glej Aristotel, *Problemi*, 954a 36.

²⁷ Prev. M. S.

²⁸ Heraklit, 22B 93 (Diels-Kranz).

²⁹ Prev. M. S.

naravnost k resnici. Če je črta ravna, ni več potrebe po razlagi, komunikacija postane neposredna in posvetujoči se jo lahko neposredno sprejme.

Iz odlomka lahko razberemo, da ni več mobilne, neodvisne sibile ali pesniške pitije, saj je pitija zgolj še Apolonovo orodje (kar je po Plutarhu ustrezno). Njena naloga je sprejeti sporočilo in ga oddati: podobna je oddajniku in prenosniku, anteni za Apolonove besede. Plutarh poudarja, da kljub temu ne smemo misliti, da govori bog, saj bog ne zna grško,³⁰ zato namesto njega in zanj govorijo njegove prerokinje. Bog jih rabi za akustični učinek kakor Sonce rabi Luno za optičnega.

Pitijo primerjajo z nevedno idealno nevesto po Ksenofontovi opredelitvi v *Gospodarjenju*: nevesta brez izkušenj in izobrazbe se lahko povsem preda svojemu soprogu, ki jo o vsem pouči, podobno velja tudi za pitijo, če naj bo Apolonu ustrezen prevodnik (isto, 22, 405c–d):

“Takšna je tudi sedanja Apolonova svečenica, za katero se bolj kot za kogar koli drugega lahko reče, da je zakonska hči iz tukajšnje častitljive družine, njeno življenje pa je brežhibno; ker pa so jo vzgojili v revni kmečki družini, v preročišču sestopa brez umetniške veščine, praktičnega znanja ali druge nadarjenosti. Ampak kakor Ksenofontova nevesta,³¹ ki mora po njegovem videti in slišati čim manj, preden vstopi v soprogovo hišo, se tudi ta devica povsem brez izkušenj in znanja z bogom združi z zares deviško dušo. Po eni strani verjamemo, da nam bog daje znamenja po glasovih čapelj, kraljičkov in vran, vendar od njih ne zahtevamo, čeprav so sli in glasniki bogov, da se izražajo logično in jasno; po drugi strani pa zahtevamo, da pitijin glas in jezik zvenita kakor zbarska pesem na odru, da nista preprosta in neokrašena, ampak v verzih in vzvišenem slogu s prispodobami ter ob spremstvu piščali.”³²

Medtem ko Plutarhova idealna nevesta v *Nasvetih ženinu in nevesti* govori s soprogom ali po njem, je pri pitiji, Apolonovi soprogi, slika obrnjena, saj je Apolon tisti, ki govori pitiji in po pitiji.

V spisu *O zatonu preročišč* poda rahlo drugačno podobo pitije, ki z Apolonom ne komunicira neposredno, ampak po legendarni pnevmi oz. izparevanju iz zemlje, ki je prerokinje navdalo z razvnetostjo in jim omogočalo videnje prihodnosti, namesto Apolona pa imajo glavno vlogo dajmoni (*O zatonu preročišč*, 48, 436e–437a):

³⁰ Chirassi Colombo, 1996, 445.

³¹ Ksenofont, *Gospodarjenje*, 7.4–5.

³² Prev. M. S.

“Kajti preroške zmožnosti ne štejemo za brezbožno in nerazumno, če ji človeško dušo pripišemo kot materijo, preroški dih in izparevanje pa kot glasbilo ali trzalico. Prvo, Zemlja, ki ustvarja izparevanje, in Sonce, ki daje Zemlji zmožnost za takšno pretvorbo in mešanje, sta za nas božanstvi v skladu s tradicijo očetov.³³ Dalje, če domnevamo, da so dajmoni nadzorniki, upravitelji in čuvarji usklajenosti mešanice, ki jo zdaj oslabijo, zdaj okrepijo, odstranjujoč iz nje pretirano zanosne in vznemirjajoče elemente, ter poskrbijo, da so ti neboleči in neškodljivi za prejemnike, se ne bo zdelo, da počnemo kaj nelogičnega ali nemogočega.”³⁴

