

KERIA, Studia Latina et Graeca
XII 1, 2010

VSEBINA

ZGODOVINA IN KULTURA: OD TROJE DO NOVOPLATONIKOV

Vid Snoj: *Rim in Troja*

Maja Sunčič: *Mitologizacija pitije*

Marjeta Šašel Kos: *Zanimivosti iz Grčije v Strabonovem času*

Matej Hriberšek: *Quaestiones Pliniana: Plinij in njegovi grški vzori*

Gregor Pobežin: *In quodam libro Graeco: raba in navajanje grških virov pri 'piscih' Cesarske zgodovine*

Igor Škamperle: *Makrobijev Komentar Scipionovih sanj: Macrobia Ambrosii Theodosii In somnium Scipionis*

POEZIJA IN GLEDALIŠČE: OD OJDIPA DO DANTEJA

Brane Senegačnik: *Sofoklov in Senekov Kralj Ojdip: kulturnozgodovinski in individualni momenti hermenevtike*

Jelena Isak Kres: *Helenistični literarni epigram in rimski pesniki avgustejske dobe*

Kristina Tomc: *Phoebus volentem proelia me loqui: Kalimahov Apolon pri Horaciju*

Nada Grošelj: *Grški vplivi v Ovidijeve Koledarju*

Marko Marinčič: *Grška mitologija pri Staciju: Dante, Harold Bloom in meje politične psihologije*

ISSN 1580-0261



9 789612 373627



XII 1, 2010

K E R I A

DRUŠTVO ZA ANTIČNE IN HUMANISTIČNE ŠTUDIJE SLOVENIJE
SOCIETAS SLOVENIAE STUDIIS ANTIQUITATIS ET HUMANITATIS INVESTIGANDIS

STUDIA LATINA ET GRAECA

Letnik XII, številka 1, Ljubljana 2010

KERIA

Grčija skozi rimske oči v dobi cesarstva

Tematska številka ob trideseti obletnici smrti Milana Grošlja

Uredila Nada Grošelj



KERIA. Studia Latina et Graeca

ISSN 1580-0261

Glavna in odgovorna urednika / Editors-in-Chief
Jerneja Kavčič in/and Marko Marinčič

Uredniški odbor / Editorial Board
Nada Grošelj, Valentin Kalan, Stanko Kokole, Aleš Maver,
Marjeta Šašel Kos, Janja Žmavc

Uredniški svet / Editorial Council
Matjaž Babič, Rajko Bratož, Alenka Cedilnik, Varja Cvetko Orešnik, Kajetan Gantar, Matej Hriberšek, Gorazd Kocijančič, Brane Senegačnik, Vladimir Simič, Primož Simoniti, Svetlana Slapšak, Maja Sunčič, Agata Šega, Barbara Šega Čeh, Miran Špelič, Boris Vezjak, Tadej Vidmar, Sonja Weiss, Franci Zore, Igor Ž. Žagar

Jezikovni pregled / Language Advisor
Nada Grošelj (angleščina/English)

Koncept naslovnice / Frontpage Design
Ana Movrin

Izdajatelj / Issued by
Društvo za antične in humanistične študije Slovenije
The Slovenian Society for Ancient and Humanist Studies, Ljubljana
Naslov / Address
Društvo za antične in humanistične študije Slovenije (Keria)
Aškerčeva cesta 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija
Tel./Phone (+386-1-)241-1416; faks / fax (+386-1-)241-1421
E-pošta / E-mail keria@dahs.si
Spletna stran / Web site www.dahs.si

Založnik / Publisher
Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani
Spletna stran / Web site http://www.ff.uni-lj.si/fakulteta/zalozbainknjigarna/zalozbainknjigarna.html
Odgovorna oseba založnika / For the Publisher:
Valentin Bucik, dekan / Dean of Faculty

Naročanje / Ordering
Knjigarna Filozofske fakultete UL, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija
Tel./Phone (+386-1-)241-1119
E-pošta / email knjigarna@ff.uni-lj.si

Cena posamezne številke / Single Issue Price: 10 €
Cena dvojne številke / Double Issue Price: 14 €
Letna naročnina / Annual Subscription: 16 € (za študente Filozofske fakultete UL 10 €)

© Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani & Društvo za antične in humanistične študije Slovenije

Tisk / Printing
Birografika Bori, d. o. o., Ljubljana
Naklada / Circulation: 300
Revija izhaja s podporo Javne agencije za knjigo Republike Slovenije. / The journal is published with the support of Slovenian Book Agency.

Na naslovnici: Enej z Anhizom in Askanijem beži iz goreče Troje. Terakota iz Pompejev, 1. stol. po Kr. Narodni arheološki muzej v Neaplju (inv. št. 110338).

STUDIA LATINA ET GRAECA

Letnik XII, številka 1, Ljubljana 2010

Knpia
KERIA

Grčija skozi rimske oči v dobi cesarstva

Tematska številka ob trideseti obletnici smrti Milana Grošlja

Uredila Nada Grošelj



Univerza v Ljubljani

**FILOZOFSKA
FAKULTETA**

DRUŠTVO ZA ANTIČNE IN HUMANISTIČNE ŠTUDIJE SLOVENIJE
SOCIETAS SLOVENIAE STUDIIS ANTIQUITATIS ET HUMANITATIS INVESTIGANDIS

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

930.85(37/38)(082)
94(37/38)(082)

GRČIJA skozi rimske oči v dobi cesarstva : tematska številka ob trideseti obletnici smrti Milana Grošlja / uredila Nada Grošelj. - Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010. - (Keria : studia Latina et Graeca ; 2010, 1)

ISBN 978-961-237-362-7
1. Grošelj, Nada
251422464

Vsebina

ZGODOVINA IN KULTURA: OD TROJE DO NOVOPLATONIKOV

Vid Snoj: <i>Rim in Troja</i>	11
Maja Sunčič: <i>Mitologizacija pitije</i>	23
Marjeta Šašel Kos: <i>Zanimivosti iz Grčije v Strabonovem času</i>	43
Matej Hriberšek: <i>Quaestiones Plinianaе: Plinij in njegovi grški vzori</i>	65
Gregor Pobežin: <i>In quodam libro Graeco: raba in navajanje grških virov pri 'piscih' Cesarske zgodovine</i>	85
Igor Škamperle: <i>Makrobijev Komentar Scipionovih sanj: Macrobiani Ambrosii Theodosii In somnium Scipionis</i>	103

POEZIJA IN GLEDALIŠČE: OD OJDIPA DO DANTEJA

Brane Senegačnik: <i>Sofoklov in Senekov Kralj Ojdip: kulturnozgodovinski in individualni momenti hermenevtike</i>	119
Jelena Isak Kres: <i>Helenistični literarni epigram in rimski pesniki avgustejske dobe</i>	133
Kristina Tomc: <i>Phoebus volentem proelia me loqui: Kalimahov Apolon pri Horaciju</i>	161
Nada Grošelj: <i>Grški vplivi v Ovidijevem Koledarju</i>	175
Marko Marinčič: <i>Grška mitologija pri Staciju: Dante, Harold Bloom in meje politične psihologije</i>	189



Dr. Milan Grošelj
(1902 – 1979)

Nada Grošelj

Ob trideseti obletnici smrti profesorja Milana Grošlja

12. februarja 2009 je minilo trideset let, odkar je v Ljubljani umrl dolgoletni profesor Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in v letih 1950—51 njen dekan, akademik dr. Milan Grošelj (1902–1979). Ker posvečamo to številko *Kerie* njegovemu spominu, bomo v nadaljevanju najprej na kratko povzeli njegovo življenje in delo, nato pa predstavili vsebino prispevkov, ki sestavljajo prvo tematsko številko *Kerie* na njeni dvanajstletni življenjski poti.

Milan Grošelj se je rodil 19. septembra 1902 v Kamniku, kjer je živel do konca osnovnega šolanja. Nato je odšel na gimnazijo v Ljubljano in leta 1920 vpisal študij klasične filologije na ljubljanski Filozofski fakulteti. Po diplomi leta 1925 se je s štipendijo ljubljanske univerze eno leto izpopolnjeval v Parizu pri vodilnih jezikoslovcih tistega časa. Med nekajletnim službovanjem na gimnazijah v Makedoniji, Srbiji in Sloveniji je sam ali s sodelavci pripravil obsežno komentirane šolske izdaje latinskih avtorjev, ki so bili na programu v gimnaziji (Salustija, Cicerona, Ovidija, Plinija mlajšega, Tacita, Horacija) – še danes edine, ki so dijakom in študentom latinščine na voljo v slovenščini. Leta 1934 je dosegel doktorat z disertacijo »Iz sintakse latinskega genetiva in dativa« in od leta 1936 do 1940 poleg polne zaposlitve na gimnaziji honorarno predaval na fakulteti, dokler ni bil leta 1940 redno nastavljen kot docent. Leta 1945 je postal izredni profesor in leta 1950 redni. Slovenska akademija znanosti in umetnosti ga je leta 1958 izvolila za dopisnega člana, leta 1977 pa je sprejel še redno članstvo.

Prav profesor Grošelj je v času svojega delovanja kot dolgoletni predstojnik Oddelka za klasično filologijo odločilno oblikoval ta študij na ljubljanski Filozofski fakulteti in ga dvignil na visoko raven. Njegovi učenci in študentje še danes poudarjajo bogastvo, doživetost in zavidljivo strokovno raven njegovih

predavanj in seminarjev, nič manj pa tudi njegovo osebno zavzetost za slušatelje. Iz njegove šole so izšli vodilni slovenski klasični filologi, kot so akad. dr. Kajetan Gantar, akad. dr. Primož Simoniti in prof. dr. Erika Mihevc-Gabrovec. Pri znanstvenem delu se je posvečal pestri paleti etimoloških, oblikoslovnih, leksikalnih, besedotvornih, skladijskih in slogovnih študij, ne le na področju latinščine in grščine, ampak tudi drugih indoevropskih jezikov. Razprave iz njegove najljubše tematike, jezikoslovja, prinašajo med drugim približno 460 etimologij, od katerih so številne našle mesto v pomembnih domačih in tujih slovarjih (npr. v Friskovem *Grškem etimološkem slovarju*, Chantrainovem *Etimološkem slovarju grškega jezika*). Njegove slogovne študije in interpretacije latinskih avtorjev, denimo Horacija, pa pričajo tudi o pretanjenem dojemanju izraznih možnosti v jeziku na besedni, stavčni in besedilni ravni.

V svoji skrbi za znanstveni tisk in druge oblike znanstvenega delovanja je bil med ustanovitelji in dolgoletnimi uredniki ugledne znanstvene revije *Linguistica*, ki izhaja na Filozofski fakulteti, in *Žive antike* v Skopju. Bil je sourednik dveh Zbornikov Filozofske fakultete (1950, 1955) in eden od buditeljev Lingvističnega krožka na fakulteti, ki ima redna srečanja še danes. Dejavni je bil tudi mednarodno, saj je bil ustanovni član in nato član širšega odbora obnovljene Indogermanische Gesellschaft, najpomembnejše svetovne organizacije jezikoslovcev.

*

Tridesetletnico smrti Milana Grošlja sta Oddelek za klasično filologijo Filozofske fakultete in Društvo za antične in humanistične študije Slovenije 24. oktobra 2009 obeležila z odkritjem spominske plošče na njegovi rojstni hiši v Kamniku – nekdanji gostilni Malograjski dvor, ki je bila po dolgem obdobju zapuščenosti prenovljena kot družinski hotel z istim imenom. Realizacijo postavitve plošče sta vodila dr. David Movrin in dr. Nada Grošelj.

Ob odkritju so po uvodnem nagovoru predsednice Društva za antične študije dr. Janje Žmavc, kamniškega župana Toneta Smolnikarja in dekana Filozofske fakultete prof. dr. Valentina Bucika spregovorili trije zaslužni profesorji z Oddelka za klasično filologijo, nekdanji Grošljevi študentje: dr. Erika Mihevc Gabrovec, akad. dr. Kajetan Gantar in akad. dr. Primož Simoniti. Njihovim spominom na pokojnega profesorja je sledil celodnevni interdisciplinarni znanstveni simpozij na temo »Grčija skozi rimske oči v dobi cesarstva« (projekt je vodila Nada Grošelj), na katerem je deset referatov zajelo področja od književnosti do zgodovine, geografije in filozofije; predavatelji so bili tako člani Filozofske fakultete kot tudi predstavniki drugih institucij (Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Univerze na Primorskem). Vseh deset predstavljenih referatov, kot tudi načrtovani enajsti (zaradi bolezni predavateljice je žal odpadel), je objavljenih v pričujoči publikaciji.

Pri vsebinskem kategoriziranju prispevkov se seveda ni mogoče izogniti prokrustovskemu ravnanju, da nekatere plati posameznega besedila poudarimo, nekatere pa zanemarimo. Kljub temu je skupino objavljenih enajstih prispevkov mogoče vsaj v grobem razdeliti v dva tematska sklopa: rdeča nit prvega je raziskovanje antične zgodovine in kulture, medtem ko je v središču drugega antična poezija, h kateri sodi tudi dramatika. Oba sklopa obravnava ta velik časovni razpon: zgodovinskokulturni del sega od trojanskega mita do poznoantičnega filozofa Makrobija, pesniški del pa od helenistične dobe do 'srebrnega' pesnika Stacija – še več, celo do Danteja in do ameriškega literarnega kritika našega časa, Harolda Blooma.

Smiselni uvod v prvi sklop in pravzaprav v celotno tematiko »Grčije skozi rimske oči« pomeni prispevek Vida Snoja z naslovom »Rim in Troja«. Kot pojasnjuje avtor, je Rimljane pri iskanju njihovih korenin napotil na Trojo njihov »nevarno bližnji drugi«: *Graecia capta*, vojaška premaganka in hkrati kulturna zmagovalka, kot jo v *Poslanici Avgustu* označuje Horacij. Do Vergilijevega časa se je rimski mit o trojanskem izvoru Rimljanov že korenito zasidral v rimski miselnosti, Vergilij pa je v *Eneidi* izrazil ambivalenco do grštva s slovito Anhi-zovo prerokbo o prihodnji veličini Rima: medtem ko so Grki iznašli in pretanili mnoge umetnosti in veščine, je bila Rimu, drugi Troji, po pesnikovih besedah kot edina izvirna umetnost dodeljena umetnost vladanja.

V nadaljevanju zgodovinskokulturnega sklopa so prispevki razvrščeni kronološko po obravnavanih obdobjih. Maja Sunčič na osnovi sodobnih dognanj iz študij spolov in antropologije v prispevku »Mitologizacija pitije« analizira, kako Plutarhovi pitijski dialogi (*O pitijinih prerokbah*, *O zatonu preročišč*, *O črki E v Delfih*) ponujajo izhodišče za ponovni razmislek o nekatereh splošno sprejetih predstavah o Delfih in pitiji, npr. o pitijinem zanosu, njenem devištvu in razvpiti dvoumnosti prerokb. Marjeta Šašel Kos v »Zanimivostih iz Grčije v Strabonovem času« zbere in komentira tiste odlomke o Grčiji iz osme in devete knjige Strabonove *Geografije*, ki se nanašajo na Strabonovo lastno, torej avgustejsko, dobo. Prispevek Mateja Hriberška »*Quaestiones Plinianaе*: Plinij in njegovi grški vzori« se osredotoča na dve plati Plinijevega *Naravoslovja*, ki sta tesno povezani z avtorjevo uporabo in predelavo grške znanosti in izrazoslovja – na uporabo virov in na jezik –, izčrpno pa predstavlja tudi probleme, s katerimi se sooča prevajalec tega enciklopedičnega dela. Gregor Pobežin se v prispevku »*In quodam libro Graeco*: raba in navajanje grških virov pri 'piscih' *Cesarske zgodovine*« posveča specifični dikciji uvajanja posameznih dokumentov v *Cesarski zgodovini*, s poudarkom na dokumentih grškega izvora. Sklop pa smiselno zaokroža Igor Škamperle z nadrobno predstavitvijo Makrobijevega filozofskega komentarja k *Scipionovim sanjam*, s katero se težišče dokončno premakne od zgodovine in geografije k duhovni kulturi.

Drugi, pesniški sklop uvaja edina študija, posvečena dramatiki: »Sofoklov in Senekov *Kralj Ojdip*: kulturnozgodovinski in individualni momen-

ti hermenevtike« Braneta Senegačnika. Avtor poglobljeno primerja grško in rimsko dramatizacijo Ojdipovega mita v luči splošnokulturnih razlik med svetom klasičnih Aten in zgodnjo dobo rimskega cesarstva. Izčrpne primerjave med grško in rimsko poezijo se loteva tudi Jelena Isak Kres v »Helenističnem literarnem epigramu in rimskih pesnikih avgustejske dobe«. Raziskuje predvsem možne vplive, ki so jih na rimske (zlasti avgustejske) pisce imeli sočasni in starejši grški avtorji, a tudi obratno, torej vpliv avgustejskih pesnikov na sočasne in poznejše grške epigramatike. Sklop se nadaljuje s prispevkoma, posvečenima dvema avgustejskima pesnikoma in njunim grškim vzorom, med katerimi izstopa Kalimah. Tako Kristina Tomc v študiji »*Phoebus volentem proelia me loqui*: Kalimahov Apolon pri Horaciju« prikaže in analizira mesta v Horacijevem opusu, ki jih je navdihnili upodobitev Apolona v Kalimahovem *Prologu* k njegovi pesnitvi *Ajtia*, medtem ko Nada Grošelj v »Grških vplivih v Ovidijevem *Koledarju*« raziskuje, v čem se je Ovidij pri svoji didaktični pesnitvi o rimskem koledarju *Fasti* naslanjal na grško izročilo ajtiološkega upesnjevanja koledarskih enot in astronomije, v čem pa je bil njegov pristop izviren. Tematski sklop in obenem zbornik sam sklene Marko Marinčič s prispevkom »Grška mitologija pri Staciju: Dante, Harold Bloom in meje politične psihologije«, študijo o omejitvah politične psihologije kot literarnozgodovinskega pripomočka, ki med drugim seže k Dantejevi recepciji Stacijevega lika in k bloomovski razlagi Stacijevega odnosa do Vergilija kot avtoritativnega pesniškega predhodnika. Marinčičeva študija tako za sklep tematsko in metodološko vzpostavi most med antiko in sodobnostjo, izročilom in inovacijo.

I.

Zgodovina in kultura:
od Troje do novoplatonikov

Vid Snoj

Rim in Troja

Zgodba o Rimu in Troji, ki jo bom pripovedoval oziroma prepripovedoval za drugimi, za celo množico drugih, ni nič več in nič manj kot zgodba. Je zgodovinska zgodba. Vendar ni zgodovinska v tem pomenu, da bi bilo mogoče s pisnimi dokumenti, arheološkimi najdbami in primerjalnojezikoslovnimi rekonstrukcijami dokazati dejanski stik med Rimom in Trojo. Vprašljivo je, ali so Rimljani sploh bili potomci Trojancev ali morda Etruščani, ki so prišli iz Troade ali kake druge pokrajine v Mali Aziji, ki je bila v stiku s Trojo;¹ niti ni povsem jasno, ali so Etruščani sploh prišli od tam. Vsega tega ne vemo in nemara ne bomo nikoli zvedeli.

Zgodba o Rimu in Troji je zgodovinska v nekem drugemu pomenu. To je zgodba, ki je o začetkih Rima nastala v antičnem Rimu, v času zgodovinskega bivanja Rimljanov. Torej rimska zgodba. Mit. Vendar mit z zgodovinsko težo in učinkovanjem. Zgodovinski mit.

Ta mit so v zgodovinskem času o svojem poreklu – in o svoji usodi, kolikor je ta vpisana v poreklo – ustvarili Rimljani, v tkanje vezi med Rimom in Trojo pa so bili od začetka vpleteni Grki. Lahko bi rekli, da ima Grčija pri razmerju med Rimom in Trojo status nepogrešljivega tretjega. Še več: ker je delovala *na samo vzpostavitev povezave med Rimom in Trojo*, ji v razmerju do Rima pravzaprav pripada status drugega. Tretji je v resnici drugi. Ne samo da so Homer in njegovi nasledniki Rimljanom posredovali veliko pripoved o veliki vojni v mitski davnini, mit o Troji, v sklopu tega mita pa tudi mit o Eneju, ubežniku iz Troje, kot ustanovitelju novega kraljestva. Hkrati so Rimljane

¹ V tem oziru je sicer v zadnjem času nemara najzanimivejša knjižica nizozemskega indoevropeista R. S. P. Beekesa *The Origins of Etruscans* iz leta 2003. Beekes interpretira nekatere znane antične pisne vire na podlagi novoodkritega predantičnega jezikovnega gradiva in arheoloških najdb ter Rim povezuje s Trojo prek Etruščanov, ki naj bi se kot ljudstvo maloazijskega porekla priselili na italjski polotok okrog leta 1200 pr. Kr., v času velike krize na celotnem sredozemskem področju.

prisilili, da se, ozirajoč se k Troji, opredelijo do drugega, bližnjega, nevarno bližnjega, kulturno močnega drugega, s katerim so v času svojega zgodovinskega bivanja prišli v stik – do nikogar drugega kot do njih samih, do Grkov. Rimljane so na Trojo napotili Grki: nekdanji mitski zmagovalci nad Trojo, poznejši vojaški poraženci v spopadu z Rimom – in vendarle spet zmagovalci. Zmagovalci na drugem bojnem polju, na področju umetnosti oziroma veščin. *Paideíe* ali omike. Kulture.

Horacij v *Poslanici Avgustu* (2.1.156) pravi: *Graecia capta ferum victorem cepit*, »Grčija je osvojena osvojila divjega zmagovalca«.² Vélíki pesnik z začetka cesarskega Rima v tem ubesedenju z besedno igro na *capere*, 'zgrabiti', 'ujeti' oziroma, v prenesenem pomenu, 'osvojiti', zgoščeno zajame razmerje med Grčijo in Rimom. Čeprav je Rim vojaško-politično pokoril Grčijo, ga je ta premagala s svojo omiko: *et artes / intulit agresti Latio*, »in prinesla / umetnosti v kmečki Laciji« (156–57).

Splošno sprejeto je, da je bil odločilnega pomena v tem oziru padec Tarenta, grške kolonije na jugu italijanskega polotoka, leta 272 pr. Kr. Že prej, leta 281, je iz tega mesta v Epir h kralju Piru odpotovalo odposlanstvo in ga prosilo za pomoč proti Rimljanom v upanju, da bo kot drugi Ahil po zgledu prvega izšel iz boja zmagovit³ (po analogiji je Rimljanom v tej konstelaciji pripadlo mesto (drugih) Trojancev). Vendar je Pir dosegel le zmagi, ki sta postali pregovorni – 'Pirovi' – zmagi. »Še ena zmaga kot ta, pa bo po nas,« naj bi dejal in se umaknil iz boja. Tarent je padel v roke Rimljanom, med ujetniki pa je bil verjetno tudi Livij Andronik, mož, ki velja za očeta rimske literature. Pozneje je namreč v tradicionalni italjski saturnijski verz prevedel Homerjevo *Odisejo* ter z dramami, napisanimi po zgledu grške tragedije in nove komedije, v rimske odrske uprizoritve vpeljal zgodbeni zaplet, ki ga te dotlej niso poznale.

Livij Andronik bi bil lahko prvi *Graecus captus*, ki je začel z omiko surovega, robatega, kmečkega zmagovalca. Drugi takšen zmagoslavni premaganeč bi bil lahko Polibij, pisec rimske zgodovine v grščini.

Polibij je v Rim prišel kot eden izmed tisočih grških ujetnikov po bitki pri Pidni leta 168 pr. Kr., v kateri je rimski vojskovodja Emilij Pavel porazil makedonskega kralja Perzeja in s tem Rimu odprl vrata za osvojitev osrednje Grčije. Emilij je od bogatega plena zase zadržal samo Perzejevo knjižnico, prvo iz vrste grških knjižnic, osvojenih v vojni, in Polibija postavil za učitelja svojih sinov. Med njimi je bil tudi Scipion Emilijan, ki se je kot komaj sedemnajstleten mladenič izkazal pod poveljstvom svojega očeta, zavojevalca Makedonije, pri Pidni, pozneje, leta 146 pr. Kr., pa uničil Kartagino in si s tem prislužil vzdevek Afričan Mlajši. Med Scipionom in Polibijem se je spletlo tesno prijateljstvo, in Polibij ga je spremljal tudi na bojnem pohodu nad Kartagino. Nje-

2 Rushton Fairclough, *Horace*, 408.

3 Siebler, *Troia*, 38.

gov spomin na Scipiona, ki zre na Kartagino v uri njenega uničenja, je ohranil Apijan: Scipion naj bi ob pogledu na gorečo Kartagino navedel besede iz Homerjeve *Iliade* (6.448 ss.), češ da bo nekoč prišel dan, ko bo sveta Troja propadla, in na Polibijevo vprašanje, na koga meri s temi besedami, odgovoril, da na Rim.⁴ (Rim se v teh Scipionovih besedah, mimogrede rečeno, spet znajde v položaju dediča Troje, čeprav je ta položaj, kot bomo videli, za rimsko navezovanje na Trojo neznaten: položaj dediča, čigar delež ni slava veličastnega preživetja, ampak propad.) Toda kakor koli že, Polibij nemara res najdobesedneje uteleša figuro zmagoslavnega grškega premaganca. Albert Henrichs, sodobni klasični filolog s Harvarda, na katerega se bom v pomembnih točkah navezoval tudi v nadaljevanju svojega prepripovedovanja zgodbe o Rimu in Troji, namreč pravi: »Kot *Graecus captus* v najdobesednejšem pomenu je s svojo grško *paideio* osvojil [*captivated*] Emilija Pavla, zmagovalca nad Pidno, in Scipiona Afričana, zmagovalca nad Kartagino, ter rustikalnost republikanskega Rima, tudi takih, kot je bil Katon, preobrnil v grško kulturo.«⁵

Na katero Grčijo po drugi strani meri Horacij v svoji poslanici Avgustu, ali na južnoitalska mesta Magne Graecie, kot je bil Tarent, rodno mesto Livija Andronika, ali na Makedonijo in osrednjo Grčijo, ni povsem jasno. Verjetneje je, da na Magno Graecio, saj za verzoma, ki sem ju navedel, pozornost z več umetnosti usmeri samo na širjenje grške literature med Rimljani ter omeeni postopno izginjanje saturnijskega verza in helenizacijo rimske literature, predvsem presaditev grške tragedije na rimska tla, ki je povezana prav z Livijevim literarnim delovanjem.