Plutarhov brat Lamprij (glavni diskutant) poudari, da je preroški navdih izpostavljen nihanju, in opozori pred slabo mešanico, ki ogroža pitijo, saj je njena komunikacija z Apolonom motena in ne more dati zaželenih rezultatov (isto, 50, 437c–d):

“Mislim, da izparevanje nima vedno istih lastnosti, ampak gre skozi faze slabitve in ponovne okrepitev. Kot priče lahko mojemu mnenju pritrdijo številni obiskovalci in vsi oskrbniki svetišča.³⁵ Prostor,³⁶ v katerem posedajo vse posvetujoče se, napolni, ne pogosto niti redno, ampak občasno in naključno, odišavljeni dih, kakor da bi iz najsvetejšega mesta kot iz izvira privrele najslajše in najrazkošnejše vonjave. Ta razcvet verjetno ustvari toplota ali neka druga tam nastala sila.”³⁷

Če se to ne zdi verjetno, se boste vsaj strinjali, da je pitija izpostavljena različnim vplivom, zdaj takšnim, zdaj drugačnim, učinkujočim na tisti del duše, ki pride v stik s preroškim dihom, in da ni vedno v enem in istem sta-

³³ Prim. z *O zatonu preročišč*, 433e.

³⁴ Prev. M. S.

³⁵ Zanimivo je, da se Plutarh na tem mestu ne zateka k doktrini za razlago, ampak k naturalistični razlagi pnevme v Delfih, izhajajoči iz stoicizma; gre za zelo racionalistično razlago (nematerialne) preroške izkušnje, ki jo skuša utemeljiti na materialnem.

³⁶ Uporabljen je izraz *oikos*, dom, kar govori v prid teorije Giulie Sissa, 1987, o “zakonski zvezi” med Apolonom in pitijo.

³⁷ Prim. s Pindar, *Sedma olimpijska*, 32. Prijeten vonj kaže na navzočnost boga ali drugega nadnaravnega bitja, prim. s 421b; na tem mestu lahko opazujemo razliko med ἄδυτον, najsvetejšim mestom, kjer je nad razpoko sedela pitija na trinožniku, in οἶκος, domom oz. prostorom, kamor so pripeljali posvetujoče se, vse skupaj pa je pomenilo μαντεῖον ali χρηστήριον, preročišče ali orakelj, torej preroški kraj, ki je bil pod svetiščem, νόος, v Apolonovem hramu.

nju, ki bi bilo v različnih okoliščinah skladno in nespremenljivo. Številne motnje in nemiri, ki se jih zaveda, še več pa jih je skritih, se polastijo njene- ga telesa in ji prodirajo dušo; ko jo preplavijo, je bolje, da ne hodi tja niti se ne preda bogu, ker ni povsem čista kot dobro uglaseno in usklajeno glasbilo, ampak je razburjena in nestanovitna.”³⁸

51. poglavje spisa *O zatonu preročišč* kaže na razliko med dobro in slabo razvnetostjo: blazenje, nerazsodno in božjastno obnašanje, ki so ga pitijinemu zanosu pripisovali cerkveni očetje, lahko enačimo predvsem s slabo razvnetostjo, nikakor pa ne z dobro, tj. tisto, ki omogoča nemoten potek preroške seanse. Dobra komunikacija se vpisuje v Plutarhu ljube prispodobe harmoničnosti med bogom – glasbenikom in pitijino dušo – glasbilom (isto, 438a–c):

“Ko je domišljajska in preroška zmožnost usklajena s preroškim dihom kakor z zdravilom, v prerokujočih nujno nastane razvnetost; če tega ujemanja ni, tudi razvnetosti ni ali pa je tista, ki nastane, zavajajoča, neurejena in zmedena, o čemer priča nedavna smrt pitije. Ko so iz tujine prišli odposlanci, se žrtev, kot pripovedujejo, med uvodnim škropljenjem ni odzvala niti premaknila; svečeniki so v želji, da ustrezajo, šli predaleč, dokler ni žival povsem mokra in skoraj utopljena končno popustila. Kaj pa se je zgodilo pitiji? Pripovedujejo, da je v preročišče sestopila z odporom in malodušna, že po njenih prvih odgovorih je bilo iz njenega hrapavega glasu jasno, da ne odgovarja pravilno, bila je kakor ladja med burjo, polna nemega in pogubnega diha.³⁹ Na koncu je s čudnim in grozljivim krikom povsem zmedena zdrvela proti izhodu ter se vrgla na tla, tako da niso pobegnili samo odposlanci, ampak tudi vedeževalski svečenik Nikander⁴⁰ in navzoči sveti možje. Ko so ponovno vstopili nekaj trenutkov za tem, so jo dvignili nezavestno; živila je samo še nekaj dni.

Zaradi tega skrbijo za pitijino devištvo, vse življenje je izolirana in nima stikov s tujci,⁴¹ pred posvetovanjem s preročiščem pa upoštevajo znake, ker

³⁸ Prev. M. S.

³⁹ Podobno trpi tudi Kasandra pri Ajshilu; očitno so opredeljevali razliko med dobro in slabo pnevmio; o slabi pnevmi glej tudi *Dialog o ljubezni*, 758d–e.

⁴⁰ Vedeževalski svečenik Nikander in Nikander, ki sodeluje v dialogu *O črki E v Delfih*, 386b, sta verjetno istovetna.

⁴¹ Glej *O zatonu preročišč*, 435c–d.

menijo, da bog ve, kdaj je stanje in razpoloženje prerokinje primerno, da lahko brez škodljivih posledic prenese razvnetost.⁴²

Pitijin jezik je v opisani epizodi nerazumljiv in blazen: po eni strani tak, kot bi ga pričakovali pri razvnetem prerokovanju, po drugi strani pa je izjemen in ni v skladu s pitijinim lucidnim preroškim zanosom. Parke in Wormell⁴³ tej pogosto navajani epizodi ne pripisujeta velikega pomena. Menita, da je vedeževalski svečenik Nikander prijatelju Plutarhu posredoval avtentične podatke o dogodku, ki pa je po njunem mnenju osamljen in ga ne moremo jemati kot dokaz. Tudi Price⁴⁴ meni, da je pitijin glas skrajno čuden, zato po njegovem ne predstavlja običajnega vedenja med preroško seanso.

Iz opredelitev možnih spremenljivk preroške seanse ter zunanjih in notranjih vplivov vidimo, da je vsaka seansa potencialno drugačna, saj variirajo pitija, njeno stanje, preroško izparevanje in druge okoliščine. Edina stalnica je Apolon, pa še ta je kljub svoji božanskosti odvisen od posrednice, ki prevaja njegove božanske prerokbe iz znakovnega v človeški jezik.

JEZIK DVOUMNOSTI

Izhodišče za razumevanje komunikacijskega koda delfskega preročišča je Heraklitov rek: "Bog ne pravi niti ne prikriva, ampak namiguje" (glej tudi zgoraj). Bog prihodnost razkriva s tem, da jo prikriva,⁴⁵ prepušča jo ugibanju po ugankah, izrekih, ki funkcionirajo kot (nejasni) znak, ki ga človeški razum težko dešifrira. Dvoumnost je znak razlike v komunikaciji, razlike med svetom bogov in svetom ljudi, ki ga zaznamuje tudi različen jezik.