V resnici je izmed grških *artes*, 'umetnosti' ali 'veščin', na Rimljane najmočnejše vplivala literatura. Enij je v prvem rimskem nacionalnem epu *Letopisi* namesto saturnijskega verza, v katerem sta pisala Livij Andronik in Nevij, prvi uporabil in s tem v rimsko literaturo vpeljal heksameter, verz grške epike. Plavtove in Terencijeve komedije niso nič drugega kakor adaptacije grške nove komedije, ki zvečine prikazujejo grške nravi. Prvi rimski zgodoviniopisci, tudi Negrki, kot sta bila Fabij Piktork in Cincij Aliment, so sploh pisali v grščini. In neoteriki so se v svoji ljubezni do učenosti in kratkih pesniških oblik nenehno ozirali k aleksandrijskemu pesništvu: Katul in njegovi sodobniki h Kalimahu, Vergilij k Teokritu.

Kar zadeva rimsko kiparstvo, umetnostnozgodovinska taksonomija ob kategorijah, kot so 'portreti', 'zgodovinski reliefi', 'nagrobni reliefi' in 'sarkofagi', še zdaj uporablja tudi kategorijo 'kopije'.⁶ Pomemben del rimskega kiparstva so bile namreč kopije klasičnih grških kipov iz 5. in 4. stoletja pr. Kr., v katerih se je duhovno, kot v svojih znamenitih *Predavanjih o estetiki* trdi Hegel, najpopolneje v grški umetnosti uravnovesilo s čutnim.⁷ Ko je Johann

4 Navedeno pri Henrichsu, »*Graecia Capta*«, 250.

5 N. d., 253–54.

6 Prim. Gazda, »Roman Sculpture and the Ethos of Emulation«, 121.

7 Prim. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, 372–73.

Joachim Winckelmann, utemeljitelj umetnostne zgodovine, za merilo lepote postavil grško umetnost in v obeh svojih poglavitnih delih, v *Mislih o posnemanju grških del v slikarstvu in kiparstvu* (1755) in *Zgodovini antične umetnosti* (1764), pisal o tem, da je vsa umetnost po Aleksandru Velikem degenerativna oblika klasične grške umetnosti, seveda ni mogel mimo rimskih kopij, ki so v mnogih primerih edina priča izgubljenih grških izvirnikov. Čeprav je nekatere med temi kopijami prepoznal kot rimske posnetke, je mnoge zmotno imel za grške izvirnike, na primer Belvederskega Apolona, o katerem se je pozneje utrdilo prepričanje, da je rimska stvaritev.

Govornišstvo, izhajajoče od Grkov – če naj na kratko spregovorim še o *artes*, ki jih v modernih časih nimamo za umetnosti, ampak za veščine –, je v 1. stoletju pr. Kr. postalo temeljni sestavni del rimske izobrazbe in potem, v cesarskem Rimu, čedalje močnejše vplivalo tudi na rimsko literaturo. *Retorika za Herenija*, ki jo je med letoma 86 in 82 pr. Kr. napisal neznani pisec, prinaša najstarejšo obravnavo sloga v latinščini. Cicero, največji rimski retor, čigar zapleteni periodni slog velja v skladenjskem, ritmičnem in zvočnem oziru za najvišji zgled klasične latinščine, pa je hkrati postal tudi osrednji rimski promotor grške filozofije. Čeprav se je štel za pripadnika platonske nove Akademije, je bil eklektik, ki ni pripadal nobeni filozofski šoli. V skladu s svojo temeljno retorsko naravnanoostjo, naj se vsako vprašanje preišče z ene in z druge, nasprotni strani, je izbiral in predstavljal nauke različnih filozofskih šol ter pri tem ustvaril latinski filozofski besednjak.

Rim je osvojilo tudi grško zdravilstvo, potem ko so se po punskih vojnah vanj nagnetli grški zdravniki.⁸ Čeprav je, recimo, Katon Starejši pred njimi svaril še bolj kot pred literati, je sam za zdravilna zelišča navajal tako latinska kot grška imena. Tudi v tem je mogoče razbrati namig, da so stare načine zdravljenja v Rimu spodrinili novi grški.

V celoti gledano je mnoge Rimljane od malega oblikovala grška *paideía*, najprej in predvsem seveda tiste iz aristokratskih družin republikanskega Rima. Varuška je bila navadno Grkinja in domači učitelji Grki, zvečine verjetno retorji, ki so se po odloku senata iz leta 161 pr. Kr., da ne smejo živeti v Rimu, vrnili vanj prav v tej novi vlogi. Veliko rimskih družin je bilo dvojezičnih in dopisovanje med izobraženimi Rimljani je potekalo v grščini. Edina skupina, ki se je grška *paideía* ni kaj prida dotaknila, je bila ljudska množica, tista transhistična in transnacionalna človeška »kategorija«, ki se v vseh časih in vseh družbah žene samo za več kruha in iger.

Vsiljuje se vprašanje: ali strahovito močan vpliv grške *paideie* v Rimljanih ni zbudil nobene ambivalence? O njej v Horacijevem paradoksu premaganca, ki je premagal svojega premagalca, ni sledu; Horacij Avgustu kratko malo poroča o omikanju rimske literature pod vplivom grške. Kot da bi se premagalec premagancu vdal brez boja. Pa vendar. »Vendar je ambivalenca

8 Prim. Wedeck, »The Roman Attitude toward Foreign Influence«, 197.

Graecie capte poučna v ozirih, ki precej presegajo odlomek iz Horacija,« pravi Henrichs.⁹ Pa vendar. Spet pravim »pa vendar«, ponavljam in poudarjam »pa vendar«, ker se rimska ambivalenca v razmerju do grštva ne kaže kratko malo v tem, da sta se glede njega že v republikanskem Rimu izoblikovala dva tabora, kot meni imenovani pisec. Ambivalenca se ne izraža v nasprotujočih si stališčih, na eni strani, recimo, v stališču Katona Starejšega, ki je, čeprav je znal grško in poznal grško kulturo, zavračal grštvo v imenu starih rimskih vrednot (in od katerega je baklo antihelenstva v cesarskem Rimu prevzel Juvenal), na drugi strani pa v stališču navdušenih filhelenskih rimskih aristokratov, recimo Scipionov. Ambivalenca je *v sebi podvojen odziv*. Neko delovanje nam ne more do živega, če se ga branimo in ga zavračamo tako, da pri tem ves čas ostaja zunanje. Ambivalenca se pojavi šele s sprejetjem delovanja, ki prihaja nad nas. Šele če se odpremo zanj, postane vpliv, ki, kot opozarja ameriški teoretik literarnega vpliva Harold Bloom, zbuja tesnobo.¹⁰ Postane influenca, ki je ob vsej dobrodejni formativnosti hkrati nekaj bolezenskega, nekaj, kar nas znotraj nas samih vnema za in proti – proti sebi zato, ker nam v globini grozi z izgubo samih sebe. Tedaj se začne boj za izvirnost in prvenstvo.

Sled takšnega boja lahko zaslutimo pri nekem drugem pesniku z začetka cesarskega Rima – pri Vergiliju. V Vergilijevi *Eneidi*, ki, kompozicijsko gledano, v obrnjenem zaporedju združuje Homerjevo *Iliado* in *Odisejo* (prvih šest spevov, ki govorijo o Enejevem begu iz Troje in potovanjih, dokler ne pride v Italijo, ustreza *Odiseji*, drugih šest, ki opisujejo Enejevo vojskovanje v Italiji, *Iliadi*), v tej izredni pesnitvi torej, ki tako rekoč zaobsega Homerja in je na mestu rimskega nacionalnega epa spodrinila Enijeve *Letopise*, je v prerokbi o prihodnji veličini Rima obvladano izražena ambivalenca do grštva. Kot pravi sodobni komentator, gre za »najznamenitejši sklenjen odlomek v vsej *Eneidi*«. ¹¹ To so besede, ki jih Eneju ob njegovem obisku podzemlja v šestem spevu izreče njegov oče Anhiz. Preden jih navedem in pokomentiram, pa naj v svojo pripoved na kratko vpletem še drugo zgodbo, zgodbo o tem, kako so Rimljani izpeljali svoje poreklo iz Troje. Torej zgodbo o poreklu, ki pri Vergiliju rabi kot temeljna opora za boj rimstva z grštvom za izvirnost in prvenstvo.

Kot beremo na začetku *Eneide*, je Enejevo poslanstvo *Romanam condere gentem*, »rimsko ustanoviti ljudstvo« (1.33), in *regna resurgere Troiae*, »spet vzpostaviti Troje kraljestvo« (1.206).¹² Vendar zgodba o trojanskem poreklu Rimljanov ni Vergilijeva iznajdba, ampak je do njega prišla v obliki že izgotovljenega izročila. V njem se je latinski mit o Romulu sprepletel z grškim mitom o Eneju v novo mitsko tvorbo.¹³ V rimski mit o Rimu kot drugi Troji.

9 Henrichs, »*Graecia Capta*«, 255.

10 Prva izmed Bloomovih knjig o literarnem vplivu, *The Anxiety of Influence* (1973), nosi tesnobo v naslovu.

11 Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*, 260.

12 Vezin, *Aeneis*, 36 in 46.

13 Razvoj in zlitje teh dveh mitov povzemam po Brinkmanovi razpravi »The Foundation Legends in Vergil«, 25–33.

Kot je mogoče razbrati iz poznejših piscev, iz Servija in Dionizija iz Halikarnasa, so Rimljani ustanovitev Rima začeli nejasno povezovati z Romulom, nezakonskim sinom boga Marsa, ki ga je dojila volkulja, v 5. stoletju pr. Kr. Nasprotno so jo grški pisci, na primer Agatokles, pripisovali Romosu. V 4. stoletju se je latinski Romul v genealoški liniji pridružil grškemu Romosu kot njegov ded. Toda že stoletje pozneje je Romos iz zgodbe o ustanovitvi Rima izginil. Namesto njega se je v paru z Romulom kot njegov dvojček začel pojavljati Rem. Različica z bratoma dvojčkoma je bila v Rimu zanesljivo sprejeta do leta 296 pr. Kr., ko je bil v bližini Kapitola postavljen znameniti kip doječe volkulje z dvojčkoma. Ustanovitev Rima so začeli postavljati v 8. stoletju pr. Kr. Kanonični datum – 753 pr. Kr. – je nazadnje postavil Varon v 1. stoletju pr. Kr., ko se je mit o Romulu dokončno zlil z mitom o Eneju.

Enej velja v *Iliadi* za drugega največjega trojanskega junaka, prekašal naj bi ga le Hektor. V dvajsetem spevu (302–8) je pomenljivo rečeno, da mu je bilo usojeno pobegniti iz Troje, zato da trojanski rod ne bi propadel. Vendar Homer ne namiguje, da bi Enej zapustil Troado, ampak le, da bodo on oziroma njegovi nasledniki dosegli kraljevsko oblast.

Za Homerjem je Eneja omenjalo več pesnikov. Hkrati je bilo razširjanje mita o njem v grškem svetu povezano z mesti, v katerih je cvetel kult njegove matere, boginje Afrodite; več takšnih mest od Makedonije do Sicilije je trdilo, da je njihov ustanovitelj Enej.

Prvo, čeprav vprašljivo pričevanje, da je Enej potoval na zahod, proti Hesperiji oziroma Italiji, prinaša *Tabula Iliaca*, vrsta marmornih reliefov na Kapitolu. Ti prikazujejo prizore iz mita o njem, o katerih napis pravi, da so povzeti po grškem arhaičnem pesniku Stezihoru. Na drugo pričevanje, da je Enej potoval v Italijo, naletimo pri grškem logografu Helaniku z Lezbosa iz 5. stoletja pr. Kr. Po njegovem naj bi celo ustanovil Rim in ga po eni izmed Trojank imenoval Roma. Nasprotno je Kalias iz Sirakuz, ki je pisal okrog leta 300 pr. Kr., izpustil Eneja in ohranil samo Romo, ki naj bi s kraljem Latinom imela tri sinove, med njimi Romula in Rema. Približno tedaj pa je Timaj iz Tavromenija v zgodbo spet vključil Eneja, ki naj bi ustanovil Lavinij in Rim.

Prav Timaj je med grškimi pisci morda najodgovornejši za to, da so mit o Eneju sprejeli v Rimu. O tem sprejetju v 3. stoletju pričuje rimski zgodovinar Justin. Mitski izročili o Eneju in Romulu sta se začeli mešati. Od Romula do ustanovitve republike leta 509 pr. Kr. se je zvrstilo sedem kraljev, vrzel od padca Troje, ki so ga že grški zgodovinarji datirali od 14. do 12. stoletja, do Romulove ustanovitve Rima pa je izpolnila trojanska dinastija.

Prvi rimski pesnik, ki je zajemal iz obeh mitskih izročil, je Nevij. V ohranjenih fragmentih njegove *Punske vojne*, prvega rimskega nacionalnega epa, Enej skupaj z očetom Anhizom ter s svojo in z njegovo ženo beži iz Troje. Enako kot Nevij je ravnal tudi Enij, ki na začetku *Letopisov* prav tako pripoveduje o Enejevem begu iz Troje in potovanju v Italijo. Pred Vergilijem so iz obeh mitskih izročil izhajali še številni drugi pisci. V Varonovi različici, reci-

mo, Grki dovolijo Eneju pobegniti in vzeti s sabo toliko, kot lahko nese; Enej si naloži očeta, in ko mu dovolijo še drugič, da vzame, kolikor zmore nesti, odnese podobe bogov.

Vergilij je v *Eneidi* uporabil marsikaj od tega, na kar naletimo že pri drugih piscih. Genealoško linijo od Eneja do Romula zarisuje Jupitrova prerokba v prvem spevu *Eneide* (263–77): Enej bo po padcu Troje prišel v Lacij, kjer bo po treh letih vojskovanja ustanovil Lavinij, trideset let pozneje bo njegov sin Askanij (ali Jul) ustanovil kolonijo Alba Longa in čez tristo let njegov potomec Romul Rim. Smisel te mitopoetične genealogije, v katere tkanje se je torej za mnogimi drugimi pisci vključil tudi Vergilij, pa je, da pelje nazaj k trojanskemu poreklu rimstva. K predništvu Eneja, ki ga Vergilij s stalnim pridevkom imenuje *pious Aeneas*, »pobožni Enej«. K njegovi *pietas*. K *pietas*, v kateri je navsezadnje utemeljena tudi *ena in edina izvirna rimska umetnost*, napovedana v Anhizovi prerokbi iz šestega speva.

Pietas je več kot to, kar si navadno predstavljamo s pobožnostjo. Je spoštovanje do bogov in prednikov, iz spoštovanja naložena dolžnost, poslušno izvrševanje dolžnosti. V tem oziru je pomenljiva Vergilijeva konfiguracija prizora bega iz Troje. Enej si na ramena naloži očeta Anhiza, ki vzame penate, ob njem je sin Jul, ki ga prime za roko, *longe*, »daleč zadaj«, pa mu sledi žena Kreuza, ki se na begu navsezadnje sploh zgubi (2.707–38). Julius Caesar Scaliger v svoji vplivni renesančni *Poetiki* komentira: »Kakšna pa je bila ta pobožnost? Očetu je namreč dal prednost pred sinom. [...] Toda Enej, ki je od očeta dobil življenje, očetovo življenje postavi pred življenje sina, kateremu ne dolguje ničesar in mu je dal dovolj.«¹⁴

Vsa pravica do nasledstva po Eneju, vse Enejevo nasledstvo izhaja iz spoštovanja do očetov. Še več, izhaja iz spoštovanja do bogov, ki se pri Eneju samem izkazuje v sledenju njihovi volji. V boju s samim sabo, da bi izpolnil božjo voljo. V tem je Enej v temelju drugačen od homerskih herojev. V kodeks paradigmatičnega homerskega heroja, kot je Ahil, spada slavna smrt na bojišču. Takšne smrti je edino vredno umreti, tudi če je boj izgubljen. Homerski in potem tragiški heroj je v svoji hibridni drznosti *antítheos*, kot je Friedrich Hölderlin označil tako Kreonta kakor Antigono, človek, ki gre proti bogu. Ki prekoračuje svojo mero proti božjemu. Enej pa se ukloni volji bogov, zaradi nje se umakne iz boja, naredi za grškega heroja nekaj nezaslišanega: zbeži iz Troje. In potem, čeprav sam noče nove vojne, sledi tej volji spet v vojno. V vojno za mir, ki bo napočil šele čez stoletja. *Pax Romana. Pax Augusta*.

Prehajam k Anhizovi prerokbi ter s tem k prihodnji in hkrati izvirni, iz trojanskega porekla, iz Enejevega predništva izvirajoči rimski umetnosti.

Po Enejevem prihodu v Italijo in še pred njegovim vstopom v novo vojno, vojno za mir, Anhiz Eneju napove (6.847–53):

¹⁴ Scaliger, *Poetices libri septem*, 92.

excudent alii spirantis mollius aera –
 credo equidem – vivos ducent de marmore voltus;
 orabunt causas melius, caelique meatus
 describent radio et surgentia sidera dicent:
 tu regere imperio populos Romane memento –
 hae tibi erunt artes – pacique imponere morem,
 parcere subiectis et debellare superbos.

Drugi bodo kovali bolj mehko dihajočo bronovino –
 to res verjamem – in iz marmorja vlekli žive obraze;
 bolje zagovarjali bodo zadeve, s palico merilno
 risali nebesne poti in vzhajajoče znanili zvezde:
 ti, Rimljan, pomni, da z oblastjo vladaš ljudstvom –
 tvoje to bodo umetnosti – in zakon miru nalagaš,
 si blag do pokornih in da krotiš uporne.¹⁵

Kdo so *alii*, »drugi«, ki v Anhizovi prerokbi ostajajo neimenovani? Lahko bi bili različna ljudstva starega sveta, ki so gojila naštete umetnosti: kiparstvo, govornišstvo in zvezdoznanstvo. Toda tisto ljudstvo, ki je vzgojilo in pretanilo vse naštete in še številne druge umetnosti oziroma veščine ter jih posredovalo drugim ljudstvom, je v tem videnju eno samo. Množina je varljiva. Drugi so *eni sami, en sam drugi* – Grki. Njim je bil dan prometejski dar z neba. Prvenstvo v vseh teh umetnostih bo tako pod vidikom izvirnosti kakor kakovosti vselej pripadalo Grkom.

Pa vendar – in tu prerokba z *Romane*, z neposredno naslovitvijo na »Rimljana«, preide iz prihodnjika v velelnik in napoved postane naloga –: pa vendar Rimljanom pripada, kot naloga v prihodnosti pripada neka druga izvirna umetnost. Množina – *artes* – je tu spet varljiva. Izvirna rimska umetnost je *ena sama*. Umetnost vladanja. Vladanja, ki bo oziroma bo moralo biti do nekaterih tako, do drugih drugačno: blago do pokornih, do upornih trdo. *Regere imperio* – tako napoveduje in hkrati zapoveduje Anhiz. Usoda rimstva, vpisana v trojansko poreklo, v Enejevo *pietas*, se torej prek umetnosti vladanja izpolnjuje v *imperiumu*, »oblasti«. O tej oblasti je Anhiz v svoji prerokbi že malo prej dejal, da jo bo iz Rima v dežele, ki se razprostirajo v vseh smereh neba, razširil cesar Avgust (6.791–800). Njeno udejanjenje bo prvi svetovni imperij na Zahodu. To bo druga Troja, ki ne bo propadla kakor prva, ampak bo z vojno dosegla mir. Mir človeštva, za katerega je moral nekoč Enej v vojni žrtvovati svoj mir.

Rimska umetnost vladanja je v prerokbi Vergilijevega Anhiza umetnost vzdrževanja miru. Svetovnega miru. Ta umetnost miru, doseženega z vojno, nalaga zakon. Umetnost vladanja pa je ravno v tem, da mir uzakoni, naredi za zakon. Ne le za zakon kot zunanjo pravno instanco, ki ob prekršku grozi s

¹⁵ Vezin, *Aeneis*, 320.

kaznijo, ampak – v zadnji instanci – za *ponotranjeni* zakon, kot v ključni besedni zvezi *pacique inponere morem* sugerira beseda *mos*. Umetnost vladanja je v tem, da mir naredi za navado in še za več kot to: za nprav, *êthos*, kot bi rekli spet kdo drug kakor Grki. Za *êthos* kot kraj človeškega bivanja, kraj sobivanja z drugimi. Umetnost vladanja je navsezadnje umetnost miru, v katerem bodo Rimljanom in vsem drugim ljudstvom, ki jim bodo vladali, cvetele vse druge umetnosti.

Vergilij, »oče Zahoda«, kot ga imenuje Theodor Haecker,¹⁶ je imel mnogo duhovnih otrok – in ne samo na Zahodu v ozkem pomenu. Teh otrok je preveč, da bi jih našteval. Najslavnejši med njimi je gotovo Dante, ki ga je v *Božanski komediji* naredil za svojega vodnika po onstranstvu vse do raja. Dante pa je bil vergilijanec tudi v tem, da je zagovarjal potrebo po svetovnem cesarstvu, ki bo vzpostavilo svetovni mir. V drugi knjigi spisa *O monarhiji*, ki je nastal okrog leta 1310, v času, ko je pisal *Božansko komedijo*, izrecno trdi, da gospodstvo nad svetom pripada Rimu, se pravi svetemu rimskemu cesarstvu, rimskemu cesarstvu »krščanske narodnosti«, dediču antičnega Rima. Krščanskemu cesarju, ne papežu. V dokaz, da je že antični Rim ustvaril svetovno monarhijo kot vladavino miru, navaja prav odlomek iz Anhizove prerokbe, ki znani o rimski umetnosti vladanja (2.6).¹⁷

Na drugem kraju in v drugem času, na Vzhodu (ali na vzhodu Zahoda) v 19. stoletju, med letoma 1885 in 1887, je ruski religiozni mislec, sofilolog Vladimir Solovjov spisal knjigo z naslovom *Zgodovina in prihodnost teokracije*. V njej je zasnoval teokratično utopijo, združitev vseh kristjanov v eni sami Cerkvi pod eno samo oblastjo – v katoliški Cerkvi pod vodstvom papeža oziroma rimskega škofa. V nasprotju s svojimi rojaki središča teokracije ni videl v pravoslavni Moskvi kot drugem oziroma, za Konstantinoplom, tretjem Rimu, ampak v Rimu samem. Iz leta 1887, ko se je lotil prevajanja Vergilijeve *Eneide*,¹⁸ je tudi pismo, v katerem pravi: »Afanasij Afanasijevič in jaz zdaj prevajava *Eneido*. 'Očeta Eneja' imam skupaj z Abrahamom, 'očetom verujočih', za pravega predhodnika krščanstva, ki je (zgodovinsko gledano) le sinteza teh dveh prednikov.«¹⁹

Nekateri drugi pa z vizijo svetovnega miru pred očmi ne govorijo več o Rimu kot središču prihodnje svetovne monarhije, teokracije ali kratko malo imperija. Ne omenjajo več Enejevega imena. Niti Vergilijevega. Immanuel Kant na primer v spisih *Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča* in *K večnemu miru*, ki sta izšla v letih 1784 in 1795, svoje upe v svetovni mir stavi

16 Prim. Haeckerjevo osrednje kulturnofilozofsko delo *Vergil: Vater des Abendlands* oziroma njegov slovenski prevod iz leta 2000.

17 Blasucci, *Dante Alighieri*, 280–81.

18 O Solovjovovem prevajanju Vergilija in navezovanju nanj v lastnem pisanju primerjaj Matualovo razpravo »Solov'ev's Translation of Virgil's Fourth Eclogue«, 275–86.

19 Za slovenski prevod teh dveh spisov glej Kant, *Zgodovinsko-politični spisi*, 3–19 in 87–131.

na svobodno federacijo narodov.²⁰ Vendar se v teh dveh vrhunskih delih razsvetljske politične filozofije in hkrati filozofije zgodovine, ki se bereta kot *prolegómena* v kozmopolitsko in pacifistično politiko po vojnih katastrofah 20. stoletja, kljub temu zrcali vergilijevski sen.

Sen o svetovnem miru, ki je v zadnji globini sekularizat zlate dobe iz antičnega mita in eshatološkega slavlja miru iz Biblije, se sanja še naprej. Še kar naprej traja. In čedalje bolj nezavedno ga sanja večina. Demokratična večina, seveda, ki sicer v demokraciji uveljavlja pravico močnejšega. Kot da bi postal resničnost v združenih državah Evrope ...