Pomemben element prerokovanja je distorzija jezika:⁴⁶ to je dokaz, da govori bog, ne vedeževalec, zato distorzija zagotavlja avtentičnost. Pri Ajshilu Kasandra spušča ptiču podobne glasove, v Evripidovem *Ionu* pa izvemo, da ptičji glas zaznamuje božansko govorico.⁴⁷ Ko pitija govori v metaforah in dvoumno, v jeziku, ki se razlikuje od njenega vsakdanjega jezika, kaže, da skozi njena usta govo-

⁴² Prev. M. S.

⁴³ Parke, Wormell, 1956, I, 37.

⁴⁴ Price, 1985, 137.

⁴⁵ Vernant, 1974, 23.

⁴⁶ Maurizio, 1995, 82.

⁴⁷ Ajshil, *Agamemnon*, 1070, Evripid, *Ion*, 170–171.

ri nekdo drug. Po drugi strani pa se pojavlja problem, saj jezik nastopa kot znak razlike, ki se ne da premostiti, za družbeno funkcijo prerokbe pa je nujno, da jezikovno dvoumnost razvozlajo.

V pitijskih dialogih ponuja Plutarh različne razlage legendarne dvoumnosti delfskih prerokb, ki so jo nekateri raziskovalci opredelili za institucionalno dvoličnost.⁴⁸ Po eni strani dvoumnost razlaga s strahom, saj so se s preročiščem posvetovali močni kralji in države, ki so ogrožali blaginjo in življenje preročišča (*O pitijinih prerokbah*), po drugi strani pa dvoumnost postavi za izhodišče filozofskega raziskovanja. Apolon ni samo bog videc, ampak tudi vrhunski dialektik, zato z dvoumnostjo spodbuja k razmišljanju (*O črki E v Delfih*, 6):

“Ko torej bog izreka dvoumne prerokbe, povzdiguje dialektiko in jo priporoča kot nujno za vse, ki želijo pravilno doumeti njegovo misel.”⁴⁹

Ena izmed možnih razlag je jezikovno spreminjanje, ki je vplivalo tudi na pitijin jezik, o čemer lahko preberemo v *O pitijinih prerokbah* (24, 406e–f):

“Tudi jezik je šel skozi proces spreminjanja in odložil okrasje, zgodovina je kakor s kočije sestopila s pesniških višav in nadaljevala peš v prozi ter tako resnico ločila od mita. Filozofija je raje razlagala in poučevala, kot očarala, zato je raziskovala zgolj še v pogovornem jeziku. Bog je pitiji preprečil, da svoje someščane še naprej kliče ‘prižigalci ognja’, Spartance ‘kačežeri’, ljudi ‘gorjani’, reke ‘goropije’. Ko je iz prerokb odstranil verze, neobičajne izraze, pesniške figure in nejasnost, je pitiji omogočil, da govori z vprašujočimi v jeziku, v kakršnem zakoni govorijo mestom, kralji ob srečanju s ljudstvom in učitelji učencem; prilagodil ga je, da je bil razumljiv in prepričljiv.”⁵⁰

T. i. institucionalne dvoličnosti preročišča se dotakne tudi Plutarh, vendar jo razlaga kot spremembo v navadah in spreminjajoč se odnos do jezika skozi čas (*O pitijinih prerokbah*, 25, 407a–b):

“Jasnost prerokb je spremljal tudi obrat v veri, ki se je spremenila skupaj z vsem drugim; v starih časih so ljudje tisto, kar ni bilo razumljivo ali obče, ampak dvoumno in opisno, šteli za izraz božanske previdnosti in do tega čutili strahospoštovanje; kasneje, ko so se o vsem raje poučili na jasen in enosta-

⁴⁸ O tem glej Maurizio, 1997, 309.

⁴⁹ Prev. M. S.