BIBLIOGRAFIJA

- Austin, R. R. *P. Vergili Maronis Aeneidos liber sextus*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Beekes, R. S. P. *The Origins of Etruscans*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2003.
- Blasucci, Luigi, izd. *Dante Alighieri: Monarchia*. V: *Tutte le opere*, 247–316. Firenze: Sansoni editore, 1965.
- Bloom, Harold. *Tesnoba vplivanja*. Prevod Igor Bratož. Ljubljana: LUD Literatura, 1999.
- Brinkman, John A. »The Foundation Legends in Vergil.« *The Classical Journal* 54, št. 1 (1958): 25–33.
- Gazda, Elaine K. »Roman Sculpture and the Ethos of Emulation. Reconsidering Repetition.« *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995): 121–56.
- Haecker, Theodor. *Vergilij, oče zahoda*. Prevod Vinko Ošlak. Ljubljana: Študentska založba, 2000.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik II*. V: *Werke*, 4. izd., ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel, 14. zv. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp, 1993.
- Henrichs, Albert. »*Graecia Capta*: Roman Views of Greek Culture.« *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995): 243–61.
- Kant, Immanuel. *Zgodovinsko-politični spisi*. Ur. Rado Riha. Prev. Samo Tomšič et al. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2006.
- Matual, David. »Solov'ev's Translation of Virgil's Fourth Eclogue. Afterword to The History and Future of Theocracy.« *The Slavic and East European Journal* 26, št. 3 (1982): 275–86.
- Rushton Fairclough, H., izd. *Horace: Satires, Epistles, Ars Poetica*. Loeb Classical Library. London: William Heinemann in Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- Scaliger, Julius Caesar. *Poetices libri septem*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holtzboog, 1964 (ponatis).
- Siebler, Michael. *Troia. Mythos und Wirklichkeit*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2001.
- Solov'ev, V. S. *Pis'ma*. 1. zv. Bruselj: Izdatel'stvo »Žizn' s Bogom«, 1970.
- Vezin, August, prev. *Vergil: Aeneis*. Lat.-nem. izd. Münster: Aschendorff Verlag, 2006.
- Wedeck, Harry E. »The Roman Attitude toward Foreign Influence, Particularly toward the Greek Influence during the Republic.« *The Classical Weekly* 22, št. 25 (1929): 195–98.

20 Za slovenski prevod teh dveh spisov glej Kant, *Zgodovinsko-politični spisi*, 3–19 in 87–131.

ROME AND TROY

Summary

The story of Rome and Troy is a historical myth which developed in ancient Rome. In the search for their origins, the Romans were referred to Troy by a dangerously close Other: by *Graecia capta*, a captive in war yet a conqueror in culture, as she is characterised in Horace's *Letter to Augustus*. Indeed, Rome was captured by the arts and skills of such *Graeci capti* as Livius Andronicus or Polybius. Nevertheless, Horace's paradox of the captive capturing her captor shows no trace of Roman ambivalence to Hellenism, or of struggle for supremacy and originality. It is only in Virgil that the trace of this struggle becomes apparent. The *Aeneid* expresses the ambivalence to Hellenism in Anchises' famous prophecy of Rome's future greatness, a prophecy related to the story of the Romans' Trojan origin, which reached Virgil in the form of a fully developed tradition. This prophecy defines the Greeks as those "Others" who have invented and perfected many arts and skills, while the only original art allotted to Rome, a second Troy, is the art of ruling. This is an art of maintaining world peace, that is, an art capable of enacting peace, of making it an inner law, a custom, a natural disposition. In this respect, Virgil is "the father of the West" (T. Haecker) since it was he who conceived the dream of a world peace, regardless of whether this dream is linked in western history to his name (as by Dante, V. Solov'ev) or not (I. Kant).

Maja Sunčič

Mitologizacija pitije

DEMITOLOGIZACIJA PITIJE

V drugi polovici 19. stoletja je v strokovni in ljubiteljski javnosti zanimanje za Delfe in pitijo¹ naraščalo ter doseglo svoj višek z začetkom francoskih arheoloških izkopavanj v Delfih l. 1892. Ker se je kmalu izkazalo, da francoski podvig ni porodil pričakovanih sadov, je zanimanje splošne javnosti tako rekoč zamrlo, v znanstvenih krogih pa lahko zasledimo ogorčenje in veliko razočaranje. Medtem ko so raziskovalci in splošna javnost pred izkopavanji v Delfih zvesto sledili antičnim virom kot zanesljivim vodnikom k razkritju zasutih skrivnosti antičnega preročišča, so razočarani raziskovalci poskrbeli za njihovo popolno diskreditacijo in zavržbo.² Začeli so celo trditi, da Apolon in pitija nikoli nista ničesar rekla. Pitijo so potisnili na rob in jo razglasili za izmišljijo, ki jo je ob koncu mitskega časa vzpostavila filozofija.

Marie Delcourt³ je v Delfih videla laboratorij politične mistifikacije in najuspešnejše religiozne prevare v antični Grčiji. Po njenem mnenju⁴ se je pitija od ključne, a pretežno neznane figure postopoma premikala v smer od zgodovinske realije k mitu o pitiji. Corssen⁵ je trdil, da je Apolon od Gaje poddedoval kleromantsko preročišče in da ni dokazov, da je pitija prerokovala v zamaknjenosti.

1 Imena Apolonove svečenice pitije ali konkurenčne neodvisne prerokinje sibile ne pišemo z veliko začetnico, saj gre pri pitiji za izvoljivo svečeniško funkcijo, pri obeh pa tudi za obče ime za »navdihnjeno prerokinjo«. Podobno velja za druga generična imena za navdihnjene preroke in prerokinje, npr. za bakhantke. To prakso smo uporabili tudi v knjigi *Prerokbe za vsakdanjo rabo*, glej str. 14–15 za obširnejšo razlago.

2 Takšno razlago zastopa Broad, *The Oracle*.

3 Delcourt, *Les grands sanctuaires de la Grèce*.

4 Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, 16.

5 Corssen, »Die ursprüngliche Lage des delphischen Orakels«.

Ključno vlogo pri razvrednotenju pitijine vloge v delfskem prerokovanju je imela študija Pierra Amandryja *Apolonična mantika* (*La Mantique apollonienne*, 1950). Amandry⁶ je podvomil o posebni funkciji pitije in jo razglasil za fiktivni oz. literarni lik, vse pa naj bi bili sfabricirali uradniki svetišča (v tem Amandry sledi stari Fontenellovi⁷ ideji). Pitija naj ne bi bila nikoli dosegla stopnje naravne zamaknjenosti, šlo naj bi za krščansko širjenje laži, kajti krščanstvo naj bi hotelo pogansko religijo prikazati kot histerično in božjastno.⁸

Flacelière⁹ je na teze v Amandryjevi knjigi odgovoril v obsežni recenziji in pokazal na številne napačne zaključke, poenostavitve in protislovnosti, še posebej v zvezi s pitijo in navdihnjenim prerokovanjem. Amandry¹⁰ je podvomil tudi o funkciji navdihnjenega prerokovanja: pojava sicer ni zavrnil, ampak je vpeljal razlikovanje med Kasandro, bakidi, pitijami in sibilami. Po njegovem mnenju pitije niso bile kot Kasandra, pri kateri je preroška zamaknjenost jasno izpričana v Ajshilovem *Agamemnonu* in v Evripidovih *Trojankah*, ampak zgolj neuki ženski aparatčiki v rokah manipulativnih moških svečnikov, delfskega klera. Toda po Flacelièrovi¹¹ oceni Amandry¹² pretirava, ko pravi, da so resnični avtorji pitijinih verzificiranih prerokb delfski svečniki, pitijo pa opredeli zgolj kot glasnico.

Amandryju so sledili številni raziskovalci, ki so povsem zanemarili antične vire in jih razglasili za nekritične mite, pitijo pa za produkt svečeniške manipulacije na eni strani in filozofske mistifikacije na drugi strani. 30 let kasneje je Amandryjeve izpeljave popravil Joseph Fontenrose,¹³ ki je trdil, da je pitija izrekala prerokbe, vendar ji kljub temu ni pripisal pomembne vloge v preroški seansi; pitija naj ne bi bila padala v stanje zamaknjenosti, primerljivo s Plutarhovim opisom.

Tudi v obdobju močnega razmaha ženskih študij bomo našli malo prispevkov, ki se analize vloge pitij v Delfih in vloge ženskega preroškega glasu lotevajo kontekstualizirano. Med pomembnejšimi avtoricami lahko izpostavimo Liso Maurizio.¹⁴ Maurizijeva¹⁵ trdi, da je pitija govorila, čeprav je kaj več od tega težko dokazati zaradi pičlih zgodovinskih virov, iz katerih ne izvedemo tako rekoč nič. Kljub temu ne smemo zanemariti dejstva, da niti en antični vir ne priča, da je izrekal oraklje kdo drug razen pitije in občasno Apo-

6 Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 168.

7 L. 1684 je Fontenelle (1657–1757) objavil *Zgodovino orakljev* (*Histoire des oracles*). Njegova knjiga je pomenila prelom z uveljavljeno razlago, saj je v njej poudaril, da prerokb niso izrekli dajmoni, ampak prevarantski svečniki, ki so zlorabljali naivnost vernikov. To študijo zaznamuje močan razsvetljenski antiklerikalizem. Njegova avtoriteta se je obdržala do konca 18. stoletja.

8 Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 239.

9 Flacelière, »Le délire de la Pythie est-il une légende?«

10 Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 41–56.

11 Flacelière, »Le délire de la Pythie«, 323.

12 Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 119.

13 Fontenrose, *The Delphic Oracle*, 196–232, predvsem 196–97.

14 Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«; »Delphic Oracles as Oral Performances«; »The Voice at the Center of the World«.

15 Maurizio, »The Voice at the Center of the World«, 39.

lona (pretežno v tragediji),¹⁶ zato je treba nekatere teorije zavreči. Pitijo je treba z roba spet prestaviti v središče preroške komunikacije Grkov (in tujcev) z Apolonom v Delfih. Takšna izhodišča delno podpirajo tudi Plutarhovi pitij-ski dialogi (*De pyth. orac.*, *De def.*, *De E*), za tehtnejše zaključke pa še vedno nimamo dovolj antičnega materiala.

Omeniti velja tudi Georgesa Rouxa,¹⁷ ki je po obdobju velikih dvomov in zavračanj antičnih virov o preročišču spodbudil spremembo perspektive in pokazal, da je treba verjeti antičnim virom, dokler se ne izkažejo za lažne. Skušal je združiti dejstva arheoloških izkopavanj in poročila v antičnih virih ter poudaril, da je treba ključne izraze razumeti drugače, zagotovo pa ne dobesedno.

REDEFINICIJA PITIJE

Joan Breton Connelly v obsežni študiji o antičnih svečenicah in ženskah v obrednem kontekstu opozarja na številne težave, s katerimi se ubadamo pri analizi pitije. Ena od njih je odsotnost podrobnega komentarja religioznih praks z zornega kota »domačinov« (tako tudi za delfsko preroško seanso; glej razdelek »Filozofske definicije in domačijski pogled«), še večji problem pa je v tem, da se raziskovalci pri svojih izpeljavah prehitro zanašamo na romanizirane in pokristjanjene interpretacije itd.¹⁸ Nasprotje med krščanskim in antičnim ženskim svečeništvom je v trajanju svečeniške službe, saj večina svečenic svoje službe ni opravljala dosmrtno. S tega vidika se pojavljajo težave pri razumevanju »devišstva« in »spolne vzdržnosti«, kjer gre spet za popolnoma drugačen koncept od krščanskega, saj so bile svečenice večinoma zakonske žene z otroki,¹⁹ kar velja tudi za pitijo (glej razdelek »V devico preoblečena starka«). Poudarja pa tudi problem tistih raziskovalcev, ki jim je antika zatočišče pred njihovo sedanostjo (npr. antiklerikalizem, pokristjanjevanje antike itd.). Omenjena stališča prispevajo k distorziji antičnih virov in nerazumevanju radikalne diskontinuitete med antičnim pogledom na ženske in na svečenice ter judovsko-krščansko tradicijo. Connellyjeva je poudarila pomen upoštevanja arheološkega materiala pri analizi svečenic in ženske vloge v kultih, kar pa je pri preučevanju pitije izjemno težavno, saj je ravno arheologija največ prispevala k zameglitvi podobe o delfski svečenici.

Raziskovanja, izšla iz izkopavanj v Delfih, so pustila neizbrisno sled in povzročila številna izkrivljenja pri razumevanju pitijine vloge. Večina raziskovalcev bi si še danes težko zamislila pitijo kot žensko z neizmerno močjo v kontekstu moške družbe in v preročišču, s katerim je upravljal moški kler. Na eni strani se soočamo z antičnimi predsodki, na drugi pa z lastnimi. Pri

¹⁶ Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«, 69.

¹⁷ Roux, *Delphes: son oracle et ses Dieux*, 94.

¹⁸ Breton Connelly, *Portrait of a Priestess*, 17.

¹⁹ Breton Connelly, *Portrait of a Priestess*, 18.

poskusih razveljavitve pitijine vloge se soočamo s problemom, kako analizirati moške predpise in fantazme o ženskah, ki tvorijo ideologijo, vendar se pri tem ne opirajo na vsakdanjo žensko realnost. Drugi problem je v tem, da večina raziskovalcev pri razmišljanju o antičnih grških ženskah izhaja iz atenske regulacije žensk, ki še ni veljala za druge polise. Domnevati je treba, da je bil položaj žensk drugod, tudi v Delfih, drugačen kot v klasičnih Atenah. To nam bo omogočilo, da o pitiji razmišljamo kot o glavnem, ne pomožnem elementu delfskega prerokovanja.

Podobno nerazumevanje zasledimo tudi pri interpretaciji žensk v grški drami, ki odseva drugačno podobo kot podatki o vsakdanjiku antičnih žensk. Predstavitve v tragediji, kjer namesto pitije nastopa sam Apolon, so zmotno šteli za dokaz o pitijini nepomembnosti. Predvsem Ajshilova *Oresteja* vpečuje popolno izničenje ženskega in žensko lastno avtorizacijo tega izničenja. Takšne predstavitve so raziskovalci, ki niso ločevali med dramsko in prozno upodobitvijo preroške seanse, šteli za zgodovinsko dejstvo.

Raziskovalci, ki so se lotili izpodbijanja tez o pitijini nepomembnosti, so za dokazovanje o njeni ključni vlogi v Delfih uporabili poročila o podkupovanju Apolonove svečenice. Po njihovem mnenju je to dokaz, da je bila pitija zelo pomembna. Iz antičnih virov namreč vidimo, da sprejemanja podkupnin niso bili obtoženi svečeniki, temveč pitije, in Price²⁰ se vprašuje, zakaj naj bi bili pitijo podkupili, če je bila tako nepomembna. Po njegovem mnenju je bila pitijina vloga pri posvetovanju s preročiščem ključna.

O vlogi Apolonove svečenice je treba razmišljati v širšem kontekstu tistega, kar vemo o grških svečenicah. Žal so poročila o podobnih ženskih religioznih funkcijah in vednosti maloštevilna. Maurizijeva²¹ poudarja, da molka o ženskah ne smemo zamenjevati z ženskim molkom. Moški so bili gospodarji predstavitev žensk in fantazem, po drugi strani pa niso zabeležili ženskih kultnih običajev, sploh tistih ne, iz katerih so bili moški izključeni. V tej luči lahko razlagamo tudi maloštevilne podatke o pitiji in njeni preroški seansi: svečeniki in drugi službujoči v preročišču so imeli o tem zgolj omejeno vednjo. Flacelière²² poudarja, da je samo pitija vstopila v prostor za prerokovanje (*adyton*), svečeniki so jo slišali, ne pa tudi videli, ker je morala biti sama z bogom. Zato se vprašuje, ali lahko temu pripišemo manjkajoči opis oz. upodobitev pitijine zamaknenosti.

Zelo velik problem pomeni dejstvo, da pitijina preroška seansa še vedno ostaja brez reprezentacije: je nevidna, kot je bila domnevno pitija nevidna za vprašujoče. Bourguet²³ je zapisal, da je zadnja pitija odnesla skrivnost s seboj v grob, vendar nam to pri razlagi ne pomaga kaj dosti. Ne vemo natančno, kako je pitija prerokovala, saj tega ne izvemo niti iz Pavzania, ki je podrob-

20 Price, »Delphi and Divination«, 141.

21 Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«, 85.

22 Flacelière, »Le délire de la Pythie«, 313.

23 Bourguet, *Les ruines de Delphes*, 250; podobno tudi Parke, Wormell, *The Delphic Oracle*, 1: 17.

no opisal postopek prerokovanja v Trofonijevem preročišču v Lebadeji. Tudi Herodot in Plutarh se posvečata podrobnostim, zato preseneča, da seanse nikjer ne opišeta.

ZANOSNA PITIJA

Pitijin zanos, obsedenost, prevajanje pnevme in božanskega navdiha se vpišujejo v problematično kategorijo mistifikacije, o kateri je bilo napisano ogromno. V tem razdelku si bomo ogledali nekatere glavne domneve in jih preučili v kontekstu Plutarhových pitijskih dialogov. Pri tem se bomo opirali na ugotovitve na področju antropologije in študijev spolov, ki jih bomo skušali uskladiti s filozofskimi koncepti. Ravno filozofski koncepti so bistveno vplivali na konceptualizacijo posebnih stanj, arheologi pa so jih v 20. stoletju skušali povsem razveljaviti kot fikcijo in mistifikacijo, oviro za ugotavljanje dejanskega stanja.

Ruth Padel²⁴ je predstavila širši vpogled v problematiko obsedenih žensk, ki po njenem mnenju spadajo v občo grško fantazmo o ženskah in ženskosti. Pitija se vpišuje v širši kontekst obsedenosti, navdihnjenja oz. zamaknjenosti, saj gre za spolno determinanto. Ženske so še posebej dovzetne za takšne nadnaravne »intervencije«. V to kategorijo lahko uvrstimo tudi navdihnjeno prerokovanje. Ker so ženske zatirane, jim je navdihnjenje kot nekakšen ventil. Pod »pretvezo« oz. patronatom navdihnjenosti imajo posebno moč, kar lahko rečemo tudi za primer pitije, najmočnejše ženske v Grčiji.²⁵ Pitiji je zamaknjenost omogočala, da je delovala kot prevodnik božanskega vedenja.²⁶ Dopusčala ji je izrekanje *arrheta*, neizrekljivega.²⁷

Tudi v drugih kulturah ženske veljajo za boljše medije kot moški, medtem ko v ohranjenih tragedijah zgolj ženske označijo za obsedene (Kasandra, Fajdra).²⁸ Pri Ajshilu v *Agamemnonu* je Kasandra ekstatična norica, pri Evripidu v *Trojankah* (v. 408) pa je podobna blazneči bakhantki. Tzetzes²⁹ pravi, da je dionizijska prerokinja, ki hoče oponašati Apolona. Tej liniji argumentacije je sledil Erwin Rohde,³⁰ primerjajoč pitijo z bakhantko, kar sta zavrnila Latte in Dodds.³¹ Podoba bakhantke ali menade je imela močan vpliv na raziskovanje Delfov, potrditev blazneče pitije pa so številni raziskovalci našli v opisu pitijine smrti v 51. poglavju spisa *O zatonu preročišč*, saj ta pred smrtjo povsem zblazni; Parke in Wormell³² sta sicer označila ta dogodek kot izjemo.

24 Padel, »Women: Model for Possession by Greek Daemons«.

25 Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«, 75.

26 Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«, 84.

27 Gould, »Law, Custom and Myth«, 51.

28 Aesch. A. 1209; Eur. *Hipp.* 141.

29 Tz. *ad Lyc.* 1457.

30 Rohde, *Psyche*.

31 Glej npr. Latte, »The Coming of the Pythia«; Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 69.

32 Parke, Wormell, *The Delphic Oracle*, 1: 37.

Pitijin jezik je v opisani epizodi nerazumljiv in blazen: tak, kot bi ga pričakovali pri navdihnjenem, razvnetem prerokovanju.

Plutarh opozarja na drugačno spolno dihotomijo, ki jo lahko uporabimo za razumevanje preroške zmožnosti. Moški imajo dostop do razširjene vednosti. Sokratov preroški navdih se po Plutarhovem mnenju razlikuje od pitijinega: Sokrat je izjemna oseba, pitija pa je funkcionarka in nič posebnega. Obstaja samo en Sokrat, pitij pa je veliko. Posebnim moškim, svetim in dajmonskim (*De gen. Socr.* 589d) oz. božanskim možem, ljubim bogu (n. d., 593a), je poznavanje prihodnosti dopustno, saj sodelujejo pri komunikaciji z bogovi in imajo dostop do božanske misli o prihodnosti (prav tam). Za Plutarha pitija ni na tej ravni, saj je neuko kmečko dekle, zgolj posrednica, posoda božjih misli, ki jih prevaja v človeški jezik. Moški so »poslušalci« bogov, ženske zgolj prenosnice, posrednice. Boga ne slišijo, tj. ga ne razumejo, njegove besede samo odmevajo skozi njihova usta.

V spisu *O zatonu preročišč* izvemo, da je preroški navdih privilegij izbranih posameznikov (40.432b–c). Resnično navdihnjeni preroki ali prerokinje so redkost, saj bogovi nočejo ali ne morejo vzpostaviti komunikacije s smrtniki (*De gen. Socr.* 24.593d). Zato je bila pitija, ki je vzpostavljala komunikacijo med svetom ljudi in svetom bogov, skrbno izbrano orodje. Plutarh pitijino komunikacijsko zmožnost degradira, saj želi pokazati, da pitije v resnici nimajo deleža pri božanskem, da so zgolj Apolonovo orodje, nekatere boljše, druge slabše (*De pyth. orac.*, 21. pogl.). Zanje ne vzpostavlja vzvišene ravni komunikacije z bogom kot za moške v spisu *O Sokratovem dajmonu*.

Plutarhova razmišljanja so mešanica praks, ki jih je poznal, in težnje po filozofskih opredelitvah. Nekateri raziskovalci so filozofske opredelitve avtomatično zavrnil kot izkrivljenje realnosti in celó popolno laž, drugi pa so v njih skušali najti oporne točke za razumevanje poteka prerokovanja. Spremenjena stanja duha so vpeta neposredno v kulturo, zato jih je zelo težko razumeti. Če se pri tem soočamo z molkom oz. z odsotnostjo domačijskega pogleda, kot to velja za opis pitijinega stanja med preroško seanso, je problem še toliko večji.

FILOZOFSE DEFINICIJE IN DOMAČIJSKI POGLED

Pri analizi posebnih stanj med preroško seanso se soočamo z na videz nezdržljivimi koncepti: na eni strani imamo antropološke prakse, na drugi strani filozofske konceptualizacije. Oba koncepta je Lisa Maurizio skušala združiti ali vsaj uskladiti na skupni »domačijski imenovalec«. Maurizijeva³³ jemlje Platona za glavni vir grškega gledanja na to problematiko kljub filozofim številnim osebnim izpeljavam, ki jih ne moremo šteti za obče mnenje

33 Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«.

negovih sodobnikov. V *Fajdru*³⁴ je Platon »manijo« (*mania* »norost, blaznost, zamaknjenost«) povzdignil na raven osnovne zmožnosti človeške duše. Je znak oz. učinek stika z božanskim. Iz omenjenega odlomka lahko razberemo, da je prerokovanje, tudi navdihneno, ne glede na obliko predvsem tehnika. Platon podrobno opredeli, kdo je deležen tega posebnega božanskega daru (pitija, dodonske svečenice, pripadniki orgiastičnih kultov, pesniki).³⁵ Odlomek lahko primerjamo tudi s Plutarhovo interpretacijo platonističnih idej božanskega navdiha v *Dialogu o ljubezni*.

Mania po Amandryju sploh ni nič posebnega, je le drugo ime za kontemplacijo.³⁶ Sokratove razprave o *mania* v Delfih je razlagal kot topos pogovornega jezika, ki ga je Platon uporabil za izražanje lastnega mnenja (npr. v *Fajdru*). Po Amandryjevem mnenju bomo pri Strabonu ali pri Plutarhu zaman iskali jasne manifestacije »histeričnosti«, saj je pitija zbrana in umirjena, nikjer ni delirija, besnenja, transa ipd.³⁷ Na *mania* ali blazenje kot stanje preróškega duha, ki ni histerično ali bakhantsko, saj naj bi bila pitija med izrekanjem prerokb umirjena in lucidna, so opozarjali številni raziskovalci. Umirjenost je izpostavil že Kurt Latte³⁸ v študiji likovne predstavitve pitije v klasičnem obdobju.

Flacelière³⁹ je opozoril na zmotnost takšnih poenostavitev in napotil na poglavji 16 in 18 Plutarhovega *Dialoga o ljubezni* (predvsem 763a; opisani so pitijini divji občutki). V spisih *O pitijinih prerokbah* in *O črki E v Delfih* nastopa razvnetost (entuziazem) kot duševno stanje, ki ga bog vzbudi pri preroku, avtor pa izpostavlja tudi njegov iracionalni in ekstatični značaj (21. pogl.), o čemer prav tako lahko beremo v *O zatonu preročišč* (40. pogl.). Našteti so različni razlogi, ki preroka pripeljejo v takšno stanje. Plutarh v svojih razlagah nastopa proti ljudskemu razumevanju razvnetosti, po katerem je bog neposredno prisoten v preroku in uporablja njegovo telo, da bi komuniciral z ljudmi (*De def.*, 9. pogl.; *De pyth. orac.*, 7. in 20. pogl.). Takšna mnenja po njegovem spodjedajo božansko vzvišenost in hkrati vodijo v praznoverje, zato Plutarh predstavi duhovno konceptualizacijo preróškega navdiha, tj. razvnetosti, temelječe na različnih filozofskih teorijah, pri čemer se oddalji od prerokovanja in njegove materialne realnosti.

Plutarh pod vplivom Platonovega *Fajdra* primerja pitijino blazenje v bližini trinožnika z blodnjami zaljubljenke pri Sapfo (pitija se umiri, ko se oddalji od trinožnika). Kakor Plutarh tudi Platon povezuje trinožnik z navdihom pesnikov in pitije ter z blazenjem, ki kaže na spremenjeno stanje duha. Platon pokaže na povezavo med trinožnikom in pesniško ali preróško razvne-

34 Pl. *Phdr.* 244a–c.

35 Za razlago odlomka glej npr. Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 41–50, in Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 64–102, 158–87.

36 Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 47.

37 Amandry, *La Mantique apollonienne à Delphes*, 24.

38 Latte, »The Coming of the Pythia«.

39 Flacelière, »Le délire de la Pythie«, 308.

tostjo: »Pesnik takrat, ko sedi na trinožniku Muze, ni pri pameti, ampak kot nekakšen vrelec pušča, da iz njega prosto izteka vse, kar priteka.«⁴⁰ Podoben vpliv ima trinožnik na pitijo v *Dialogu o ljubezni* (759a–b):

Mar ne vidiš, kako vojak, ko odloži orožje, odrešen od blaznosti vojne, [...] potem mirno sedi in opazuje druge, kako se bojujejo? Tudi bakhantke in koribanti se umirijo in nehajo divje plesati, ko glasbeniki opustijo trohejski ritem in frigijski način. Tako tudi pitija, ko se oddalji od trinožnika in pre-roškega navdiha, spet postane mirna in spokojna.⁴¹

Na podlagi tega odlomka Flacelière⁴² izpodbija domnevo, da je bila pitija mirna in spokojna, ko je prerokovala. Opozarja tudi na primere pri Platonu⁴³ in zavrača možnost, da bi bila hladna in mirna zgolj preroška zama-knjenost, μᾶνία.

Kljub zadržkom glede umirjenosti in lucidnosti pitije med preroško sean-so moramo epizodo z blaznečo pitijo, ki jo opiše Plutarh v spisu *O zatonu pre-ročišč*, ko svečeniki kljub slabim znamenjem in pitijinemu upiranju svečenico prisilijo k prerokovanju, šteti za izjemo. Pitija se napolni s slabo pnevmo (*De def.* 438b 5), povsem zblazni, vrešči in se vrže ob tla ter se onesvesti, nakar čez nekaj dni umre. Pri tem je vedno pomemben družbeni kontekst, saj je »ču-dnost« in »nenavadnost« kulturno pogojena: to lahko opazujemo tudi na pri-meru pitijinega čudnega obnašanja. Mnogi raziskovalci so ta dogodek napačno razlagali kot običajen, češ da je bila pitija med seanso vedno takšna. Toda sve-čenik Nikander, Plutarhov informator, šteje njeno obnašanje za nenormalno; ta informacija je pomembna za našo interpretacijo, saj gre za razlago »domačina«.

Podoba poblaznele pitije pri Plutarhu je burila domišljijo nasprotnikov delfskega prerokovanja. Cerkveni očetje so si pitijo predstavljali kot hotnico, ki z razkrečenimi nogami sprejema vase pnevmo,⁴⁴ v bistvu hudobnega daj-mona, in potem poblaznela, kot božjastnica, izreka prerokbe. Origen v spisu *Proti Celzu*⁴⁵ besni proti razvnetosti in navdihnjenemu prerokovanju, o ka-terem pišejo Platon, Plutarh in Jamblih. Po Origenovem mnenju Apolon, ki govori skozi pitijina usta, ni bog, ampak dajmon, sovražen ljudem. Učinki pnevme so zastrašujoči, saj žensko dušo spremenijo v obsceno podobo žen-skih genitalij, ki jih častitljiv moški ne želi gledati niti se jih dotikati.⁴⁶ Origen ni razumel, zakaj bi bog izbral neuko žensko namesto modrega moža, razen za seksualno izživljanje nad devico.

Janez Zlatoust podaja podobo pitije na trinožniku, na katerem sedi z raz-

40 Pl. *Lg.* 719c (prev. Gorazd Kocijančič).

41 Prev. Maja Sunčič.

42 Flacelière, »Le délire de la Pythie«, 309.

43 *Phdr.* 224a–b; *Ion* 533e ss.; *Ti.* 71e–72b.

44 Origenes, *Cels.* 7.3.

45 Origenes, *Cels.* 7.3.

46 Origenes, *Cels.* 7.4.

krečeni nogami, medtem ko iz zemlje vstopa vanjo skozi vagino pnevma, hudobni duh, in jo napolnjuje z norostjo. Lasje ji plapolajo kot bakhantki, prerokbe izreka v blaznosti.⁴⁷ Preroška seansa je zanj spektakel poganske amoralne.

Radikalno interpretacijo Giulie Sissa lahko povežemo z razlagami cerkvenih očetov, ki so zelo vplivale na imaginarij pitije. Sissa⁴⁸ vzpostavlja paralelo med podobami pitije pri Origenu in Janezu Zlatoustu ter pri Plutarhu, kjer preroško pnevmo, πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, lahko razumemo tudi kot zdravilo: pitijo ozdravi skozi ena usta, da lahko govori skozi druga. V ginekološkem postopku vidi Sissa razlog za cenzuro, tj. zakaj tako rekoč ničesar ne vemo o preroški seansi v Delfih. Ženska bolezen je bila za grškega moškega nekaj zastrašujočega, sploh vaginalno prekajevanje: o tem lahko beremo v Evripidovem *Hipolitu* (293–96), pri Soranu, ki podrobno obravnava številne ginekološke težave (npr. *Ženska narava*, *O jalovih ženskah*), in pri Plutarhu (*De curios*. 7518d). Higin pove zanimivo zgodbo o ginekologinji, saj so Atenci ženskam sprva baje onemogočali, da bi se ob ginekoloških težavah lahko zatele po pomoč k zdravnicam namesto k moškim.⁴⁹

Krščanske interpretacije odsevajo radikalno drugačen kod razmišljanja, vendar so izredno vplivale na dojemanje pitije pri raziskovalcih in tudi pri laični javnosti. Zaradi odsotnosti ključnih podatkov v antičnih virih in dolgi tradiciji izkrivljenih razlag se je številnih kulturno pogojenih predsodkov težko rešiti tudi po branju Plutarhove predstavitve pitije v pitijskih dialogih, saj spisi vpeljujejo dodaten problem s popravljanjem tradicije in vpeljavo dodatnih filozofskih invencij.⁵⁰

PROBLEM SEKSUALNIH KONOTACIJ

Na seksualizirano konceptualizacijo delfske preroške seanse so vplivale predvsem kasnejše, neantične razlage. Med avtorji novejših analiz, ki izrazito vztrajajo pri seksualnih konotacijah, je treba izpostaviti Giulio Sissa. V Plutarhových pitijskih dialogih ne najdemo dokazov za njene trditve, ki pa so zanimive zaradi načrtovanja sodobnega imaginarija o pitijah, čeprav gre po našem mnenju marsikje za distorzijo virov.

Plutarh govori predvsem o pomenu mešanja, ki je implicitno tudi seksualno. Kakor v *Nasvetih ženinu in nevesti* pomeni zgleden zakon skladno mešanico med soprogom in soprogo, je mešanica pomembna tudi za razumevanje preroške povezave med Apolonom in njegovo prerokinjo (*De pyth. orac.*

47 Janez Zlatoust, *Homilija XIX k Prvemu pismu Korinčanom* 26ob–c.

48 Sissa, *Le corps virginal: La virginité féminine en Grèce ancienne*, 74.

49 Hyg. *Fab.* 274.

50 O tem Sunčič, »Med tradicijo in filozofsko invencijo«, v: *Plutarh: Prerokbe za vsakdanjo rabo*, 187–207.

404c, e–f). Izvemo, da se Apolonov navdih pomeša s pitijino dušo, pitija kakor Luna krotko odseva Sončevo svetlobo in jo predaja naprej, pokorava se Apolonu kot mladoporočenka soprogu. Vendar pitijine duše ne smemo razumeti kot popolnoma pasivne, ampak kot medij za vzajemno delovanje dveh sil.⁵¹ Pitija se mora predati Apolonu s povsem deviško dušo (n. d., 405d), kar pomeni, da ne sme biti kontaminirana s škodljivimi zunanjimi vplivi.

Po analizah Giulie Sissa seksualne konotacije navdiha, vstopajočega v telo, lahko povežemo z idejo ženske kot nosilke (ploda) oz. prenosnice (besede). To lahko razpoznamo tudi iz besedne zveze »noseča s prerokbami«. Pnevma lahko oplodi (oplojujoča Zevsova sapa, ki oplodi Io),⁵² kar vidimo v Numovem življenjepisu (po egipčanskem prepričanju se božanski dah združi z žensko in ji zaplodi otroka).⁵³ Sissa poudarja izmenljivost ženskih odprtín v grškem imaginariju: usta in sramne ustnice oz. vagina so zamenljive, kajti skozi zgornja usta gre noter hrana, ven besede, skozi spodnja noter sperma, ven otrok, pri pitiji pa noter pnevma in skozi druga, zgornja usta Apolonove prerokbe. V tem kontekstu so pitijine prerokbe legitimno potomstvo njene združitve z Apolonom.

Če je prerokba otrok združitve med pitijo in Apolonom, potem je beseda boga kot zarodek, pitija je noseča, njena drža med prerokovanjem pa podobna drži žensk pri rojevanju. Pri tem gre za »rojevanje skozi usta« – kar ni nič posebnega, saj so bile za Grke ženske odprtine medsebojno izmenljive. Ali kot pravi Sissa:⁵⁴ pitija je ženska, katere usta se odprejo istočasno kot njene genitalije.

Motivike oploditve in nosečnosti pri Plutarhu ne moremo dokazati, saj je poudarjena potreba po deseksualizaciji oz. spolni vzdržnosti. Za soprogo se spodobi, da občuje (govorno in seksualno) zgolj s soprogom, takšna komunikacija oz. občevanje je zaželeno (*Conj. praec.*, *Amat.*), vse drugo pa nezaželeno in prepovedano (podobno kot pitijina izolacija in nekomunikacija z zunanjim svetom). Razlika med soprogo in pitijo je v tem, da Apolon komunicira po pitiji, medtem ko soproga komunicira po možu (mož je orodje). Tudi tej liniji interpretacije se moramo odpovedati, saj gre v prvi vrsti za spolno vzdržnost, ki za svečenike in svečenice ni nič posebnega, ne smemo pa je primerjati s celibatom v katolištvu, ker gre za drugačno kategorijo (seksualno onesnaženje je po mnenju antičnih ljudi relativno neproblematična miazma).

51 Sissa, *Le corps virginal*, 53; glej tudi Flacelière, »Plutarque et la Pythie«, 87–88, in Soury, »Plutarque, prêtre de Delphes: l'inspiration prophétique«.

52 Aesch. *Supp.* 17, 45, 577.

53 Num. 4.

54 Sissa, *Le corps virginal*, 75.

V DEVICO PREOBLEČENA STARKA

Številni raziskovalci so pitijinemu devištvu pripisovali ključno vlogo in na podlagi tega izpeljevali številne vprašljive, mnogokrat celo povsem zgrešene zaključke. V razdelku si bomo ogledali vire, iz katerih lahko izpeljemo drugačne sklepe o »devištvu« in starosti Apolonove svečenice v zgodovinskem času. Skušali bomo odgovoriti na vprašanje, zakaj Plutarh v pitijskih dialogih kljub temu govori o devištvu in kako naj bi si ga zamišljali. Bolj kot devištvo se zdi sporna ideja pitijine (popolne) nevednosti, o kateri raziskovalci niso veliko razpravljali niti posumili na spornost tega koncepta.

Pitijo so izbrali med lokalnimi Delfijkami, o čemer priča tudi pozni napis v Delfih. Na začetku je šlo za mlade ženske, ki so jih kasneje nadomestile stare ženske, oblečene kot mladenke.⁵⁵ Spremembo navade, po kateri svečenica ni bila več mlada devica, ampak starka, oblečena kot devica v spomin na stare čase, razloži Diodor Sicilski z zgodbo o posilstvu pitije:

Pravijo, da so v starih časih zaradi svoje naravne čistosti in podobnosti z Artemido prerokovale device; bile so zmožne varovati skrivnost izrečenih orakljev. Pravijo pa, da je v novejših časih v preročišče prišel Tesalec Ehekrat, opazoval je devico, ki je prerokovala, in se zaradi njene lepote zaljubil vanjo, jo ugrabil in posilil; zaradi tega škandala so Delfijci sprejeli zakon, da poslej ne bo več prerokovala devica, ampak ženska, stara petdeset let, oblečena pa bo v dekliška oblačila v spomin na starodavno prerokinjo.⁵⁶

Glede na jasno izpričanost, da so bile pitije starke, lahko sklepamo, da je devištvo povezano s starimi koncepti; vpisuje se v antični imaginarij o pitiji. Giulia Sissa⁵⁷ dokazuje, da devištvo omogoča prejemanje boga oz. preroškega navdiha. Po njenem mnenju je pitija morala biti na razpolago, povsem dostopna svojemu »soprogu« in gospodarju Apolonu. Toda Sissa pri svoji analizi preveč vztraja pri dejanskem devištvu, čeprav gre za koncept devištva pri starih svečenicah, ki so končale svojo seksualno »kariero«.

Sissa⁵⁸ trdi, da je emblematično devištvo pri sibili iz Kum, Kasandri in Dafni znak ženske nadvlade, saj je bog Apolon žrtev njihovega devištva. V pitijinem primeru je slika drugačna, saj so bile pitije regulirane in so imele status »zakonite soproge«, tj. bile so prerokinje pod strogim nadzorom preročišča, medtem ko so bile sibile, Kasandra in Dafna nenadzorovane ženske.

Čeprav raziskovalci pripisujejo pitijinemu devištvu ključno vlogo, v Plutarhových pitijskih dialogih, predvsem v spisu *O pitijinih prerokbah*, to ni tako pomembno za razumevanje. Iz zgodovinskih virov vidimo, da je deviška pi-

⁵⁵ D. S. 16.26; Sissa, *Le corps virginal*.

⁵⁶ D. S. 16.26.

⁵⁷ Sissa, *Le corps virginal*, 23.

⁵⁸ Sissa, *Le corps virginal*, 64.

tija religiozna idealizacija. Plutarh poudarja, da so za moške v kultu Hera-kla Ženskomsrca praviloma izbirali starce, saj se je od svečenika pričakovala spolna vzdržnost (*De pyth. orac.* 403f). S tem lahko povlečemo paralelo za pitijo: izbirali so med ženskami nad 50 let, ker pri takšnih zahteva po spolni vzdržnosti oz. »devištvu« ni več problematična. Diskutanti v dialogu se pri tem vprašanju ne zadržujejo dolgo. Devišstvo je simbolno, saj mora biti deviška pitijina duša, ki je ključna za združitev z Apolonom, ne njene genitalije (*De pyth. orac.* 405d–e). Pitijino dosmrtno devišstvo in omejenost tudi siceršnje komunikacije omenijo tudi razpravljavci v *O zatonu preročišč* (438c), čeprav nakažejo problematičnost te zahteve: v tem lahko razpoznamo dejansko prakso v zgodovinskem času, saj so bile pitije Delfijke, stare nad 50 let⁵⁹ (razvidno tudi iz slikovnega materiala, kjer je pitija upodobljena s sivimi lasmi). Ni bilo treba, da so device, vendar so morale ob prevzemu svečeniške funkcije zapustiti družino in živeti vzdržno življenje.

V nasprotju z nami se diskutantom v pitijskih dialogih zdijo sporne druge konotacije devištva. Amonij zavrne zahtevo po pitijinem devištvu, če je prerokovanje res naravni pojav (*De def.* 46.435c–d): v tem primeru preroško izparevanje ne bo vplivalo samo na pitijino dušo, ampak na dušo vsakogar, s komer pride v stik, tudi na živali (npr. na Koretove ovce v delfski legendi).

Devištvo ni izraženo zgolj seksualno (pitija je kot nevesta, mladoporočenka), ampak tudi v omejevanju komunikacije z zunanjim svetom: ko pitija pride v preročišče, naj bo kot neuko dekle, nekontaminirana z vednostjo ali s seksualnostjo, izolirana od škodljivih vplivov, ki potencialno ovirajo ali celo onemogočajo potek preroške seanse, tj. komunikacije med Apolonom in njegovo svečenico (*De def.* 40, 432c–d, 50, 437d, 51, 438c; *De pyth. orac.* 22, 405c). Sissa⁶⁰ v tem vidi paradoks med glasnico pitijo in njenim molkom, tj. zapečatenostjo njenih ust za vso komunikacijo razen za tisto v Apolonovi službi. S tega vidika je pitija po njenem mnenju devica tudi po ustih. Devišstvo zaznamuje odmaknjenost in ločenost od vsega, kar je zunaj.

Razlika med moškim in ženskim elementom je poudarjena tudi na intelektualni ravni. V spisu *O črki E v Delfih* je poudarjena Apolonova razumska, noetična značilnost, v spisu *O pitijinih prerokbah* pa nastopajo kot čisto nasprotje pitijina nevednost, neukost in obča nenadarjenost. Vsi ti elementi so stereotipni za ženske v grški kulturi. Čeprav Plutarh v *Nasvetih ženinu in nevesti* pogojuje dober filozofski zakon z izobraženostjo soproge – v tem bistveno odstopa od Ksenofontove idealne nevedne soproge –, ostaja pri prerokovanju zvest tradiciji in žensko navdihnjeno preroško zmožnost podreja moški,⁶¹ pitijo pa z izredno pomembne pozicije potiska v ozadje in razveljavlja njen pomen.

⁵⁹ Glej tudi Parke, *The Greek Oracles*, 73.

⁶⁰ Sissa, *Le corps virginal*, 62.

⁶¹ Chirassi Colombo, »Pythia e Sibylla«, 443. Glej tudi spis *De facie*, kjer Plutarh telo, dušo in um primerja z Zemljo, Luno in Soncem; tako tudi v razpravi o pomenu »moških« in »ženskih« števil v *De E* in *De def.*

Kljub temu se nam zdi vprašljiva kategorija nevednosti, primerljiva s Ksenofontovo idealno mladoporočenko, saj je Plutarh poznal visoke svečenice. Navedemo lahko njegovo prijateljico Klejo, tujado, ki ji je posvetil spisa *Ženska junaška dejanja* in *O Izidi in Ozirisu*. Po posvetilu k spisu *Ženska junaška dejanja* lahko sklepamo, da je bila Kleja zelo izobražena. V konceptu nevednosti lahko tako prepoznamo še eno kategorijo grškega imaginarija, s katero so hoteli razveljaviti pitijino posebno povezavo z bogom Apolonom in njeno zmožnost, ki je po našem mnenju podobno kot pri nekaterih izobraženih svečenicah povezana z izobraženostjo. Plutarh se kljub številnim popravkom delfske tradicije glede pitije drži doktrine, vendar lahko na podlagi njegovih spisov in tudi na podlagi drugih virov domnevamo, da je popolna nevednost, ki jo za pitijo zahtevajo Plutarh in drugi avtorji, namišljena. Z opredelitvami pitijinih značilnosti (devišstvo, nevednost, izoliranost) po našem mnenju Plutarh vzpostavlja konstrukt pitije, s katerim bolj zakriva kot razkriva funkcioniranje te pomembne svečenice in prerokinje.

PITIJA KOT ORODJE

Pri razlagi pitijine posebne vloge se pojavljajo številna vprašanja, ki so povezana s spolno in prostorsko delitvijo, razlike pa se kažejo tudi v drugačni obliki komunikacije. Kaj je torej omogočalo pitiji, da je moškim govorila resnico, saj ženske v načelu niso nagovarjale moških? Za razumevanje moramo vpeljati elemente navdih, razvnetosti in zamaknjenosti, ki omogočajo spremenjeno komunikacijo in drugačna pravila (glej razdelek »Zanosna pitija«). Pri delfskem prerokovanju nastopa navdih kot avtorizacija ženskega govora, avtoriteto pa je svečenici podeljeval neposredno bog Apolon. Povezava med svečenico in bogom se je mnogim zdela nerazumljiva (svečenice praviloma služijo boginjam), sploh ker je pitiji podeljevala neverjetna pooblastila v svetu, v katerem je bil ženski glas v javnem diskurzu omejen. Pitija pa je iskalcem nasvetov govorila o najpomembnejših zadevah, zato je bilo treba ustvariti videz, da svečenica govori v imenu moškega oz. da moški glas govori po njej. To je pitiji omogočalo uporabo privilegirane diskurza, njeno besedo pa avtoriziralo kot resnico, prihajajočo od boga.

V pitijskih dialogih je poudarjena vloga pitije kot orodja oz. glasbila. Njena naloga je sprejeti sporočilo in ga oddati: podobna je oddajniku in prenosniku, anteni za Apolonove besede. Plutarh opozarja: kljub temu ne smemo misliti, da govori bog, zato namesto njega in zanj govorijo njegove prerokinje. Bog jih uporablja za akustični učinek kakor Sonce Luno za optičnega.

Lamprij v spisu *O zatonu preročišč* (437d) razloži, da je Pitija Apolonovo orodje in tudi glasbilo. Bog vdahne vanjo svetlobo, ki razsvetli prihodnost. Bog po preroku kakor po glasbilo ubeseduje svoje misli, prerok pa prevaja znake iz božanskega v človeški jezik. Ker gre za človeka, ki je nepopoln, ta

prejema božjo misel zdaj tako, zdaj drugače. Materializacija božanskega v človeško je težavna in ni enoznačna, zato prihaja do interference. V 50. poglavju istega spisa govori Lamprij o nihanju preroškega navdiha in išče razlago zanj v naravi, saj ga povezuje z nihanjem preroškega izparevanja, *anathymiasis*. Poudarja, da je tem spremembam podvržena tudi pitijina duša, zaradi česar občasno ni zmožna dajati prerokb. Občasno prisotnost boga zaznajo tudi po vonju, saj se prostor za prerokovanje napolni s prečudovito aromo, znakom božje prisotnosti (n. d., 437c).

Pri Plutarhu je oglašanje orodja oz. glasbila mešanica dvojnega delovanja, ne zgolj stanja ali pasivnosti. Duša je občutljiva materija, izpostavljena je bolehnosti in negativnim dejavnikom okolja, ki vplivajo na vzpostavitev dobrega komunikacijskega »kanala« z Apolonom. Ko je pitija polna slabih vplivov, njena duša zaradi negativnih strasti ni pripravljena, da sprejme Apolona; o negativnem vplivu takšnega mešanja govori izjemen primer o smrti pitije (*De def.*, 51. pogl.). Iz opredelitve spremenljivk preroške seanse vidimo, da je vsaka potencialno drugačna, saj variirajo pitija, njeno stanje, preroško izparevanje in drugi dejavniki. Edina stalnica je Apolon, toda kljub svoji božanskosti je odvisen od posrednice, ki prevaja njegove božanske prerokbe iz znakovnega v človeški jezik.

DISTORZIJA PITIJINEGA JEZIKA

Pri analizi pitijinega jezika se soočamo z emblematično dvoumnostjo in nerazumljivostjo. Oboje lahko uvrstimo v kategorijo distorzije jezika,⁶² ki zaznamuje prerokovanje in je dokaz, da govori bog, ne prerok ali prerokinja. Problematiko so obravnavali s številnih zornih kotov; tukaj bomo preverili nekatere izmed trditev na primerih v pitijskih dialogih.

Distorzija zagotavlja avtentičnost. Navdihnjeni pričajo o obstoju drugega jezika, ki presega glas običajnega jezika. Glas pitije je po Flacelièru⁶³ indikator poteka seanse (npr. »čuden« glas v 51. pogl. *De def.*). Pri Ajshilu Kasandra spuša ptiču podobne glasove, v Evripidovem *Ionu* pa izvemo, da ptičji glas zaznamuje božansko govorico.⁶⁴ Ko prerok ali prerokinja govorita po metaforah in dvoumno, v jeziku, ki se razlikuje od njegovega oz. njene- ga vsakdanjega jezika, kažeta, da skozi medij govori nekdo drug. Ravno zato Plutarh v spisu *O pitijinih prerokbah* pojasni, da se je pitijin jezik razlikoval od vsakdanjega, običajnega jezika: nekoč se je izražala v verzih in tudi ko je izrekala prerokbe v prozi, ni šlo za vsakdanji jezik, saj je bil poln znakov. Jezikovna dvoumnost je znak razlike v komunikaciji, razlike med svetom bogov in svetom ljudi, ki jo zaznamuje tudi različen jezik.

62 Maurizio, »Anthropology and Spirit Possession«, 82.

63 Flacelière, »Le délire de la Pythie«, 317.

64 Aesch. A. 1070; Eur. *Ion* 170–71.

Plutarh kot izhodišče za razumevanje komunikacijskega koda delfskega preročišča citira Heraklitov rek: »Bog ne izreka niti ne prikriva, ampak namiguje.« Bog prihodnost razkriva s tem, da jo prikriva,⁶⁵ prepušča jo ugibanju po ugankah, izrekih, ki funkcionirajo kot (nejasni) znak, ki ga človeški razum težko dešifrira. Ker ljudje ne uporabljajo istega jezika kot bogovi, je bil Apolon pooblaščen za »uznakovljeno« komunikacijo z ljudmi.

Ker je pitija oddajala zvoke, ki pogosto niso bili podobni človeški govorici, je po splošno sprejeti interpretaciji nujno potrebovala posredovanje moških interpretov, vedeževalskih svečenikov. Maurizijeva⁶⁶ zavrača takšno poenostavljanje in trdi, da so moški tisti, ki poenostavljajo, ko oraklje kljub razliki med božanskim in človeškim jezikom razumejo dobesedno (npr. Krojz), tj. kljub potrebi po prevodu in razlagi, zato pitijo postulira za ustanoviteljico ustanove interpretacije.