⁵⁰ Prev. M. S.

ven način brez pompoznega sloga in okraskov, so obtoževali pesniški jezik, v katerega so bile odete prerokbe, ne zgolj oviranja razumevanja prerokb v njihovem pravem pomenu in dodajanja nejasnosti ter sence, temveč so osumili celo prispodobe, uganke in dvoumnosti kot nekakšna skrivališča in pribežališča v primeru, da se prerok zmoti.⁵¹

Plutarh govori na podlagi poznavanja zgodovine delfskega preročišča in tudi ustnega izročila, ko poda razlago dvoumnosti prerokb, ki kaže na oportunitizem preročišča, hkrati pa tudi na dejanske grožnje v takratnih političnih razmerah. Za njegovo utemeljitev navajamo prevod celotnega 26. poglavja *O pitijinih prerokbah* (407c–f):

“Zato ne preseneča, da so se morali v davnini občasno zateči k dvoumnosti, ovinkarjenju in nejasnosti. Kajti, pri Zevsu, v preročišče ni sestopal navaden človek, da bi se posvetoval o nakupu sužnja ali o poslu, ampak mogočni polisi, kralji in tirani z neskrupuliranimi načrti, ki so boga nagovarjali glede pomembnih vprašanj;⁵² za uslužbenca preročišča ni bilo donosno, da jih užalijo ali razjezijo z neugodnimi odgovori. Bog namreč ne poslušá Evripida, ki pravi, kot da bi razglašal zakon:

Ljudem samo Fojb
prerokovati sme,⁵³

kajti Apolon rabi smrtnike kot pomočnike in preroke, zato je prav, da zanje skrbi in jih štíti, da jih ne bodo med služenjem bogu pogubili hudodelci;⁵⁴ bog ne želi prikrivati resnice,⁵⁵ ampak v pesniški obliki preusmeri njen pomen kakor žarek svetlobe, ki se odbije in večkrat razdeli, pri čemer iz nje odstrani vse odbijajoče in zoprno. Bile so tudi takšne informacije, ki jih je bilo bolje prikriti tiranom in jih ne vnaprej razkriti sovražnikom. Zato jih je obdajal z namigi in dvoumnostmi,⁵⁶ ki so pomen sporočila prikrivale drugim, toda

⁵¹ Prev. M. S.

⁵² O odnosu med preročiščem in mogočnejši (ojkisti, tirani, reformatorji, mirovniki, posredniki ipd.) glej Malkin, 1989.

⁵³ Evripid, *Feničanke*, 958.

⁵⁴ V spisu *O črki E v Delfih*, 6, 386e–f, da drugačno razlago (glej zgoraj).

⁵⁵ O problematiki prekrivanja resnice lahko beremo v Evripidovem *Ionu*: tam so razlogi drugačni.

poučenim, ki so bili nanj pozorni, ni ušel niti jih ni zavajal. Zato je zelo neumno obtoževati in črniti boga, če meni, da nam zdaj, ko so se razmere spremenile, ne pomaga več na enak način, ampak drugače.”⁵⁷

Plutarh na koncu spisa *O pitijinih prerokbah* (30) zavrača vse očitke na račun preročišča. Namesto da vprašujoči ali dvomljivci obsojajo boga, bi morali obsoditi svečenike, ker niso zmožni dati odgovorov na vprašanja, ki so onstran človeškega razuma (409c–d):

“Kakor so prerokbam nekoč očitali dvoumnost in nejasnost, tako jih danes obrekujejo zaradi pretirane enostavnosti. To je otročje in neumno: tudi otroci se bolj veselijo pogleda na mavrico, sij in komete kot na Luno in Sonce, takšnim ljudem pa so ljubše uganke, prilike in prispodobe, ki so zgolj odsevi preroške zmožnosti, prilagojeni človeški domišljiji. In če ne morejo zadovoljivo dognati razloga za spremembo, odidejo in obsojajo boga, namesto da obsodijo nas ali sebe zaradi nezmožnosti z razumom doumeti božji namen.”⁵⁸

Vse tri pitijske dialoge sklene s pozivom k nadaljnemu pretresanju vprašanj, ki jih nis(m)o zapopadli (predvsem *O zatonu preročišč*), in s svarilom o mejah človeškega razuma, nezmožnega premostiti jezikovno mejo v komunikaciji z bogom Apolonom.