Plutarh v spisu *O pitijinih prerokbah* dvomi o pesniški zmožnosti prerokinje in preusmerja pozornost drugam. Pravi, da bog ni pesnik, pitiji ne narekuje besedila, ampak zgolj daje navdih, ki ga vsaka prerokinja uporablja v skladu s svojo prirojeno nadarjenostjo. Slaba verzifikacija ni odsev boga, slabega pesnika, ravno tako ne slabe verzopiske oz. recitatorke pitije, saj glavni smoter verzificiranih prerokb ni umetnost ali ugodje v pesniški umetnosti, ampak vednost o prihodnosti in o tem, kako reševati probleme.

Pitija reproducira prejeti znakovni jezik: kot teohor ne sme ničesar dodati ali odvzeti, njen glas je kot najkrajša črta med dvema točkama v geometriji (408f). Podobna je Tamusu v zgodbi o Velikem Panu v spisu *O zatonu preročišč* (17. pogl.). V obrazložitvi pitijinega prehoda od pesniškega v prozaični jezik izvemo, da gre pitijin jezik naravnost k resnici (*De pyth. orac.* 406f), zato spominja na Apolonovo puščico. Če je črta ravna, ni več potrebe po razlagi, komunikacija postane neposredna in vprašujoči jo lahko neposredno sprejme. Ko Plutarh zavrača obtožbe na račun poenostavitve in profanizacije, hvali zaton ženskega in prevlado moškega elementa v delfskem oraklju, popolno in dokončno nadvlado Apolona nad žensko preroško zmožnostjo. Tej razlagi sledi tudi Colombova,⁶⁷ ki vidi prehod z ženskega na moško tudi v jeziku (*De pyth. orac.* 406e). Nekoč so Delfi pripadali Gaji (Zemlji) in Noči, Apolon pa prinese v prerokovanje sončno svetlobo, ki se kaže v prehodu iz temačnega, enigmatičnega ženskega jezika v jasen, enostaven jezik, ki ukinja dvournost v komunikaciji boga z ljudmi.

Plutarh v spisu *O pitijinih prerokbah* zavrne očitke, da je jezik prerokb postal preveč enostaven, in izpostavi kratkost slavnih delfskih izrekov »Spoznaj samega sebe« in »Ničesar preveč«. Po drugi strani lahko v kratkem, lakoničnem in jasnem jeziku prepoznamo vrlino. Pitija nima »govorečih ust«, ker je Apolon ljubitelj kratkosti in jedrnatosti. Plutarh vrlino kratkosti opiše

65 Vernant, »Parole et signes muets«, 23.

66 Maurizio, »The Voice at the Center of the World«, 53–54.

67 Chirassi Colombo, »Pythia e Sibylla«, 444.

v spisu *O gostobesednosti*: Apolon je Loksijec, ker se izogiba gostobesednosti, ne zato, ker je nenatančen (17.511b). Kratkost pomeni ekonomičnost besede, zgovernost oz. gostobesednost pa pomeni bolezen (7.505a); v odlomku izve-mo, da se moški prime z eno roko za usta, z drugo pa za spolovilo, da bi pre-prečil škodo, ki ga spolovilo ali usta lahko povzročijo. V podobno kategori-jo se uvršča tudi radovednost (*De curios.* 9.519c): Plutarh izenači radovedne-že, gostobesedneže in prešuštnike, ki se vsi obnašajo kot pijanci (*De garrul.* 6.504d–e). Pitijina redkobesednost se ujema z zahtevo po spolni vzdržnosti in treznosti.

Zahtevo po ženski molčečnosti poimenuje Giulia Sissa »monogamija besede«. ⁶⁸ Ta ideal predstavi Sofokles v *Ajantu*, kjer izenači ženski molk z na-kitom; podobno trdita tudi Aristotel v *Politiki* ⁶⁹ in Plutarh v spisu *Nasveti že-ninu in nevesti*. Medtem ko med molkom in redkobesednostjo, ki sta zaželeni lastnosti pri ženskah, lahko vzpostavimo povezavo, nam povzroča večje teža-ve pozitivna opredelitev dvoumnosti. Dvoumnost in nerazumljivost sta ravo tako običajni ženski lastnosti, vendar se prej vpisujeta med pomanjkljivo-sti kot med vrline. V preroškem dialogu pa sta nerazumljivost in dvoumnost nujni, saj ženski preroški glas avtorizirata kot resnico. Po Crahayu ⁷⁰ je dvo-umnost zagotavljala večno resničnost prerokb, nekateri pa so videli v »dvo-umnem tkanju besed« povezavo z ženskimi prisposodobami tkanja in zapeljeva-nja: dvoumni govor je v domišljiji grškega moškega znak ženske. ⁷¹

Kasandrina nerazumljivost pri Ajshilu se razlikuje od pitijine dvoumno-sti. Pitijo je skupnost dojemala kot glas resnice, prihajajoče od Apolona, med-tem ko Kasandra te avtoritete ni imela, saj so jo šteli za norico. Tudi ko govori jasno in brez dvoumnosti, skupnost zavrača njene besede in napoved prihod-njih dogodkov. V Delfih je napačna interpretacija vedno posledica napačnega razumevanja iskalcev nasveta (ne razumejo božjega jezika), pri Kasandri pa je pravilnost napovedi ugotovljiva šele po izvršenem dejstvu, tj. prepozno, saj ne gre za nezmožnost razumevanja, ampak za zavračanje komunikacije.

Tudi Plutarh poudarja, da je dvoumni govor Apolonova zaščita pitije, svečenikov in delfskega preročišča (*De pyth. orac.*, 26. pogl.): zato so bile pre-rokbe nekoč dvoumne in zavite v enigme. Po njegovem je moral Apolon skr-beti za varnost svojih svečenikov, ki so jih ogrožali mogočnejši, zato si prero-čišče ni moglo privoščiti neprijetnih prerokb, ki bi iskalce nasvetov razbesne-le. Enigmatičnost oz. govorjenje v šifrah je rabilo za prikrivanje informacije, saj je rešitev uganke mnogokrat pomenila grožnjo s smrtjo. Sirene in Sfinga nastopajo kot sorodnice Kasandre in pitij: če jih moški poslušajo (slišati = ra-zumeti), umrejo, če pa se njihovemu glasu uprejo, umrejo sirene in Sfinga.

Odpoved dvoumnosti in ugankam v prerokbah pomeni Kasandrin neiz-

68 Sissa, *Le corps virginal*, 78.

69 Arist. *Pol.* 1.1260a 30.

70 Crahay, *La Littérature oraculaire chez Hérodote*, 72, 343–46.

71 Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*.

bežni konec: »Ne bom vas več poučevala / v ugankah.«⁷² Če skušamo iskati paralelo s pitijo pri Plutarhu, ki se ravno tako postopoma odpove dvoumnosti, se lahko vprašamo, ali avtor s tem namiguje na pitijin konec (= smrt preročišč). Kasandra prelomi obredno pravilo, saj ne svetuje razrešitve politične krize (kako se izogniti umoru kralja Agamemnona), ampak neposredno razodene neizbežno resnico: »Smrt Agamemnona boš videl, pravim.«⁷³ Maurizijeva⁷⁴ razlaga, da se Kasandra pri tem odpove tudi običajnemu »ženskemu jeziku«, tj. jeziku, ki ustreza moški fantazmi o ženski dvoumnosti, zaradi česar je žensko enostavno razumeti. Če ženska govori jasno in nedvoumno, je nihče več ne razume oz. njen jezik nima avtoritete resničnega govora. V tem kontekstu lahko razumemo očitke proti pitijinemu jeziku, ki so ga v Plutarhovem času vsi razumeli in je očitno po mnenju takratnih kritikov izgubil vsa znamenja božanske komunikacije.

PLUTARHOVA PITIJA

Raziskovalci pripisujejo Plutarhovim pitijskim dialogom velik pomen za razumevanje delovanja delfskega preročišča in razumevanje funkcije Apolonove svečenice pitije. To splošno sprejeto mnenje nedvomno drži, vendar nam podrobno branje pitijskih dialogov pusti mnoga vprašanja, na katere ne dobimo odgovora. Pričakovali bi, da bodo pitijski dialogi, v prvi vrsti pa spis *O pitijinih prerokbah*, posvečeni pitiji. Vendar je sama pitija postranski predmet razprave, čeprav bi zaradi njene pomembne vloge v Delfih pa tudi v grški zgodovini pričakovali drugačno predstavitev. K pitiji se sogovorniki v treh dialogih nenehno vračajo, a se že v naslednjem ekskurzu od nje oddaljijo. Zuiddam⁷⁵ je opozoril na zanimivo dejstvo, da se diskutanti v nobenem od treh dialogov ne posvetujejo s pitijo o svojih dilemah. Pričakovali bi, da bi vsaj eden od obiskovalcev v dialogih vprašal pitijo za nasvet ter tako pokazal na potek preroške seanse, čeprav bi bil pri tem zamolčal tisto, kar je bilo prepovedano razkriti.

Pitijino »odsotnost« lahko pripišemo izolaciji ali zamaknjenosti ali nujnosti prikrivanja skrivnosti ženskih obredov. Ta ugotovitev nam lahko izhodiščno pomaga, vendar nas ne pripelje dlje od tistega, kar je bilo več ali manj že ugotovljeno. Čeprav v mnogočem sledi svojemu učitelju Platonu, Plutarh pitije ne vpelje niti diskurzivno kot Sokrat Diotimo v Platonovem *Simpoziju*. Pitije preprosto ni. Kjer pričakujemo najmočnejšo Grkinjo, vplivno Apolonovo svečenico, s katero so se Grki posvetovali o najpomembnejših vprašanjih, zazija praznina. Zazdi se nam, da je pitija konstrukt ali – natančneje – odso-

⁷² Aesch. A. 1183–84 (prev. Marko Marinčič).

⁷³ Aesch. A. 1246 (prev. Marko Marinčič).

⁷⁴ Maurizio, »The Voice at the Center of the World«, 51.

⁷⁵ Zuiddam, »When the Gods Ceased to Speak«.

tna ženska, o čemer so po francoskih izkopavanjih v Delfih razpravljali številni vplivni raziskovalci.

Podrobna analiza spisov potrjuje številne novejšje analize, ki predlagajo, naj beremo pitijino vlogo širše in skušamo rekonstruirati manjkajoče podatke s podobnimi svečeniškimi funkcijami žensk v službi drugih boginj in svetišč. Tudi s to metodo trčimo ob velike probleme, ki jih s podrobno analizo pitijskih dialogov ne moremo razrešiti. Prav tako povzročajo številne težave analize, ki manjkajoče podatke nadomeščajo z izpeljavami, za katere nimamo potrditev v antičnem materialu oz. tega materiala ne moremo povezati s pitijino vlogo v Delfih. Vprašanje »pitija« še vedno ostaja odprto in zahteva ponovno podrobno preverjanje virov, in to ne zgolj v zvezi s pitijami in širše s svečenicami, ampak v zvezi z antičnimi ženskami na splošno. To nam bo omogočilo, da zavržemo še mnoge druge zakoreninjene predsodke in se približamo čim bolj kontekstualiziranemu razumevanju vloge vplivne Apoloneve svečenice.

BIBLIOGRAFIJA

- Amandry, Pierre. *La Mantique apollonienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*. Paris: E. de Boccard, 1950.
- Babbitt, F. C., izd. *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*. Vol. 5. Loeb Classical Library 306. Cambridge, MA: Harvard University Press / London: Heinemann, 1999.
- Bourguet, Émile. *Les ruines de Delphes*. Paris: Fontemoing, 1914.
- Breton Connelly, Joan. *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton, NJ / Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Broad, W. J. *The Oracle: Ancient Delphi and the Science Behind Its Lost Secrets*. New York: Penguin, 2007.
- Burkert, Walter. *Greek Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985¹¹.
- . *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Cavalli, M., G. Lozza in D. Del Corno, prev. *Plutarco, Dialoghi delfici*. Milano: Adelphi, 1983.
- Chirassi Colombo, Ileana. »Pythia e Sibylla. I problemi del' *atechnos mantike* in Plutarco.« V: *Plutarco e la religione*, ur. I. Gallo, 429–47. Atti del VI Convegno plutarco, Ravello, 29–31 maggio 1995. Napoli: D'Auria, 1996.
- Corssen, P. »Die ursprüngliche Lage des delphischen Orakels.« *Archäologischer Anzeiger* (1929): 215–21.
- Crahay, Roland. *La Littérature oraculaire chez Hérodote*. Liège / Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Delcourt, Marie. *Les grands sanctuaires de la Grèce*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- . *L'Oracle de Delphes*. Paris: Payot, 1955.
- Detienne, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero, 1967.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Flacelière, Robert. »Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque.«

- Annales de l'École des Hautes Études de Gand* 2 (1938): 67–107.
- , »Plutarque et la Pythie.« *REG* 56 (1943): 72–111.
- , »Le délire de la Pythie est-il une légende?« *REA* 52 (1950): 306–24.
- , *Devins et oracles grecs*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- , izd. *Plutarque: Oeuvres morales, Dialogues pythiques*. Tome VI, Traités 24–26. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Fontenrose, Joseph. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*. Los Angeles: University of California Press, 1978.
- Gould, John. »Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens.« *JHS* 100 (1980): 38–59.
- Iles Johnston, Sarah. »Introduction: Divining Divination.« V: *Mantikê, Studies in Ancient Divination*, ur. S. Iles Johnston in P. T. Struck, 3–28. Leiden / Boston: Brill, 2005.
- Kocijančič, Gorazd, prev. *Platon: Zbrana dela*. 2 zv. Celje: Mohorjeva družba, 2004/2005.
- Latte, Kurt. »The Coming of the Pythia.« *Harvard Theological Review* 33 (1940): 9–19.
- Marinčič, Marko, prev. *Ajshil: Agamemnon, Prinašalke pitnih darov, Evmenide*. Ljubljana: Modrijan, 2008.
- Maurizio, Lisa. »Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi.« *JHS* 115 (1995): 69–86.
- , »Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence.« *Cant* 16, št. 2 (1997): 308–34.
- , »The Voice at the Center of the World: the Pythias' Ambiguity and Authority.« V: *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, ur. A. Lardinois in L. McClure, 38–54. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Padel, Ruth. »Women: Model for Possession by Greek Daemons.« V: *Images of Women in Antiquity*, ur. A. Cameron in A. Kuhrt, 3–19. London / Sydney: Croom Helm, 1984.
- Parke, H. W. *The Greek Oracles*. London: Hutchinson, 1967.
- Parke, H. W. in D. E. W. Wormell. *The Delphic Oracle*. 2 zv. Oxford: Blackwell, 1956.
- Price, Simon. »Delphi and Divination.« V: *Greek Religion and Society*, ur. P. E. Easterling in J. V. Muir, 128–54. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Rohde, Erwin. *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 zvezka v enem. 9. in 10. izd. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925.
- Roux, Georges. *Delphes: son oracle et ses Dieux*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- Sissa, Giulia. *Le corps virginal: La virginité féminine en Grèce ancienne*. Paris: J. Vrin, 1987.
- Soury, G. »Plutarque, prêtre de Delphes: l'inspiration prophétique.« *REG* 55 (1942): 50–69.
- Sunčič, Maja. »Od prerokovanja v krizi do krize prerokovanja.« *Monitor ISH* 11 (2009), št. 1: 197–219.
- , »Plutarh in Delfi.« *Monitor ISH* 11 (2009), št. 2: 213–29.
- , prev. *Plutarh: Prerokbe za vsakdanjo rabo: pitijski dialogi*. Ljubljana: ISH, 2009.
- , ur. *Plutarhove ženske*. Ljubljana: ISH, 2004.
- , ur. *Dialogi o ljubezni*. Ljubljana: ISH, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre. »Parole et signes muets.« V: J.-P. Vernant et al., *Divination et rationalité*, 9–25. Paris: Seuil, 1974.
- Veyne, Paul. *L'Empire gréco-romain*. Paris: Seuil, 2005.
- Zuiddam, Benno. »When the Gods Ceased to Speak.« *Prispevek za New Testament Society of South Africa, Stellenbosch*, 4. 4. 2007. <http://bennozuiddam.com/Paper%20for%20the%20New%20Testamen%20Society%20of%20South%20Africa%202007..pdf> (obiskano 18. 8. 2009).

MYTHOLOGISING THE PYTHIA

Summary

Disappointed with the results of the French excavations at Delphi in the late 19th century, many researchers declared that Apollo and Pythia had never said anything. They expressed doubts about Pythia's exceptional function and denied that her prophetic ability was natural, proclaiming her a fictitious or literary character, invented by philosophers in order to explain prophetic ability. Some went as far as to renounce the ancient sources as uncritical myths, and to label the Pythias as a product of religious manipulation and philosophical mystification. Despite the vast evidence in the primary sources, they mostly failed to understand how Pythia, presumably a completely ignorant local woman, could have uttered versified oracles, full of ambiguity, about the most important questions including politics, reforms, colonisation, war and peace, public health etc.

The paper discusses how Plutarch's Pythian dialogues (*The Oracles at Delphi*, *The Obsolescence of Oracles*, *The E at Delphi*) present a valuable source for the revision of some still generally accepted notions about Delphi and Pythia. The possibilities of a contemporary re-contextualisation of Apollo's priestess are examined in view of some recent approaches, based on anthropology and gender studies. Besides trying to examine the Pythias' enthusiasm, as described by Plutarch, from the native perspective of antiquity as well as of gender studies, the paper argues for a re-examination of some widely accepted yet highly questionable notions concerning virginity, the sexualisation of the prophetic seance, and the renowned ambiguity of oracles as a sign of prophetic language rather than institutional duplicity.

Marjeta Šašel Kos

Zanimivosti iz Grčije v Strabonovem času

VPLIV HOMERJA NA STRABONOV OPIS GRČIJE

Strabon iz pontske Amaseje je Grčiji posvetil osmo in deveto knjigo svoje *Geografije*, v katerih je deželo zelo izčrpno opisal. Večji del njegovega besedila se sicer bere kot 'Grčija nekoč', vendar pa navaja tudi nekaj zanimivih podatkov, ki osvetljujejo življenje v Grčiji pod rimsko oblastjo (*slika 1*), ne glede na številna mesta, v katerih zgolj omenja, da so bili določeni kraji v starih časih gosto poseljeni, medtem ko je zdaj tam pustinja. Nedvomno je Grčija v času helenizma, še zlasti pa tudi od Polibijevega časa do Strabonove dobe, zelo opustela. Lakonija je bila npr. včasih zelo gosto poseljena, zdaj pa je v njej, kot piše Strabon, poleg Sparte le še kakih trideset mest. Nekoč so jo imenovali deželo stotih mest in zato so tudi, kot pravijo, ob vsakoletnem velikem prazniku žrtvovali sto glav govedi (8.4.11 C 362).

Praznik *Hecatombaia*, ki je bil prvotno posvečen Apolonu Hekatombaju ('Hekatombaion' se je imenoval tudi mesec v grškem koledarju), je znan še v nekaterih drugih grških mestih; pogosto pa Apolonu Hekatombaju niso žrtvovali niti sto živali in niti ne nujno goveda, na Mikonosu npr. le bika in deset jagenjčkov.¹

Izhodišče za geografski opis Grčije sta Strabonu predvsem obe Homerjevi pesnitvi, *Iliada* in *Odiseja*. Homerja, ki ga ima za neizpodbitno avtoriteto in to posebej poudari, pogosto imenuje preprosto 'Pesnik'.² »Primerjam zdajšnje značilnosti dežele s tistimi, ki jih je opisal Homer. Primerjavi se nikakor ne moremo izogniti zaradi slave, ki jo pesnik uživa, in zaradi tega, ker

1 Baladié, *Strabon: Géographie*, Livre VIII, 130, op. 3, s citatom napisa: *Sylloge*³, 1024, 30.

2 Biraschi, »Strabo and Homer«.



Slika 1: Mesta v rimskodobni Grčiji, kjer so bili najdeni latinski napisi. Iz: ILGR, 139.

ga tako dobro poznamo iz svojega otroštva. Verjamemo namreč, da toliko časa nismo uspešno obravnavali nobene teme, s katero se ukvarjamo, dokler ne ostane nič, kar bi bilo v nasprotju s tem, kar pravi pesnik o isti stvari; tako zelo zaupamo njegovim besedam» (8.3.3 C 337).

Strabon je za svojo *Geografijo* uporabil veliko virov, od katerih marsikaterega tudi poimensko omeni, čeprav antični zgodovinarji in geografi svojih virov pogosto ne navajajo. Do virov zavzema kritično stališče; z nekaterimi zgodnejšimi pisci, posebej npr. s Hekatajem ali Eratostenom, rad polemizira ter meni, da »starejši zgodovinarji omenjajo mnogo stvari, ki niso resnične; izmišljotine jim niso bile tuje, saj so v svojo pripoved vpletali mitološke zgodbe. Zato so se tudi pripovedi o istih zadevah pri različnih zgodovinarjih razlikovale« (8.3.9 C 341).³

Neizogibno prepletenost s preteklostjo še nekajkrat poudari: »Morda se ne bi tako podrobno ustavljal pri antičnih zadevah, ampak bi natančno popisoval le današnje razmere, če ne bi bile tako tesno povezane z legendami, ki smo se jih učili v otroštvu. In ker so različni pisци zapisali različne verzije, moram ravnati kot razsodnik« (8.3.23 C 349). Kljub temu pa ne gre pozabiti, da je Strabon, ki je sicer hodil v grške šole, preživel velik del svojega življenja v Rimu, kjer se je gibal v krogu vplivnih Rimljanov. Rimski način razmišljanja mu nikakor ni bil tuj; nasprotno, cenil je rimsko kulturo in se zavedal prednosti, ki jih je omogočalo življenje v urejenih razmerah rimskega imperija pod Avgustom in Tiberijem.⁴

³ Baladié, *Strabon: Géographie*, Livre VII, 13 ss.; Engels, *Augusteische Oikumenengeographie*, 115 ss.

⁴ Vigourt, »Strabon et la romanité«.

PELOPONEZ

V osmi knjigi Strabon opisuje Peloponez, ki je bil še posebej pomemben v homerskem času, zato je v njegovi pripovedi zelo veliko navedb iz Homerja. Podatki iz Strabonove sodobnosti predstavljajo le majhen odstotek vsebine, so pa pogosto tudi zgodovinsko zanimivi. Za svetišče v Olimpiji pravi, da še vedno uživa veliko slavo, čeprav Zevsovo preročišče nič več ne daje odgovorov. Slavno je namreč zaradi olimpijskih iger, ki so največje na svetu (8.3.30 C 353).

Čeprav so bila mnenja Rimljanov o grških igrah in športnikih različna in deloma tudi odklonilna (razcvet so igre sicer doživele pod Neronom in Hadrijanom), pa olimpijske igre do prevlade krščanstva niso zamrle, nasprotno, med vsemi grškimi svetimi igrami (med drugimi so bile posebej znane pitijske v Delfih in istmijske na Korintskem) so ohranile prestiž do konca antike.⁵ Med Grki je od nekdaj prevladovalo mnenje, da telesni napor spodbujajo tudi duhovne vrline.⁶ Zato je povsem razumljivo, da je bil tudi pod Rimom *gymnasion* prej ko slej v središču življenja Elejcev, tako vežbališče v mestu Elidi kot vežbališča in telovadnice v svetišču v Olimpiji.⁷ Zanimivo je, da so na praznik Here v Olimpiji v kratkem teku lahko tekmovali tudi deklince.⁸

Tudi v Grčiji naseljeni Rimljani so svoje sinove radi vpisovali v gimnazije, če so le imeli dovolj denarja. Rimljani so se torej v marsičem helenizirali, medtem ko je 'romanizacija' v Elidi (kot tudi drugod po Grčiji razen v rimskih kolonijah) napredovala razmeroma počasi. Tako je doslej znan le en Elejec, ki je dosegel viteški stan, Lucij Vetulen Letus (*L. Vettulenus Laetus*), ki je bil zelo verjetno potomec v Elidi živečih Italikov; večina prominentnih meščanov pa je bila Grkov.⁹

Ko Strabona popisovanje Mesenije pripelje do enega od rtov, na katerem leži Metona, najprej pripomni, da se je v Homerjevem času imenovala Pedasos, nato pa omeni, da je v času bitke pri Akciju (v kateri je 31 pr. Kr. Oktavijan, poznejši cesar Avgust, premagal Kleopatro in Marka Antonija) Agripa (*M. Vipsanius Agrippa*) mesto z morja napadel in ga zavzel ter dal ubiti kralja Mavruzijcev (Mavretanije) Bogosa (*Bogudes*), ki se je boril na Antonijeji strani (8.4.3 C 359).¹⁰

Ko Strabon opiše Meseno in Korint kot dve ključni mesti na Peloponezu, z visokima akropolama Itoma in Akrokorint, omeni zanimivo anekdoto iz časa ilirskih in makedonskih vojn. Demetrij Hvarski, nekdanji vazal ilirske kraljice Tevte, pozneje pa rimski zaupnik in nazadnje izdajalec,¹¹ je baje sveto-

5 Finley in Pleket, *Olympic Games*; Swaddling, *Ancient Olympic Games*.

6 Op. 5 in predvsem Grošelj, »Antični pogled na olimpijske igre«.

7 Zoumbaki, *Elis und Olympia*, 183 ss.

8 Finley in Pleket, *Olympic Games*, 45.

9 Zoumbaki, *Elis und Olympia*, 185 ss.

10 Will, »Bogudes«; Biffi, »Marco Antonio nella Geografia di Strabone«, 119–20.

11 Šašel Kos, *Appian and Illyricum*, 259 ss.

val makedonskemu kralju Filipu V., da mora nujno zavzeti obe mesti, če želi osvojiti Peloponez. »Kajti če držiš oba rogova, si boš podvrigel tudi kravo« – s kravo je mislil na Peloponez, z rogovi pa na obe akropoli. To anekdoto je Strabon prevzel od Polibija (7.12), ohranjena pa je tudi pri Plutarhu, v Aratovem življenjepisu (50.6). Strabon še doda, da so Korint uničili in ponovno zgradili Rimljani (8.4.8 C 361), o čemer napiše nekaj več čez nekaj poglavij, ko pride s svojim opisom do Korinta.

Ko Strabon omenja Sparto, pravi, da je bilo včasih njeno predmestje zamočvirjeno in se zato še vedno imenuje 'Limnai' ('Barje'), čeprav se je medtem povsem izsušilo. V njegovem času je Lakedajmoncem vladal Gaj Julij Evrikles (C. *Iulius Eurycles*), ki si je prilastil otok Kitero kot svojo privatno posest (8.5.1 C 363). Strabon tudi navaja, da so sistem helotov kot sužnjev odpravili šele Rimljani. Prav heloti in periojki so prvi stopili na stran Rimljanov, pri čemer je Evrikles prišel v spor z Rimom, ker naj bi izrabil prijateljstvo z Avgustom (8.5.5 C 366).

GAJ JULIJ EVRIKLES

Evrikles je bil sin Laharesa, ki je v sporu med Cezarjem in Pompejem stopil na Cezarjevo stran. Njegov oče je moral biti pomembna in vplivna oseba, sicer mu Atenci ne bi postavili kipa na Akropoli. Imel je zveze s slavno rimsko rodbino Klavdijev, saj je Sparta po peruzinski vojni leta 41 pr. Kr. nudila zatočišče Liviji in malemu Tiberiju.¹² Mark Antonij je dal Laharesa pozneje ubiti zaradi gusarstva;¹³ mož je imel verjetno manjšo mornarico v pristanišču v Giteju in na Kiteri ter je oviral ladje iz Egipta, ki so Antoniju prinašale pomoč in plule proti Akciji, kjer se je obetala odločilna bitka med njim in Oktavijanom.

Evrikles se je deloma zaradi maščevanja očetovega umora, deloma pa iz želje po bogatem plenu leta 31 v bitki med Oktavijanom in Antonijem pri Akciji boril na strani Oktavijana; za to je bil poplačan z rimskim državljanstvom, Oktavijan pa mu je poleg tega dovolil, da je v Sparti prevzel lokalno oblast. Mesto je pod Avgustom, ki mu je poveril nadzor nad organizacijo pomembnih iger, 'Actia', ki so jih prirejali vsakih pet let, dejansko vzcvetelo. Vendar je Evrikles v mestu vladal kot tiran in širil svojo oblast na druga mesta v Lakoniji, ki so se že v 2. stoletju pr. Kr. otresla spartanske nadvlade in se pod Avgustom združila v 'Ligo svobodnih lakonskih mest' (*Eleutherolákones*). Avgust je leta 21 dal Sparti mesti Kardamila (*Cardamyle*) in Turija (*Thuria*) ter otok Kitera (*Cythera*), vendar si je slednjo Evrikles, kot pripomni Strabon, prilastil kot svojo privatno posest.

¹² Dio 54.7.2; prim. Suet. *Tib.* 6.2.

¹³ Plut. *Ant.* 67.1–4.

Zgodba o tem, kako je Evrikles pri Avgustu padel v nemilost, je ohranjena pri Flaviju Jožefu.¹⁴ Ok. 7 pr. Kr. je obiskal Heroda in zadnjega kralja Kapadokije, Arhelaja, ki je bil s Herodom v sorodu, Herod pa je imel tesne stike tudi s Sparto, kjer je bil na eni svojih poti v Rim Evriklov gost. Progrško usmerjeni Herod je bil Sparti naklonjen, zlasti ker naj bi obstajale mitične vezi med Judi in Spartanci.¹⁵ Zaradi pohlepa po denarju, kot se je izrazil Jožef, je Evrikles na Herodovem dvoru spletkaril proti sinovoma, ki ju je Herod imel s princeso Mariamno. Spletke so bile v prid Antipatru, Herodovega sinu iz prvega zakona z Doris. Oče je mlajša dva že pred petimi leti sumil veleizdaje in ju pripeljal k Avgustu v Akvilejo, kjer so se cesarju na ljubo sporazumeli,¹⁶ po povratku pa ju je dal zapreti in po razsodbi umoriti. Še pred tem je Evrikles od Arhelaja, ki je bil tast enega od nesrečnih sinov, prejel veliko vsoto denarja, ker mu je spartanski dinast lažno zatrdil, da so se po njegovem posredovanju odnosi med Herodom in sinovi uredili.

Ko se je Evrikles vrnil v Grčijo, so v Sparti in Lakoniji izbruhnili nemiri, med katerimi je bil dvakrat obtožen pri Avgustu in pregnan, verjetno še pred letom 2 pr. Kr., kmalu potem pa je umrl. Verjetno si je želel prilastiti oblast nad Ligo svobodnih lakonskih mest, eden njegovih tožnikov pa je bil vplivni potomec slavne spartanske družine Brazidov.¹⁷ Evrikles, ki ni imel slavnih prednikov v Sparti in očitno ni bil drugega kot brezvesten pustolovec, si je uzurpiral slavno poreklo s Krete in ga propagiral s tem, da je dal enemu od sinov ime Radamantis po kretskem polbogu. Njegov sin Lakon (*Laco*) je vladal mnogo bolj diskretno in je rehabilitiral dvomljivi očetov sloves.¹⁸ Potomec družine iz Hadrijanovega časa, *Eurycles Herculanus*, pa je postal eden prvih rimskih senatorjev iz Grčije; med predniki je ponosno navajal Dioskura in Herakla. Družina je močno pripomogla k blagostanju lakonskih mest in Korinta in se udeleževala v cesarskem kultu.

OD TAJGETA DO KORINTA

V zvezi z Lakonijo Strabon še omeni, da je dežela zelo potresna ter da je pri nekaterih piscih prebral, da so se celo odlomili posamezni vrhovi Tajgeta. Tam so tudi kamnolomi dragocenega marmorja, kot npr. stari kamnolomi tajnarskega marmorja, nedavno pa je nekaj ljudi odprlo ogromne kamnolome na Tajgetu, pri čemer so jih podprli Rimljani s svojo potratnostjo (8.5.7 C 367); tajgetske kamnolome omenja celo Marcial (6.42.11). Medtem ko je bil tajnarski marmor rdeč in črn,¹⁹ je bil tajgetski kamen zeleni porfir, ki ga opisuje

14 *BJ* 1.531; 536–37.

15 *BJ* 1.425; 427; 513 ss.; *Ant. Jud.* 300–10.

16 Šašel, »Kralj Herod v Ogleju«.

17 *Plut. Reg. et Imp. Apopthegm.* 207 F.

18 Bowersock, »Eurycles of Sparta«; Cartledge in Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta*, pogl. 7.

19 Plinij omenja črnega, *NH* 36.135, 158.

Pavzaniias (3.21.4).²⁰

Ko se Strabon v svoji pripovedi ustavi pri Mikenah, omeni, da je mesto po Agamemnonovi smrti zelo propadlo, posebej zaradi razcveta in nadvlade Argosa, Argejci pa naj bi ga pozneje celo do tal porušili. V Strabonovem času baje ni bilo niti sledu o kakšnem mestu Mikene (8.6.10 C 372; prim. 6.11 C 373). To je v nasprotju z opisom pri Pavzaniju, ki dve stoletji pozneje omenja kiklopske zidove, levja vrata, Perzejev vodnjak (Perzej je bil eden od mitičnih ustanoviteljev Miken), podzemno bivališče Atreja in njegovih otrok, polno zakladov, Atrejevo grobnico in še marsikaj drugega (2.15.4; 16.5 ss.).

Za Epidaver pa je Strabon nasprotno zapisal, da je še vedno pomembno mesto, in sicer predvsem zaradi Asklepijevega svetišča, kjer naj bi pozdravili vse bolezni. V njem je vedno polno bolnikov, pa tudi vse polno tablic, na katerih je zapisana terapija, tako kot na Kosu in v Triki (8.6.15 C 374). Med mesti na Peloponezu je posebej poudaril nekdanjo in zdajšnjo slavo Argosa in Sparte ter dodal, da ju zato ne bo podrobno opisal, saj so to že storili pisci pred njim. V najstarejših časih je bil bolj slaven Argos, pozneje pa Lakedajmonci, ki imajo še vedno avtonomijo, razen v času, »ko so storili manjšo napako«.²¹

KORINT

Strabon označi Korint kot mesto, ki mu je bogastvo prinesla trgovina, kajti leži na Istmu in obvladuje dve pristanišči, eno, iz katerega peljejo ladje naravnost v Azijo, in drugo, ki ga povezuje z Italijo. Čez sicilsko ožino je bilo vedno težko pluti, zaradi nasprotnih vetrov še posebej mimo Malej (*Maleai*). Od tod pregovor: »Ko pluješ mimo Malej, pozabi na dom in družino!«; nevarnost tega rta omenjajo mnogi antični avtorji od Homerja dalje (*Od.* 3.287; 9.79–80).

Za trgovce iz Azije in Italije je bilo zelo ugodno, da so se lahko izognili plovbi mimo Malej in iztovorili blago na Istmu. Korinčani v Strabonovem času pa so imeli v svojih rokah tudi organizacijo istmijskih iger, ki so prav tako privabliale množice ljudi (8.6.20 C 377–78). Strabon omenja, da je tudi sam obiskal Korint (6.21 C 379), in pravi, da je od omenjenih dveh korintskih pristanišč eno *Lehaion*, ki leži v zalivu, iz katerega se pluje proti Italiji, medtem ko je pristanišče na azijski strani *Kenhreai* (6.22 C 380).

Omeni tudi oholo obnašanje Korinčanov do Rimljanov; ko so bili pod oblastjo makedonskega kralja Filipa, so si nekateri prebivalci celo dovolili, da so po rimskih odposlancih,²² ki so šli mimo njihovih hiš, zlivali vsebino nočnih posod. Lucij Mumij je mesto potem požgal²³ in večina korintskega teritorija je

20 Gnoli, *Marmora romana*, 115–18; 160 ss.

21 Ta pripomba se nanaša na njihovo ravnanje z rimskimi pretorji po rimski zmagi nad Makedonci. To Strabon pojasnjuje s tem, da so tedaj imeli slabo vladavino tiranov, prim. 8.5.5 C 366.

22 Vodil jih je Lucij Avrelj Orest leta 147 pr. Kr., prim. Polibij 38.9 ss. in Broughton, *Magistrates of the Roman Republic*, 464.

23 To se je zgodilo leta 146 pr. Kr. Za zgodovino in arheologijo tedanjega Korinta prim. Wiseman,

pripadla Sikionu. Strabon doda k temu še Polibijevo doživljanje teh dogodkov. Polibij, katerega zgodovino je Strabon visoko cenil, je bil tedaj v Korintu; z veliko žalostjo ga je navdal posebej odnos rimskih vojakov do dragocenih umetniških del in zaobljubnih darov, ki so krasili svetišča. Na lastne oči je videl, kako so zmetali po tleh dragocene slike in kako so na njih kockali. Med slikami je posebej omenil Aristejdovega *Dioniza*, o katerem je krožil celo pregovor: »Ničesar ni, kar bi se moglo primerjati z *Dionizom*.« Omenil je tudi sliko Herakla, kako trpi muke v Dejanejrini obleki. Strabon pripomni, da te slike sicer ni videl, pač pa si je ogledal sliko Dioniza na steni Cererinega svetišča v Rimu, ki je po pravici veljala za čudovito umetniško delo. Žal je svetišče nedavno zgorelo in slika z njim. »Skoraj lahko rečem,« ob tem še zapiše Strabon, »da večina najlepših bogovom posvečenih umetnin izvira iz Korinta« (8.6.23 C 381).

ODNOS LUCIJA MUMIJA DO ARISTEJDOVIH SLIK IN DRUGIH UMETNIN

O slikarju Aristejdu, ki je bil iz Teb in sodobnik Apela (ustvarjala sta v drugi polovici 4. stoletja pr. Kr.), je podrobno pisal Plinij.²⁴ Sicer je izrazil mnenje, da je slikar uporabljal nekoliko pregrobe barve, vendar je znal vrhunsko upodobiti dušo in čustva; kdor gleda sliko *Prošnjika*, dobi občutek, da ga lahko skoraj sliši. Podobno znamenite so bile slike *Bolnik*, portret Epikurove učenke in ljubice Leontion in *Mesto, ki so ga zavzeli sovražniki*. Na tej sliki je bila upodobljena na smrt ranjena mati, ki se je bala, da bo dojenček sesal kri na njenih prsih namesto mleka; Aleksandra Velikega je tako prevzela, da jo je dal prenesti v Pelo.

Aristejdove slike so se prodajale po vrtoglavih cenah; eno je npr. pergamonski kralj Atal kupil za 100 talentov. Prav za omenjenega *Dioniza*, na katerem so vojaki kockali, kot omenja tudi Plinij, je bil Atal, ko so prodajali del zaseženih umetnin, pripravljen odšteti 600.000 denarijev. Ko je Lucij Mumij to slišal, je menil, da mora gotovo vsebovati nekaj, česar on ne razume, zato je sliko vzel, jo dal odpeljati v Rim in postavil v Cererino svetišče, kjer je potem leta 31 pr. Kr. zgorela. Po Plinijevem mnenju je bila to prva tuja slika, ki so jo posvetili v Rimu,²⁵ pred Mumijem pa je grška umetniška dela prvi pripeljal v Rim Kvinkij Flaminin po bitki pri Kinoskefalah leta 197 pr. Kr.²⁶

Mumiju so Grki v raznih mestih in svetiščih izkazovali časti; s konjeniškim kipom so ga npr. počastili Elejci v Olimpiji, sam pa je dal posvetiti več grških kipov od drugod v raznih grških, predvsem peloponeških svetiščih, v Epidavru (Apolonu, Asklepiju in Higieji) in v Olimpiji (olimpijskemu Zevsu),

»Corinth and Rome«, 491 ss.

²⁴ NH 35,98–110. Rossbach, »Aristeides«; prim. *Art Encyclopedia*, s. v. »Aristeides«.

²⁵ Plinij, NH 35,24.

²⁶ Philipp, v: Philipp in Koenigs, »Zu den Basen des L. Mummius in Olympia«, 203–4.

med drugim pa tudi v Tebah in Tespijah. Bil je eden prvih, ki je dal že posvečene kipe ponovno postaviti bogovom v drugih svetiščih.²⁷

Strabon še omenja, da umetniških del ni dobil le Rim, temveč tudi druga mesta v Italiji, ki jim jih je Mumij velikodušno poklonil. Znano je bilo namreč, da ni imel pravega smisla za umetnost, zato jih je dal vsakemu, ki ga je zanje prosil. Ko je Lukul zgradil svetišče Dobri usodi,²⁸ je prosil Mumija, če ga lahko pred posvetitvijo okraši s kipi iz Korinta; potem naj bi mu jih vrnil. Vendar tega kljub obljubi ni storil, temveč jih je posvetil boginji ter nato rekel Mumiju, naj si jih vzame nazaj, če hoče. Mumij je prevaro vzel z lahke strani, saj mu navsezadnje ni bilo nič do njih, s tem pa si je pridobil ugled, medtem ko se je Lukul s svojim podlim ravnanjem osmešil.

Korint je dolgo ostal razrušen, obnovil ga je šele Cezar in v njem naselil predvsem osvobodjence. Ko so odstranjevali ruševine, da bi si zgradili domove, in pri tem razkopavali grobove, so našli celo vrsto keramičnih izdelkov (*sliki 2 in 3*) in tudi bronasto posodje. Lepi grobni pridatki so jih navdali z občudovanjem, zato so izropali vse grobove ter te predmete, ki so se na tržišču imenovali »grobne korintske starine«, nato v Rimu prodajali po visoki ceni. Kmalu pa je zanimanje zanje upadlo, deloma zato, ker jih je zmanjkalo, deloma pa zato, ker jih veliko niti ni bilo lepo izdelanih. Čeprav mesto v okolici ni imelo veliko rodovitne zemlje, je bilo vedno bogato zaradi obrtnikov in trgovcev (8.6.23 C 381–82).

V Korintu je bil vse rimsko obdobje, posebej zgodnje, velik odstotek prebivalstva rimski oz. romaniziran. V mestu se je izoblikovala kolonialna elita, predvsem iz potomcev osvobodjencev poznorepublikanskih družin in bogatih trgovcev; zanimivo je, da se je v Korint naselilo le manjše število veteranov.²⁹ Mesto je bilo na Peloponezu nekaj posebnega, po svoji 'rimskosti' se je lahko primerjalo le še z drugimi rimskimi kolonijami, predvsem s Patrami, čeprav je imela vsaka svojo specifično zgodovino. Rimska imena so deloma nedvomno pokazatelj 'romanizacije' in pomagajo rekonstruirati kulturno in družbeno zgodovino nekega grškega mesta, saj se kažejo pomembne razlike med mesti z različnim upravnim statusom, npr. rimskima kolonijama v Korintu in Patrah, kjer so, posebej na začetku rimske vladavine, rimska imena prevladovala, ali t. i. 'svobodnima' mestoma Sparto in Meseno ter drugimi provincialnimi grškimi mesti in mesteci.³⁰

Proces 'romanizacije' je bil zelo kompleksen; v grškem okolju so se italški in rimski priseljenci ter njihovi potomci bolj ali manj naglo asimilirali, v rimskih kolonijah pa je rimsko prebivalstvo privzemalo grške navade in kul-

27 Philipp in Koenigs, »Zu den Basen des L. Mummius in Olympia«; Schörner, *Votive im römischen Griechenland*, 84–85, kjer so citirane tudi kataloške številke ohranjenih baz.

28 L. Licinius Lucullus, ded znanega Lukula, ki se je bojeval proti Mitradatu, je po vojni v Hispaniji posvetil svetišče *Felicitas*, prim. Radt, *Strabons Geographika*. Buch VIII, 491.

29 Spawforth, »Roman Corinth«.

30 Rizakis in Zoumbaki, *Roman Peloponnese I*, in Rizakis, Zoumbaki in Lepenioti, *Roman Peloponnese II*.



Sliki 2 in 3: Atiški črnofiguralni vrček za vino iz groba v Nezakciju, 6. stol. pr. Kr.
Iz: Mihovilić, Nezakcij, 102, sl. 96. Podobni so bili najdeni tudi v Korintu.

turo. Zanimivo je, da so grški bogataši iz peloponeških mest radi prevzemali upravne funkcije v Korintu, organizirali drage igre in na razne načine vlagali svoj denar v polepšanje mesta, v veliki meri zato, da bi jim bila to odskočna deska za sprejem v viteški red in za višje funkcije v službi rimske države.³¹ Rimljani pa se načeloma niso vtikali v grške zadeve; nasprotno, Grkom so prepustili helenizacijo vzhoda in deloma se je heleniziralo tudi nekaj elite v samem Rimu, kar je kulminiralo pod Hadrijanom. Že zgodaj so se helenizirale tudi rimske skupnosti v Grčiji,³² vendar sta obe kulturi do konca antike ostali v svojem bistvu različni, kar se je predvsem kazalo v literarni produkciji in vzgojnem ter izobraževalnem sistemu.³³

PATRE IN DIMA V AHAJI TER ARKADIJA

Strabon posebej omenja mesto Patre, za katero pravi, da so Rimljani nedavno, po zmagi pri Akciju, v njem naselili velik del odpuščenih vojakov. V njegovem času je bilo izjemno gosto naseljeno, kar ni nenavadno, saj je imelo status rimske kolonije; k blagostanju mesta je zelo prispevalo tudi dobro pristanišče. Mesto Dima (*Dyme*), ki je naslednje po vrsti, pa je bilo brez pristanišča in je stalo na najbolj oddaljenem kraju v smeri proti zahodu; od tod naj bi izviralo tudi njegovo ime, namreč iz grške besede *dýein* »zaiti« oz. *dýsme* »zahod«, medtem ko se je prej imenovalo 'Stratos' (8.75 C 387).³⁴

Toponimov z imenom *Dyme* je v grškem svetu več, npr. kraj ob Egnatijski cesti; ime so že v antiki izvajali tudi iz ženskega imena ali iz moškega imena 'Dimant' (*Dymas*). Tako se je imenoval voditelj Dorcev, ki je vodil Heraklide, potomce Herakla, na Peloponez, medtem ko se je eden od dorskih rodov imenoval 'Dymanes'.³⁵ Med heroji, ki so imeli kult v Dimi, so poleg olimpijskega zmagovalca Ojbota častili predvsem Sostrata/Polistrata;³⁶ morda je bil toponim 'Stratos' povezan prav z njim.

Strabon dodaja, da je malo pred njegovim časom Pompej v mestu ustanovil rimsko kolonijo in v njem naselil različne ljudi, predvsem gusarje. Naselil jih je po raznih mestih imperija, največ v mestu Soli v Kilikiji in v Dimi (8.75 C 387–88).

31 Zoumbaki, »Colonists of the Roman East«.

32 Hatzfeld, *Les trafiquants italiens*, 362–65.

33 Woolf, »Becoming Roman, staying Greek«.

34 Strabon Dimo omenja že prej (8.3.9 C 341), ko pravi, da leži na meji z Elido.

35 Triantafyllou, »Peri ten onomatologian tes Dymes«.

36 Rizakis, »To latreutikon pantheon tes arkhaias Dymes«.

Pompej je dejansko v letih 66–65 pr. Kr. po izjemno uspešni vojni proti piratom v Sredozemskem morju v Dimo naselil tiste izmed premaganih gusarjev, ki so bili pripravljeni začeti novo življenje na drugih ekonomskih temeljih, namreč kot stalno naseljeno prebivalstvo manjšega mesta, ki se je preživljalo s poljedelstvom, živinorejo, (ribo)lovom in obrtjo. S tem Pompej ni le izkazal svoje velikodušnosti do poraženih (*clementia*), malo pozneje tako značilnega Cezarjevega koncepta in propagandnega sredstva, temveč je s takšno politiko dejansko dokazal, da je rimska država pripravljena razumeti socialne probleme prebivalstva svojih provinc in jih je zmožna reševati tudi brez nasilja.³⁷

Manj kot petnajst let zatem, leta 44, pa je zelo verjetno Cezar naselil v Dimo veterane iz svojih številnih legij. Pod julijsko-klavdijsko dinastijo je mesto pripadalo ozemlju bližnje kolonije *Patrae*, kjer so že bili naseljeni Antonijeve veterani.³⁸ V Patrah so bili v zgodnjem ali srednjem avgustejskem času naseljeni veterani 12. Fulminate in 10. Konjeniške legije (*Equestris*), ki se je tako imenovala po zanimivi epizodi, ki jo Cezar omenja v *Galski vojni*.³⁹ Kralj germanskih Svebov Ariovist je namreč vdrl v Galijo, od koder ga celo združena galska vojska ni mogla pregnati; šele Cezarju je uspelo, da ga je premagal. Ko se je z njim dogovarjal za sestanek in za pogoje srečanja, je pristal na Ariovistovo zahtevo, naj vsak pripelje le manjše spremstvo na konjih. Ker Cezar ni zaupal galski konjenici, jim je vzel konje, nanje pa je posadil legionarje svoje 10. legije, ki so mu bili brezpogojno zvesti.

V naslednjem poglavju se Strabon posveti Arkadiji, ki je v njegovem času močno opustela. Megalopola (*Megalopolis*) je imela nekoč veliko prebivalstva, zdaj pa po Strabonovih besedah zanjo velja to, kar pravi pisec komedij: »Veliko mesto je velika puščava.« So pa vsepovsod pašniki za govedo in konje; arkadijska rasa konj je še posebej slavna, podobno kot konji iz Argolide in Epidavra (8.8.1 C 388). Mantineja pa nič več ne obstaja, doda Strabon, enako kot cela vrsta drugih mest v Arkadiji, le Tegeja razmeroma dobro živi še naprej (8.8.2 C 388). Da Mantineja ne bi več obstajala, je v nasprotju z evidenco z napisov;⁴⁰ nasprotno, v mestu je živela skupnost rimskih državljanov, ki so se naseljevali zgolj v mesta, kjer so si obetali dobiček.

ATIKA

V osmi knjigi je Strabon končal opis Peloponeza, deveto pa je začel z Atiko ter potem opisoval dežele, ki ležijo severno od nje. Za zelo veliko krajev omenja, kot že za Peloponez, da je v njegovem času od njihove nekdanje slave ostalo

37 Tröster, »Roman hegemony and non-state violence«.

38 Glej Keppie, *Legions and Veterans*, 81, za Pompeja; 86 za Cezarja in za podreditev mesta Patram; 85 za Antonijeve veterane v Patrah. O zgodovini mesta: Lakakis in Rizakis, »Dymé cité achéenne«.

39 BG 1.42, prim. Keppie, *Legions and Veterans*, 84–85.

40 Glej spodaj v zadnjem razdelku.

bore malo. Za Megaro pravi, da je nekoč imela celo filozofsko šolo, zdaj pa životari, pa še okoliška zemlja je nerodovitna (9.1.8 C 393). Ko govori o otokih v bližini Atike, pripomni, da je staro mesto na Salamini zdaj zapuščeno (9.1.9 C 393); ta Strabonova informacija naj bi bila sicer po mnenju modernih interpretov napačna.⁴¹

Številne vojne so tudi Pirej spremenile v majhno pristanišče okoli svetišča Zeusa Rešitelja (*Zeus Soter*); obzidje, ki je vodilo do Aten, in zidovi trdnjave Munihije so porušeni. V svetišču pa so še vedno na ogled slike in kipi slavnih umetnikov.⁴² Obzidje so najprej uničili Lakedajmonci, potem pa Rimljani pod Sulo, ki je Pirej in Atene oblegal in zavzel (9.1.15 C 395–96). Nato Strabon začne opisovati znamenitosti Aten, omeni Partenon in Fejdija ter slavni Atenin kip in ugotovi, da bi ga tako podrobno opisovanje Aten preveč oddaljilo od zastavljenega cilja, namreč predstaviti geografijo Grčije. Zato sklene svoje razmišljanje z mislijo zgodovinarja Hegezija iz Magnezije (3. stol. pr. Kr.), da je »Atika skupno domovanje bogov, ki so se polastili njenega prebivalstva, in herojev prednikov« (9.1.16 C 396).