BIBLIOGRAFIJA

- AMANDRY, P. (1950): *La Mantique apollonienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris.
- BABBITT, F. C. (1999): *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*, Volume V, dvojezično, prevod, opombe, Cambridge, Massachusetts, London.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1963): *Histoire de divination dans l'Antiquité*, I–IV, Paris.
- BURKERT, W. (1985¹¹): *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts.

⁵⁶ Najslavnejši primer je prerokba Krojzu, glej Herodot, 1.53: če boš napadel Perzijo, boš uničil veliko kraljestvo. Krojz je prepozno spoznal, da je prerokba govorila o njegovem kraljestvu; o Krojzovem zgledu glej Malkin, 1989, Kindt, 2006.

⁵⁷ (Prev. M. S.) O spreminjajočih se političnih razmerah in njihovem vplivu na položaj Delfov glej Sunčič, 2009.

⁵⁸ Prev. M. S.

- BURKERT, W. (1996): "Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica", v: Gallo, I., ur., *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29–31 maggio 1995, Napoli, 11–28.
- BURKERT, W. (2005): "Signs, Commands, and Knowledge: Ancient Divination between Enigma and Epiphany", v: Iles Johnston, S., Struck, P. T., ur., *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston, 29–49.
- CAVALLI, M., LOZZA, G., DEL CORNO, D. (1983): *Plutarco, Dialoghi delfici*, prevod, komentar, spremna beseda D. Del Corno, Milano.
- CHIRASSI COLOMBO, I. (1996): "Pythia e Sibylla. I problemi del' *atechnos mantike* in Plutarco", v: Gallo, I., ur., *Plutarco e la religione*, Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29–31 maggio 1995, Napoli, 429–447.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1954): *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley.
- FLACELIÈRE, R. (2003): *Plutarque, Oeuvres morales, Dialogues pythiques*, Tome VI, Traités 24–26, dvojezično, prevod, komentarji, spremne študije, Paris.
- HIRZEL, R. (1895): *Der Dialog*, II, *Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig.
- KINDT, J. (2006): "Delphic Oracle and the Beginning of Historiography: Herodotus' *Croesus logos*", *Classical Philology*, 101/1, 34–51.
- MALKIN, I. (1989): "Delphoi and the Social Order in Archaic Greece", *Métis*, 4/1, 129–153.
- MAURIZIO, L. (1995): "Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi", *Journal of Hellenic Studies*, 115, 69–86.
- MAURIZIO, L. (1997): "Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence", *Classical Antiquity*, 16.2, 308–334.
- MAURIZIO, L. (2001): "The Voice at the Center of the World: the Pythias Ambiguity and Authority", v: Lardinois, A., McClure, L., ur., *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton and Oxford, 38–54.
- PARKE, H. W., WORMELL, D. E. W. (1956): *The Delphic Oracle*, 2 zvezka, Oxford.
- PINDER, M. E., BURKERT, W. (1992): *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Massachusetts.
- PRICE, S. (1985): "Delphi and Divination", v: Easterling, P., Muir, J. V., ur., *Greek Religion and Society*, Cambridge.
- SISSA, G. (1987): *Le corps virginal, La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris.
- SUNČIČ, M. (2007): *Plutarh, Morala za vsakdanjo rabo*, prevod, komentar in spremne študije, Ljubljana.

SUNČIČ, M. (2009): “Od prerokovanja v krizi do krize prerokovanja”, *Monitor ISH*, XI/1, 197–219.

VERNANT, J.-P. (1974): “Parole et signes muets”, v: Vernant, J.-P. idr., *Divination et rationalité*, Paris, 9–25.

ZIEGLER, K. (1951): “Plutarchos von Chaironeia”, v: *RE*, 21.1, stolpci 636–962.