Opis močno skrajša in konča s tem, da so Rimljani mestu, ki je od nekdaj imelo demokracijo, pustili avtonomijo, čeprav ga je bil Sula v času vojne proti Mitradata prisiljen oblegati in zavzeti. Mitradat je namreč v Atenah nastavljal tirana, ki je mesto izkoriščal; Rimljani so ga odstavili, vendar pa mesta niso kaznovali (9.1.20 C 398). Konec leta 88 pr. Kr. je Mitradatova vojska vpadla v Makedonijo in prodirala proti osrednji Grčiji in Atenam, kjer so nekateri politiki podpirali osvajalne načrte pontskega kralja; eden med njimi je bil tudi pri Strabonu omenjeni Aristion, ki ga je Sula kaznoval.⁴³

Blizu Aten so kamnolomi odličnega marmorja, nadaljuje Strabon, pentelskega in s Himeta.⁴⁴ Na Himetu so pridobivali tudi srebro; zdaj rude sicer ni več, vendar srebro še vedno pridobivajo s tem, da talijo ostanke, ki jih v starih časih zaradi pomanjkanja tehnologije in dobrih peči niso znali do konca izkoristiti. S Himeta je znan tudi med in čeprav slovi atiški med kot najboljši na svetu, je med s Himeta najboljši atiški med sploh; imenuje se »*acapniston*, nedimljeni«,⁴⁵ ker so ga iz čebelnjakov pridobivali brez uporabe dima (9.1.23 C 399–400).

41 Radt, *Strabons Geographika*. Buch IX, 8.

42 Pavzanas omenja bronast kip Zeusa z žezlom in Niko, bronast kip Atene s kopjem in Arkezilajevo sliko enega atenskih strategov (1.1.3).

43 Accame, *Dominio romano in Grecia*, 168–70.

44 Pentelski je bil bel in drobnozrnat, uporabljali so ga za izgradnjo Aten pod Periklom, himetski pa je bil sivkast in sivkastomoder, prim. Baladié, *Strabon: Géographie*, Livre IX, 198.

45 Takšen med, ki naj bi imel večjo zdravilno vrednost, je poznal tudi Plinij, *NH* 23.82.

BOJOTIJA

Ob popisu Bojotije Strabon omeni, da so Tebe od časa makedonske nadvlade dalje nevzdržno propadale, tako da v njegovem času niso bile podobne niti poštene vasi. Podobno, pravi, velja za vsa bojotijska mesta, razen za Tanagro in Tespije (9.2.5 C 402–3). V drugem poglavju navede Strabon podatek, ki je zanimiv za zgodovino kulturnega turizma. V starih časih so namreč popotniki obiskovali Tespije le zato, da bi videli Praksitelovega *Erosa* (slika 4), ki ga je kurtizana Glikera, Tespijka po rodu, dobila v dar od kiparja in ga podarila rodnemu mestu (9.2.25 C 410).⁴⁶

Zanimivo je, da je v Tespijah pol stoletja pozneje v svetišču stal tudi Lizipov *Eros*, ki ga Strabon ne omenja, iz česar morda lahko sklepamo, da je Praksitel užival večjo slavo od Lizipa.⁴⁷ Praksitel je bil po rodu iz Aten in je ustvarjal v prvi polovici 4. stoletja pr. Kr., Lizip pa je bil generacijo mlajši znameniti kipar iz Sikiona.

Danes pa, ponovno poudari Strabon, so Tespije edino bojotijsko mesto poleg Tanagre, ki sploh še živi, od vseh drugih so ostale le ruševine in imena (9.2.5 C 403). V Tespijah, ki so imele tudi pomembno pristanišče *Creusis*, so proslavljali dva znana vsegrška praznika v čast Erosu in Muzam, ki sta od daleč privabljala obiskovalce, *Erotidea* in *Museia*.

Tespije so bile v vojni proti Mitridatu VI. na strani Rimljanov, zato so dobile status svobodnega mesta; bile so tudi edino mesto v provinci Ahaji izven Peloponeza, o katerem je znano, da je v njem prebivala skupnost rimskih trgovcev. Postavili so kip lokalnemu velikašu Polikratidu, ki jih je finančno podpiral; v času flavijskih cesarjev je njegova družina dobila rimsko državljanstvo.⁴⁸ V Tespijah so bili posebej znani Kastriciji, ki so bili v mestu naseljeni od začetka 1. stoletja pr. Kr., pozneje pa so prevladovali Flaviji.⁴⁹ Tespije so morda imele status svobodnega mesta že pod Cezarjem;⁵⁰ z mestom je bila povezana tudi družina Tita Statilija Tavra, znamenitega vojaškega poveljnika pod Oktavijanom (poznejšim Avgustom), ki je bil eden glavnih generalov v času vojne v Iliriku v letih 35–33 pr. Kr., v bitki pri Akciju pa je poveljeval kopenski vojski.⁵¹

Tudi Tanagra je pod rimsko oblastjo uživala podoben privilegij. V njej je kmalu po letu 27 pr. Kr. delovala imperialna kovnica, v kateri so kovali novce

46 Kip omenjajo tudi npr. Ciceron, Plinij in Pavzanas. V času Strabonovega vira se je morda nahajal v Atenah, glej Knoepfler, »*Cupido ille propter quem Thespieae visuntur*«.

47 Paus. 9.27.3; Muller-Dufeu, *La sculpture grecque*, 594–95, št. 1769 (*non vidi*); Lopes, »L'Eros di Lissippo à Tespie«.

48 Šašel Kos, »Latin inscriptions from Achaia«, 201; Van Andringa, »Cités et communautés d'expatriés«, 55.

49 Hatzfeld, *Trafiquants italiens*, 68–72; Müller, »Les nomina romains à Thespies«; *Les Italiens dans le monde grec*.

50 Plinij, *NH* 4.25. Raziskave se posvečajo predvsem klasičnemu in helenističnemu mestu, prim. npr. Slapšak, »Leiden-Ljubljana ancient cities of Boeotia«.

51 Kajava, »Cornelia and Taurus at Thespieae«.

z upodobitvami iz lokalne mitologije, tako npr. rečnega boga Asopa in njegove hčerke nimfe Tanagre ali Hermesa z ovnom čez ramo, s katerim je obhodil mestno obzidje in tako rešil mesto pred kugo.⁵²

Na tespijskem ozemlju, v bližini pogorja Helikon, stoji mestece Askra, kjer se je rodil Heziod in v zvezi s katerim Strabon citira njegove lastne ironične verze (9.2.25 C 409). Ko namreč Heziod omeni, da se je oče preselil iz eolskih Kum, pravi: »In preselil se je pod Helikon v zanikrno vas Askro, bedno pozimi, zadušno poleti in nikdar prijetno« (*Dela in dnevi*, 639–40).⁵³ Kot kažejo njeni ostanki na vznožju hriba Pyrgaki, pa je bila vendarle eno večjih središč v tistem delu Bojotije.⁵⁴

Pri Hajroneji ni prišlo le do slavne bitke, v kateri je Filip II., oče Aleksandra Velikega, premagal združene Grke, predvsem Atence, Bojočane in Korinčane, ampak so v istem prostoru Rimljani uničujoče porazili Mitradataovo vojsko in pobili več deset tisoč vojakov; le redki so se rešili na ladje in zbežali (9.2.37 C 414). Filip je Grke tu porazil leta 338 pr. Kr., Sula pa je vojskovodjo Mitridata VI., Arhelaja, premagal leta 86 pr. Kr. Arheologi so pred okoli dvajsetimi leti našli celo del tropeja, eno od obeležij njegove zmage.⁵⁵ Nekaj manj kot petdeset let po Strabonovi smrti se je v Hajroneji rodil Plutarh, ki je bitko natančno opisal in ohranil spomin na dva lokalna heroja, Homololja (ime je ohranjeno tudi na spomeniku)⁵⁶ in Anaksidama, ki sta odločilno pripomogla k Sulovi zmagi (*Sull.* 17.5 ss.).

FOKIDA IN TESALIJA

Ko pride do Fokide, se Strabon ustavi predvsem v Delfih in pripomni, da je delfsko svetišče, kar se finančnega stanja tiče, zelo propadlo; dragoceni, Apolonu posvečeni darovi so sicer večinoma še vedno na ogled, toda nekaj so jih žal naropali in odnesli (9.3.8 C 420).

V Tesaliji najprej omeni slavna mesta, ki so omenjena pri Homerju, ter doda, da jih v njegovem času le nekaj še uživa staro slavo, med vsemi še najbolj Larisa. Doda tudi, da je bilo v času razcveta in politične moči Tesalcev ter nato Makedoncev nekaj sosednjih epirskih ljudstev na silo priključenih Tesaliji, nekaj pa Makedoniji, tako npr. Atamanci, Ajtiki (*Aíthikes*) in Talarci (*Tálares*) k Tesaliji, Oresti, Pelaganci in Elimioti pa k Makedoniji (9.5.11 C 434).

52 Roller, »Tanagra in the Roman period«.

53 Gantar, *Heziod*, 84 (vv. 636–40): »Kimo, v Ajoliji mesto, na črni je ladji zapustil, / ne pred imetjem bežeč in ne pred blaginjo, bogastvom, / ne, pred ubožtvom je bežal, ki Zevs ljudem ga pošilja. / Vselil se v Askro je, pod Helikonom, v ubožno vasico, / slabo pozimi, naporno poleti, nikoli prijetno.«

54 Snodgrass, »The site of Askra«; prim. tudi literaturo o Heziodu in Askri, navedeno pri Gantarju, *Heziod*, 150–52.

55 Prim. Baladié, *Strabon: Géographie*, Livre IX, 207; Camp et al., »Trophy from the Battle of Chaironeia«.

56 Camp et al., »Trophy from the Battle of Chaironeia«, 445.



Slika 4: Domnevna kopija Praksitelovega Erosa. Arheološki muzej v Neaplju, inv. 6353.

Atamanija je bila precej velika dežela ob reki Aheloju vzhodno od Dode in zahodno od Tesalije, katere kralji so bili v helenističnem času dinastično povezani z ilirskimi kralji in dinasti. Tako je bil Aminas (*Amyndas*) v sorodu s Skerdilajdom, enim najvplivnejših ilirskih dinastov pod Agronom in Tevto. Skerdilajdas je pozneje postal kralj; svojo prestolnico je imel v Skodri med Labeati. Oba sta se povezala z Etolci v boju proti Ahaji, o čemer piše Polibij (4.16.6–11). Dinastične vezi so se nadaljevale tudi v naslednjo generacijo in Skerdilajdov sin Plevrat je bil sorodstveno povezan z atamanskim kraljem Aminandrom (*Amyndros*).⁵⁷ Ko je leta 200 pr. Kr. izbruhnila druga makedonska vojna, sta oba stopila na stran Rimljanov in vojaško podprla konzula Sulpicija, kar omenja Livij (31.28.1–2).⁵⁸

Ko Strabon opisuje Tesalijo, omeni tudi otoke v tamkajšnjem območju Egejskega morja, med njimi Skiros, kjer se je rodil in bil vzgajan Ahilov sin Neoptolem. O otoku se ni kaj dosti slišalo, dokler ga ni osvojil makedonski kralj Filip II., oče Aleksandra Velikega, potem pa je postal slaven. Tudi danes je znan po antičnih legendah, predvsem pa zato, ker zelo slovijo skiroške koze in kamnolomi skiroškega pisanega marmorja, ki je sodil med najlepše marmorje tistega časa; lahko se je primerjal npr. s karistijskim marmorjem (*Carystos* na Evboji, kjer še danes izkoriščajo zelenkast marmor)⁵⁹ in z marmorjem iz Hierapole,⁶⁰ mesta v Mali Aziji, v bližini katerega so bili znameniti kamnolomi večbarvnega marmorja.⁶¹ Tudi v Rimu je nekaj lepih stebrov in mogočnih plošč iz pisanega marmorja; s tem marmorjem so namreč mesto okrasili deloma z državnim denarjem, deloma pa na stroške bogatih posameznikov. Ker je pisan marmor precej lepši od belega, je vrednost le-tega povsem zbledela (9.5.16 C 437).

SKUPNOSTI ITALSKIH TRGOVCEV IN RIMSKIH DRŽAVLJANOV V GRČIJI

Sliko rimskodobne Grčije, ki si jo ustvarimo ob branju Strabona, lepo dopolnjujejo latinski in nekateri rimskodobni grški napisi, ki osvetljujejo življenje tedanjih Grkov pod rimsko oblastjo in v sožitju z rimskimi institucijami in priseljenci. Italiki in Rimljani, predvsem trgovci, so se radi priseljevali v Grčijo že v času rimske republike; italški trgovci so znani iz Argosa in z Delosa.⁶²

57 Ni izključeno, da je šlo zgolj za enega atamanskega kralja in da je *Amyndas* okrajšana oblika imena *Amyndros*.

58 Šašel Kos, *Apian and Illyricum*, 268; 282.

59 Gnoli, *Marmora romana*, 154–56; sl. 205.

60 Prim. 10.1.6; 12.8.14; 13.4.14.

61 Baladié, *Strabon: Géographie*, Livre IX, 227.

62 Iz Argosa: *CIL* III 531; 7265; z Delosa je znanih več napisov, prim. npr. *CIL* III 7214–15; 7225. Prim. Hasenohr, »Les collèges de magistris et la communauté italienne de Délos«.

Iz časa imperija sta med drugimi zanimiva npr. dva napisa iz Kenhrej, korintskega pristanišča, iz katerega so ladje plule proti Mali Aziji. Na enem, ki je žal razlomljen na 41 marmornih fragmentov, je zelo verjetno omenjen potomec kolonistov Lucij Kastričij Regul iz Korinta, ki je v mestu opravljal funkcijo župana.⁶³

Drugi napis je nagrobnik veterana Druge pomožne legije (*II Adiutrix*) Marka Julija Krispa, ki ga je dal še za življenja postaviti sebi, svoji ženi Juliji Bazili in vsem svojim otrokom in osvobojencem.⁶⁴ Njegovo volilno okrožje Emilija, v katero so bili vpisani prebivalci Korinta, kaže, da je bil doma iz priseljene rimske družine v Korintu oz. v bližnjih Kenhrejah, kamor se je po odsluženem vojaškem roku vrnil. Družina je zelo verjetno živela na Korinskem od Cezarjevega časa dalje; Cezar je v Korint naselil veterane in ni izključeno, da je bil vojaški poklic v Krispovi družini tradicionalen.

Iz Giteja (*Gytheon*), najpomembnejšega lakonskega pristanišča, izvira marmorna baza za kip, ki so ga dali postaviti rimski državljani iz Lakonije Gaju Juliju Evriklu v zahvalo za prejete ugodnosti. To nam sporoča dvojezični napis na njej, ki lepo osvetljuje preračunljivo politiko zloglasnega spartanskega dinasta. Napis se glasi:

C. Iulium Lacharis f. Euruclem
cives Romani in Laconica
qui habitant, negotiantur,
benefici ergo.

Γάιον Ἰούλιον Λαχάρους
υἱὸν Εὐρυκλέα Ῥωμαῖοι
οἱ ἐν ταῖς πόλεσιν τῆς
Λακονικῆς πραγματευό-
μενοι τὸν αὐτῶν εὐεργέτην.

Bogati Evrikles, ki je, kot je bilo zgoraj omenjeno, vladal v Sparti v Avgustovem času, je užival veliko vladarjevo naklonjenost; dodatno si jo je skušal utrditi s tem, da je s svojim kapitalom podpiral rimske trgovce. V Grčiji je bilo najdenih veliko posvetil Evriklu, posebej še v Lakoniji. Da je bil v resnici naklonjen rimskim državljanom tudi drugod po Lakoniji, potrjuje napis iz mesta Boje (*Boiai*), ki je bilo eno najbogatejših v Ligi svobodnih lakonskih mest. Bogastvo mesta je temeljilo predvsem na izkoriščanju železa in marmorja na gori Alike. Ta napis dokazuje, da je bil kapital, ki so ga vložili v to industrijo, zelo verjetno italjski. Napis se glasi:

⁶³ ILGR 124.

⁶⁴ ILGR 125: *D(is) M(anibus) f(ecit) / v(ivus) M. Iulius M. f. / Aem(ilia tribu) Crispus / veteranus / leg(ionis) II Ad(iutricis) sibi et / Iuliae Basillae coiugi sue (!) lib(eris)que suis / libertis liberte/sque (!) suis F. (?) f(aciundum) c(uravit).*

Ἄ πόλις καὶ οἱ Ῥωμαῖοι
Γάιον Ἰούλιον Εὐρυκλῆ Λαχάρους
νίδον τὸν αὐτὰς σωτῆρα
καὶ εὐεργέταν.

V Lakoniji sta znani le ti dve skupnosti rimskih državljanov, še nekaj pa jih je bilo po drugih grških mestih. Z napisov so skupnosti rimskih državljanov, ki so izpričane predvsem v 1. stoletju pr. Kr. in v avgustejskem obdobju, znane še iz Pelene v Ahaji, kjer so tam živeči Rimljani dali postaviti kip prokuratorju v rimski provinci Ahaji pod Avgustom, Publiju Kaniniju Agripi, ki je bil pred tem župan v Korintu.⁶⁵ Avgust je namreč rad postavljaj na odgovorna upravna mesta bogate in vplivne domačine. V Elidi je skupnost rimskih državljanov, ki je živela v mestu od Ciceronovega časa dalje, organizirala združenje, ki je skrbelo za kopenski transport v provinci.⁶⁶ V Argosu so se že zgodaj naselili Italiki in potem še rimski državljanji. Te skupnosti so na Peloponezu znane še iz Mantineje, Megalopole in Mesene.⁶⁷ Tudi Strabon piše, da je bila Mesena pomembno mesto, poleg Korinta najpomembnejše na Peloponezu, zato ne preseneča, da so se v njej naselili Rimljani, za ugled mesta pa je bil zelo pomemben tudi doprinos bogatih romaniziranih grških družin.⁶⁸ Sodeč po skupnosti rimskih trgovcev v Megalopoli pa lahko sklepamo, da mesto vendarle ni bilo tako brezupna puščava, kot bi se utegnilo dozdevati iz Strabonovega opisa.

SEZNAM OKRAJŠAV

AE	<i>L'Année épigraphique.</i>
CIL	<i>Corpus inscriptionum Latinarum.</i>
ILGR	Šašel Kos, Marjeta. <i>Inscriptiones Latinae in Graecia repertae. Additamenta ad CIL III.</i> Epigrafia e antichità 5. Bologna: Fratelli Lega, 1979.
Sylloge ³	Dittenberger, Wilhelm. <i>Sylloge inscriptionum Graecarum.</i> 3. izd. Leipzig, 1919.

65 AE 1934, 163; Groag, *Die römischen Reichsbeamten*, 139–40.

66 Hatzfeld, *Les trafiquants italiens*, 149.

67 Šašel Kos, »Latin inscriptions from Achaia«.

68 Baldassarra, »Famiglie aristocratiche«.

BIBLIOGRAFIJA

- Accame, Silvio. *Il dominio romano in Grecia dalla guerra acaica ad Augusto*. Roma: Angelo Signorelli, 1946. Ponatis Arno Press, 1975.
- Art Encyclopedia. The Concise Grove Dictionary of Art*. Oxford, 2002.
- Baladié, Raoul, izd. *Strabon: Géographie*. Tome V, Livre VIII. Texte établi et traduit par R. B. Collection des Universités de France, Assoc. G. Budé. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- , izd. *Strabon: Géographie*. Tome VI, Livre IX. Texte établi et traduit par R. B. Collection des Universités de France, Assoc. G. Budé. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- . *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- Baldassarra, Damiana. »Famiglie aristocratiche a Messene nella prima età imperiale: il contributo dell'epigrafia.« V: *Studi in ricordo di Fulvio Mario Broilo*, ur. Giovannella Cresci Marrone in Antonio Pistellato, 25–62. Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente – Università Ca' Foscari Venezia 2. Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2007.
- Biffi, Nicola. »Marco Antonio nella *Geografia* di Strabone. Non proprio una demonizzazione.« *Athenaeum* 97 (2009): 115–47.
- Biraschi, Anna Maria. »Strabo and Homer: a chapter in cultural history.« V: *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia*, ur. Daniela Dueck, Hugh Lindsay in Sarah Pothecary, 73–85. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Bowersock, Glen W. »Eurycles of Sparta.« *Journal of Roman Studies* 51 (1961): 112–18.
- Broughton, Thomas R. S. *The Magistrates of the Roman Republic*. I. New York: American Philological Association, 1951.
- Camp, John, Michael Ierardi, Jeremy McNerney, Kathryn Morgan in Gretchen Umholtz. »A Trophy from the Battle of Chaironeia of 86 B.C.« *American Journal of Archaeology* 96, št. 3 (1992): 443–55.
- Cartledge, Paul in Antony J. S. Spawforth. *Hellenistic and Roman Sparta*. London: Routledge, 1989.
- Engels, Johannes. *Augusteische Oikumenegeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia*. Geographica Historica 12. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- Finley, Moses I. in Henk W. Pleket. *The Olympic Games: the First Thousand Years*. London: Chatto & Windus, 1976.
- Gantar, Kajetan, prev. *Heziod: Teogonija. Dela in dnevi*. Ljubljana: Modrijan, 2009.
- Gnoli, Raniero. *Marmora romana*. Roma: Edizioni dell'Elefante, 1971.
- Groag, Edmund. *Die römischen Reichsbeamten von Achaia bis auf Diokletian*. Schr. der Balkankommission, Ant. Abt. 9. Wien: Hölder, 1939.
- Grošelj, Nada. »Antični pogled na olimpijske igre (The Ancients and Their Views on the Olympic Games).« *Monitor* 8, št. 1 (2006): 7–25.
- Hasenohr, Claire. »Les collèges de magistri et la communauté italienne de Délos.« V: *Les Italiens dans le monde grec*, ur. Müller in Hasenohr, 67–76.
- Hatzfeld, Jean. *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*. Paris: De Boccard, 1919. Ponatis Arno Press, 1975.
- Kajava, Mika. »Cornelia and Taurus at Thespieae.« *Zeitschrift für Papyr. und Epigraphik* 79 (1989): 139–49.
- Keppie, Lawrence. *Legions and Veterans. Roman Army Papers 1971–2000*. Mavors 12. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

- Knoepfler, Denis. »*Cupido ille propter quem Thespieae visuntur*. Une mésaventure insoupçonnée de l'Éros de Praxitèle et l'institution du concours des *Erôtideia*.« V: *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au Professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, 17–39. Genève: Droz, 1997.
- Lakakis, Maria in Athanassios D. Rizakis. »Dymé cité achéenne: son histoire à la lumière des fouilles récentes.« V: Dalongeville, R., M. Lakakis in A. D. Rizakis (sod. L. Kallivretakis, A. Moutzali in V. Panayotopoulos), *Paysages d'Achaïe I. Le bassin du Peiros et la plaine occidentale*, 77–100. Meletemata 15. Athènes: De Boccard, 1992.
- Lopes, Ersilia. »L'Eros di Lisippo à Tespie.« V: *Image et religion dans l'antiquité greco-romaine*, ur. S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky in C. Pouzadoux, 315–28. Actes du Coll. de Rome 2003. Collection du Centre Jean Bérard 28. Naples: Centre Jean Bérard, 2008.
- Mihovilić, Kristina. *Nezakcij. Prapovijesni nalazi 1900. – 1953. / Nesactium. Prehistoric Finds 1900 – 1953*. Monografije i katalozi 11. Pula: Arheološki muzej Istre, 2001.
- Müller, Christel. »Les nomina romains à Thespies du II^e s. a. C. à l'édit de Caracalla.« V: *Roman Onomastics in the Greek East. Social and Political Aspects*, ur. Athanassios D. Rizakis, 157–66. Athènes: De Boccard, 1996.
- Müller, Christel in Claire Hasenohr, ur. *Les Italiens dans le monde grec. I^{er} siècle av. J.-C. – I^{er} siècle ap. J.-C. Circulation, activités, intégration (Actes Paris)*. BCH Suppl. 41. Athènes / Paris: De Boccard, 2002.
- Muller-Dufeu, M. *La sculpture grecque. Sources littéraires et épigraphiques*. Paris: École nationale supérieure des beaux-arts, 2002.
- Philipp, Hanna in Wolf Koenigs. »Zu den Basen des L. Mummius in Olympia.« *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 94 (1979): 193–216.
- Radt, Stefan, izd. *Strabons Geographika. Mit Übersetzung und Kommentar* hrsg. von S. R. Bd. 4: Buch XIV–XVII: Text und Übersetzung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Rizakis, Athanassios D. »To latreutikon pantheon tes arkhaias Dymes: theoi kai heroes (Le panthéon cultuel de l'antique Dymé: dieux et héros).« V: *Paysages d'Achaïe II. Dymé et son territoire*, ur. Athanassios D. Rizakis, 123–38; 219. Meletemata 29. Athènes: De Boccard, 2000.
- Rizakis, Athanassios D. in Sophia B. Zoumbaki (sod. M. Kantirea). *Roman Peloponnese I. Roman Personal Names in their Social Context (Achaia, Arcadia, Argolis, Corinthia and Elea)*. Meletemata 31. Athens: De Boccard, 2001.
- Rizakis, Athanassios D., Sophia B. Zoumbaki in C. Lepenioti. *Roman Peloponnese II. Roman Personal Names in their Social Context (Laconia and Messenia)*. Athens: De Boccard, 2004.
- Roller, Duane W. »Tanagra in the Roman period.« V: *La Béotie antique*, 277–81. Colloques intern. du CNRS. Paris: Éditions du CNRS, 1985.
- Rosbach, O. »Aristeides (30).« V: *RE*. Vol. II, 1, 897. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1895.
- Schörner, Günther. *Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.
- Slapšak, Božidar. »The Leiden-Ljubljana ancient cities of Boeotia project: 2006.« *Teiresias* 37, št. 2 (2007): 11–20. E-revija.

- Snodgrass, Anthony. »The site of Askra.« V: *La Béotie antique*, 87–95. Colloques intern. du CNRS. Paris: Éditions du CNRS, 1985.
- Spawforth, A. J. S. »Roman Corinth: the formation of a colonial elite.« V: *Roman Onomastics in the Greek East. Social and Political Aspects*, ur. Athanassios D. Rizakis, 167–82. Athens: De Boccard, 1996.
- Swaddling, Judith. *The Ancient Olympic Games*. London: British Museum Publications, 1980.
- Šašel, Jaroslav. »Kralj Herod v Ogleju.« *Mohorjev koledar* (1988): 114–18.
- Šašel Kos, Marjeta. »Latin inscriptions from Achaia and the Cyclades.« *Arheološki vestnik* 28 (1977): 197–208.
- . *Appian and Illyricum*. Situla 43. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 2005.
- Tröster, Manuel. »Roman hegemony and non-state violence: a fresh look at Pompey's campaign against the pirates.« *Greece & Rome* 56, št. 1 (2009): 14–33.
- Triantafyllou, Kostas N. »Peri ten onomatologian tes Dymes.« V: *Paysages d'Achaïe II. Dymé et son territoire*, ur. Athanassios D. Rizakis, 103–4. Meletemata 29. Athènes: De Boccard, 2000.
- Van Andringa, William. »Cités et communautés d'expatriés installées dans l'empire romain: le cas des *cives Romani consistentes*.« V: *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, ur. N. Belayche in S. C. Mimouni, 49–60. Bibliothèque de l'École des hautes études; sciences religieuses 117. Turnhout: Brepols, 2003.
- Vigourt, Annie. »Strabon et la romanité: quelques aperçus (Strabon und die römische Welt – Einige Anmerkungen).« V: *Visions grecques de Rome / Griechische Blicke auf Rom*, ur. Marie-Laure Freyburger in Doris Meyer, 131–42. Paris: De Boccard, 2007.
- Will, Wolfgang. »Bogudes.« V: *Der Neue Pauly*. Vol. 2, 729. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler, 1997.
- Wiseman, James. »Corinth and Rome I: 228 B.C.–A.D. 267.« V: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* VII 1, 438–548. Berlin / New York: Walter De Gruyter, 1979.
- Woolf, Greg. »Becoming Roman, staying Greek: Culture, identity and civilizing process in the Roman East.« *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40 (1994): 116–43.
- Zoumbaki, Sophia B. *Elis und Olympia in der Kaiserzeit. Das Leben einer Gesellschaft zwischen Stadt und Heiligtum auf prosopographischer Grundlage*. Meletemata 32. Athen: De Boccard, 2001.
- . »The Colonists of the Roman East and their Leading Groups: Some Notes on their Entering the Equestrian and Senatorial Ranks in Comparison with the Native Elites.« *Tyche* 23 (2008): 159–79.

AUGUSTAN GREECE IN STRABO'S GEOGRAPHY: A SHORT SURVEY

Summary

Strabo dedicated books 8 and 9 of his *Geography* to Greece, which he describes in great detail. While the greater part of his narrative reads like the description of an earlier Greece, he does include some interesting notes on his

own period. His descriptions largely refer to passages in Homer, whom he considers the ultimate authority, since the *Iliad* and *Odyssey* formed an important part of the then school curriculum. A recurring observation is that a number of Greek settlements, once densely populated, were in his day deserted. There is no doubt that much of Greece was left waste in the Hellenistic period, especially in the period from Polybius (2nd century B.C.) to Strabo (the beginning of the Christian era).

While the information from Strabo's own time represents a very small portion of the two books, it is often of great historical interest. He mentions, for example, the rule of Gaius Iulius Eurycles in Sparta; Eurycles came into conflict with Rome because he allegedly abused his friendship with Augustus, appropriating the island of Cythera and tyrannically extending his power through Laconia. Certainly one of the most influential personages in the Greece of his day, he had inscriptions set up in his honour throughout Laconia and elsewhere in the Peloponnese.

Somewhat more attention is devoted by Strabo to Corinth, which he visited personally. According to him, the city's affluence was due to trade: lying on the Isthmus, it controlled two ports, Cenchreae, from which ships sailed for Asia, and Lechaëum, which was its link to Greece. Strabo describes the dramatic fall of Corinth: in 146 B.C. it was burnt down by the Roman consul, Lucius Mummius, and robbed of practically all its art works, which were then used to adorn the temples in Rome, in other Italian towns and elsewhere in the Mediterranean, since many were sold as war booty. Strabo mentions that Polybius, who was in Corinth at the time, was particularly saddened by the Roman soldiers' treatment of precious art works; scattering precious paintings on the ground, they played dice on them. Among the paintings he singles out Aristides' *Dionysus*, which had given rise to the saying: "Nothing compares to *Dionysus*." The painting ended up adorning the wall of the temple of Ceres in Rome, where it was destroyed by fire in Strabo's lifetime.

Other places discussed in greater detail by Strabo include the Roman colonies of Patrae and Dyme, as well as Thespieae, which was home to a community of Roman citizens. This city, ranking at the time as the most important in Boeotia next to Tanagra, attracted visitors with Praxiteles' famous statue of Eros, which is an interesting example of early cultural tourism. Other communities of Roman merchants and entrepreneurs in the Peloponnese are attested for Elis, Argos, Mantinea, Messene, and Megalopolis, although the latter is claimed by Strabo to have been completely deserted. Athens and other Greek cities are scarcely discussed. The portrayal of Strabo's, that is, Augustan Greece is supplemented with Latin and Greek inscriptions, which shed light on how the Greeks lived under the Roman rule, in coexistence with Roman institutions, Roman colonies, and Italian and Roman communities living in most major Greek towns. Of these inscriptions, only a few representative examples are mentioned.

Matej Hriberšek

Quaestiones Pliniana: Plinij in njegovi grški vzori

PLINIJEVI VIRI

Plinijevo *Naravoslovje* (*Naturalis historia*), najobsežnejše ohranjeno prozno delo rimske antike, njegov nečak Plinij Mlajši opiše kot *opus diffusum, eruditum nec minus varium quam ipsa natura* (obsežno delo, učeno in prav tako raznoliko kot narava sama).¹

Sam Plinij v uvodu (1.1) svoje delo naslovi *libri Naturalis Historiae*. Plinij Mlajši navaja naslov *Naturae historiarum libri XXXVII*,² v vseh ostalih rokopisih pa najdemo naslov *Naturalis historia*. Že sam naslov kaže na preplet grškega in rimskega. Je hibridna tvorba, nastala iz latinskega pridevnika *naturalis* (sodeč k naravi; zadevajoč naravo; povezan z naravo; naraven) in grškega samostalnika ἱστορία. Slednjega prvič najdemo pri Herodotu v dveh pomenih: 1. 'preiskava', 'raziskovanje' (1.1); 2. 'pisno poročilo' o dognanjih, 'oris', 'poročilo', 'pripoved', 'zgodba' (2.118; 2.119). V pomenu 'naravoslovje' najdemo besedo prvič pri Platonu v zvezi ἡ περὶ φύσεως ἱστορία.³ Naslov bi torej lahko prevedli 'Raziskovanje narave'; uveljavil se je prevod 'Naravoslovje'.

Plinij namen svojega dela, ki je menda ob njegovi smrti ostalo neredigirano, pojasni v uvodu (13):

Rerum natura, hoc est vita, narratur.

Téma je narava, to je življenje.

¹ Pisma 3.5.6.

² Pisma 3.5.6.

³ Gl. Platon, *Fajdros* 96a (φύσις 'narava', lat. *natura*). Prim. tudi *rerum natura* (Lukrecij, *O naravi sveta* 1.24–25). Gl. tudi Healy, *Pliny The Elder on Science and Technology*, 37–38.

Posvetil ga je tedaj še princu, bodočemu cesarju Titu. Vendar pa ni hotel, da bi postalo zgolj priročnik ali vademekum bodočemu cesarju, ampak je – kot je razvidno iz uvoda – želel, da bi ga uporabljale tudi širše množice; namenjeno je bilo torej brez omejitev tako najnižjim kot najvišjim slojem.⁴ Posebej je izpostavil kmete kot idealni stan, povezan z idilično preteklostjo, s časi, preden je v rimsko družbo vdrlo razkošje in sprožilo njen moralni zaton; nižji sloji izzvenijo kot utelešenje Plinijevega ideala rimskih vrednot, ki združuje v sebi dvoje: preprostost (*simplicitas*) in vezanost na zemljo, ter življenje, povezano z zemljo (*rusticitas*), torej naravo.⁵ *Naravoslovje* strokovna literatura pogosto označuje kot 'Encyclopedia Britannica antičnega sveta', vendar pa ga kljub temu, da se Plinij v njem kaže kot izjemno marljiv zbiralec znanja in vsestranski pisec, in kljub temu, da je delo preseglo vsa druga tovrstna enciklopedična dela antike, ne moremo enačiti z modernimi enciklopedijami, saj se po svoji organizaciji, taksonomiji in referenčnem obsegu močno razlikuje od njih. Bistvena razlika je že ta, da gre za delo enega človeka in da nima abecednega vrstnega reda, ampak vključuje vrsto zelo obsežnih esejev s področja aplikativnih znanosti; vsebino zanje črpa iz že obstoječih virov, dopolnjuje pa jih s senzacionalizmom: z neverjetnimi zgodbami, pojavi, digresijami, etnografskimi in geografskimi ekskurzi ipd. Pomanjkljivosti takšnega pristopa se je Plinij zavedal, zato se je že vnaprej zaščitil pred kritikami; tako v uvodu (1.28) pravi: »Sam odkrito priznam, da bi bilo mogoče mojim knjigam marsikaj dodati, in to ne samo tem, ampak vsem, ki sem jih izdal.« Skuša se distancirati od grškega pozitivizma in ustvariti nekaj novega, enkratnega, merodajnega.⁶ Plinij nastopa tudi kot kritik morale svojega časa, saj večkrat odkrito in neposredno kritizira moralni zaton v Rimu svojega časa. Po svoji filozofski naravnosti je bil stoik, stoiška filozofija pa je bila v burnem obdobju cesarskega obdobja najbolj priljubljena in najbolj razširjena filozofska smer med rimskimi intelektualci. Obdobje, v katerem je Plinij živel in deloval, je bilo tudi čas, ko je še vedno potekala intenzivna sinteza med grško-helenistično kulturo in tradicionalno rimsko kulturo.

V uvodu Plinij navaja, da ne ubira poti, ki bi jih pisci že utrlji, in tudi ne takšnih, po katerih bi si duh želel hoditi, in da se mora ukvarjati s temami, ki jih Grki označujejo s terminom 'zaokrožena izobrazba'.⁷ O svoji izvirnosti ne dopušča dvoma; ne grška ne rimska tradicija nista poznali tovrstnih del.⁸ Plinijevo *Naravoslovje* je bolj rezultat zbiranja in povzemanja gradiva po dru-

4 *Naravoslovje* 1.6, uvod: *humili vulgo scripta sunt, agriculturalum, opificum turbae, denique studiorum otiosis.*

5 Citroni Marchetti, »Filosofia e ideologia«, 3249–60; Carey, *Pliny's Catalogue of Culture*, 15; Healy, *Pliny The Elder on Science and Technology*, 39.

6 Prim. Beagon, *Roman Nature*, 26–54.

7 Gl. *Naravoslovje* 1.14: *Praeterea iter est non trita auctoribus via nec qua peregrinari animus expectat ... ante omnia attingenda quae Graeci τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν vocant*; prim. tudi Howe, »In Defense of the Encyclopedic Mode«, 561–66.

8 *Naravoslovje* 1.14: *nemo apud nos qui idem temptaverit, nemo apud Graecos, qui unus omnia ea tractaverit.*

gih virih kot pa izvirno avtorsko delo, čeprav je nedvomno vnesel precej lastnih dognanj in opažanj. Plinij je torej bolj posredovalec v antični strokovni literaturi zbranega gradiva. Plinij Mlajši poroča, da se je v Plinijevi zapuščini ohranilo 160 na obeh straneh drobno popisanih knjižnih zvitkov (*volumina*) zapiskov.⁹ Verjetno je šlo za Plinijev izvirni rokopis, ki naj bi ga – tako Plinij Mlajši – v času, ko je služboval kot prokurator v Hispaniji, prodal legatu Larciju Licinu za 400.000 sestercijev. Delal ni sam; imel je ekipo pomočnikov, ki so zanj ekscerpirali izbrano gradivo, na koncu pa ga je zbral in deloma popravil, kar je bilo zaradi obilice dela in obsežnosti zbranega gradiva težko, zato marsikateri odlomek pred vključitvijo v delo ni doživel temeljite revizije. To je prvi vzrok za precej napak. Drugi vzrok so napake poznejših pozno-antičnih in srednjeveških prepisovalcev, ki so bili postavljeni pred zahtevno nalogo prepisa obsežnega dela zahtevne vsebine, v težkem in lapidarnem slogu, polnem tujih, pogosto neznanih strokovnih izrazov. Tudi glede preoddaje besedila *Naravoslovja* od antike naprej je še veliko nejasnega; ohranjene rokopise delimo na: a) *vetustiores* (starejše), nastale od 5./6. st. do ok. 1000, ki so ohranjeni le fragmentarno,¹⁰ in b) *recentiores* (mlajše), nastale od 9./10. st. naprej.¹¹ Ohranjenih je več kot 200 rokopisnih prepisov, od teh 130 v celoti; ob tolikšni množici rokopisov vseh doslej še ni bilo mogoče postaviti v medsebojno razmerje, določiti njihovo morebitno povezanost in jih razvrstiti v tako imenovano *stemma codicum* (kodeksno deblo), ki bi nas pripeljalo do najstarejšega, izvirnega rokopisa. Prepisovalci in uporabniki so delo pogosto popravljali in celo dopolnjevali, kar povzroča nemalo težav izdajateljem, ki morajo rokopise prečistiti ter ločiti naknadne vrivke, dopolnila in popravke od izvirnega besedila.¹²

Plinij je izhajal iz dveh tradicij: grške in rimske. Grška sega daleč nazaj, vse tja do Izokrata, ko prvič srečamo idejo 'zaokrožene' (enciklopedične) izobrazbe; pomemben člen v tej tradiciji je bil Platon, sledila pa sta mu Aristotel in Teofrast. Tovrstna strokovna literatura se je razmahnila v helenizmu, ko se je zanimanje za znanje vse bolj širilo; področja znanosti so se vse bolj diferencirala, vednost se vse bolj poglabljala, večalo se je zanimanje za ajiologi-

9 Pisma 3.5.17: *commentarios ... opistographos quidem et minutissimis scriptos*.

10 Najboljši med njimi so: *codex Moneus* iz 5. st., ki je obenem tudi najstarejši ohranjeni rokopis (hrani ga Avstrijska nacionalna knjižnica na Dunaju; Palimpsest, 134; obsega odlomek 11.6–15.77 z vmesnimi vrzelmi), *codex Leidensis Vossianus* fol. n. 4 iz 9. st. (hranijo ga v Leidnu; obsega odlomek 2.196–6.51 z vmesnimi vrzelmi) in *codex Bambergensis* iz 9. st. (odlomek 32–37).

11 Najpomembnejši so: *codex Vaticanus* 3861, *codex Parisinus* 6795, *codex Parisinus* 6796 in *codex Leidensis Vossianus* fol. n. 61. Med mlajšimi rokopisi nekateri prinašajo celotno besedilo *Naravoslovja*.

12 Za zgodovino rokopisne preoddaje Plinijevega *Naravoslovja* gl. Gudger, »Pliny's *Historia Naturalis*«, Schanz in Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, 777–80; Campbell, »Two Manuscripts«; Kroll, »Plinius der Ältere«, 430–36; Sallmann, »Plinius [1] Plinius Secundus, C. (der Ältere)«, 1139–40; Chibnall, »Pliny's *Natural History*«; Desanges, »Le manuscrit (CH)«; Nauert, »Humanists, Scientists and Pliny«; Armstrong, »The Illustration of Pliny's *Historia naturalis*«; Eastwood, »Plinian Astronomy in the Middle Ages and the Renaissance«; French, *Pliny and Renaissance Medicine*; Brunhölzl, »Plinius I. Plinius der Ältere im Mittelalter«; von Albrecht in Schmeling, *A History of Roman Literature*, 1271.

jo, starinoslovje, leksikografijo, pa tudi zbiranje eksotičnega in nenavadnega (vidnejši predstavniki: Kalimah, Arat, Evdoksos, Nikander ...). Na čelu rimske tradicije stoji Mark Porcij Katon (234–149) s svojo enciklopedijo *Napotila sinu* (*Praecepta ad filium*) oz. *Sinu Marku* (*Libri ad Marcum filium*; vključevala je poljedelstvo, medicino, morda tudi govornišstvo, pravo, vojaške veščine) in delom *O poljedelstvu* (*De agricultura*). Sledita mu Varon (116–27) s svojim delom *Znanosti in umetnosti* (*Disciplinae*) v 9 knjigah in Celz (15–54 po Kr.) s svojo enciklopedijo *Umetnosti* (*Artes*; ohranilo se je samo 8 knjig o medicini). Njen del je tudi Lukrecij (94–55 pr. Kr.) s svojim prelitjem Epikurovega nauka v verze v delu *O naravi sveta* (*De rerum natura*); z njim si Plinij deli mnoge teme, ne pa tudi način obravnave.¹³

Viri, ki jih je Plinij povzemal, so: naravoslovci (zlasti Aristotel in Teofrast), geografi in topografski pisci (Mark Agripa, Efor, Strabon, Herodot, Dionizij, Megasten, Eratosten, Ktezias, Efor idr.), zgodovinarji (vsi pomembnejši grški in rimski zgodovinarji: Herodot, Ksenofont, Tukidid, analisti, Katon, Livij ...), enciklopedisti (Katon, Varon, Verij Flak idr.), pisci monografij (Katon, Varon, Vitruvij, Dioskurid, Celz, Kaliksen idr.), strokovni pisci, poročila vojaških poveljnikov in rimskih vitezov, upravitelji provinc, državni arhiv in zasebni arhivi, zapisi in poročila raziskovalcev, tujih pooblaščenecv in poslancev, poročila rimskih lokalnih oblastnikov, neimenovani viri (posamezniki, ustna tradicija, *mirabilia*). Veliko virov je neznanih oz. nedokazljivih. Podatkov iz prve roke najdemo razmeroma malo. Strokovna literatura je bila res njegov primarni vir (glavni vir za zoologijo je Aristotel, za botaniko in mineralogijo Teofrast), ne pa edini; veliko podatkov je pridobil tudi iz uradnih dokumentov, poročil, zapisov, pa tudi 'iz druge roke', iz ustnih informacij in neobjavljenih virov (napisi ...).¹⁴

Raziskovalci so Plinija kritizirali zaradi (pretirane) zaupljivosti svojim virom;¹⁵ to so v prvi vrsti Aristotel, Teofrast, hipokratiki (popoln seznam navaja v indeksu k 1. knjigi),¹⁶ pogosto pa vključuje tudi podatke iz druge ali tretje roke. Sam se večkrat kritično distancira od svojih virov, vendar je pri tem pristranski, saj je velikokrat negativno naravnal do Grkov,¹⁷ kar je glede na dej-

13 Prim. Carey, *Pliny's Catalogue of Culture*, 18; Murphy, *Pliny the Elder's Natural History*, 13.

14 Gl. Healy, *Pliny The Elder on Science and Technology*, pass.; French in Greenaway, *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, pass.; Healy, *Pliny The Elder on Science and Technology*, 42–70; French, *Ancient Natural History*, pass.

15 Prim. Murphy, *Pliny the Elder's Natural History*, 10–11.

16 Prva knjiga je novost in posebnost. V njej v navezavi na predgovor in posvetilo navede vsebino vseh 36 knjig (1.33, uvod); omeni, da je 1. knjiga tako zasnovana zato, da cesarju in bralcu, ki sta zaposlena s številnimi obveznostmi, omogoči, da takoj najde ta želeno, ne da bi jima bilo treba brati celotno delo. K vsebini vsake knjige je dodal tudi seznam uporabljenih piscev (1.21, uvod: *in his voluminibus auctorum nomina praetextui*), rimskih (*auctores*) in nerimskih (*externi*); v celotnem indeksu navaja 146 rimskih piscev in 327 (ne vedno direktno uporabljenih) grških piscev, ki jih je uporabil kot predlogo. Ali je Plinij vsa dela res prebral, ostaja odprto vprašanje. Večinoma gre za strokovne pisce; dela večine med njimi so se v teku časa izgubila in mnoge med temi omenja samo Plinij. Prim. tudi Gudger, »Pliny's *Historia Naturalis*«, 269.

17 Grkom in grški kulturi med drugim očita puhlost, praznost (5.4), pretiravanje, lahkovernost (8.82), zahrbtni učinek grške medicine in medicinske literature (29.14) ipd. Prim. tudi Beagon,

stvo, da je grških piscev uporabil znatno več, nenavadno.¹⁸ To je Plinijeva reakcija na pohlep, materializem in ekstravaganco kot glavne vzroke za propad morale; v njih je videl dediščino Grčije. Sam je izhajal iz stoicizma, ki je poudarjal čut za dolžnost; razkošje, ki ga je obdajalo, pa je za stoicizem pomenilo ne živeti v skladu z naravo, na kateri je Plinij zasnoval svoje delo. Oklenitev stoiške filozofije je njegova reakcija na nravi in življenjski slog zgodnjega cesarskega obdobja; to se vedno znova potrjuje v njegovih digresijah o družbi.

JEZIKOVNA PODOBA PLINIJEVEGA NARAVOSLOVJA

Jezik Plinijevega *Naravoslovja*, ki je znanstveno-strokovni priročnik z zelo raznolikim in obenem zahtevnim strokovnim besedjem, je srebrna latinščina. Vrednotenje jezikovne podobe *Naravoslovja*, pri katerem so filologi dostikrat kot merilo jemali kriterije klasične latinščine, je Pliniju neupravičeno zelo škodovalo, še zlasti v 19. stoletju in na začetku 20. stoletja. Med kritiki je izstopal Edvard Norden, ki je njegov slog s stilističnega vidika ovrednotil kot enega najslabših:¹⁹ »Sein Werk gehört, stilistisch betrachtet, zu den schlechtesten die wir haben.« Moderne raziskave v drugi polovici 20. stoletja so povsem prevrednotile tudi Plinijevo jezikovno vrednost; med njimi je treba posebej izpostaviti l. 1921 izšlo Dannemannovo monografijo *Plinius und seine Naturgeschichte in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, v kateri je avtor Plinijevo delo, njegova prizadevanja in njegovo *Naravoslovje* izenačil z delom in pomenom Aleksandra von Humbolta.

Slog Plinijevega *Naravoslovja* je unikum, ker se v njem strokovna terminologija ter strokovni podatki in ugotovitve prepletajo s pripovedjo in retoriko. Daje občutek, kakor da je Plinij postavljaj pravila za sodobno enciklopedistiko: s čim manj besedami na čim manj prostora povedati čim več. S tem je ustvaril neki prototip enciklopedije, pa tudi njej lasten slog in jezik. Stavki so prepreženi z najrazličnejšimi jezikovnimi obrati: z inkoncinitetami, nenavadnim besednim redom, z izogibanjem enakočlenskimi stavčnim delom, s pogostimi drznimi elipsami, z lapidarnostjo (tako vsebinsko kot tudi besedno), s pogosto rabo raznih konstrukcij (*participium coniunctum*, absolutni ablativi idr.), z afektiranim besednim redom, s parentezami, perifrazami idr.²⁰ Kako je na oblikovanje Plinijevega jezika in sloga vplivala njegova retorična izobrazba ali celo njegov mentor Pomponij, lahko zgolj ugibamo, ker je Plinijev opus ohranjen le delno, pa tudi obdobje Plinijevega izobraževanja je slabo znano. A kot kažejo ohranjeni fragmenti, se je tudi sam precej posvečal je-

Roman Nature, 18–21.

18 Prim. French, *Ancient Natural History*, 18–20; Beagon, *Roman Nature*, 219.

19 Norden, *Die antike Kunstprosa*, I, 314. Prim. tudi Healy, »The Language and Style«, 13–18.

20 Gl. Müller, *Der Stil des älteren Plinius, pass.*; Healy, »The Language and Style«, *pass.* (gl. tudi tam navedeno literaturo); Healy, *Pliny The Elder on Science and Technology*, 79–99.

zikovnim vprašanjem; svoje raziskave je združil v delu *O jezikovnih problemih* v 8 knjigah (*Dubii sermonis libri VIII*), ohranjeni fragmenti in omembe pri slovničarjih pa kažejo, da se je veliko posvečal prav besedotvorju. Delo je nastajalo v zadnjih letih Neronove vladavine; končano je bilo 10 let pred *Naravoslovjem* (*Naravoslovje*, uvod 28). Obravnavalo je dvoumne oz. nejasne primere, besede in besedne oblike, pri katerih je raba nihala; izhajalo je iz stoiške tradicije, v kateri je nastalo več del s tovrstno tematiko in običajnim naslovom *Περὶ ἀμφιλογίας*. Domnevno naj bi se naslanjalo na Varonovo delo *O latinskem jeziku* (*De lingua Latina*) in naj bi obravnavalo vprašanje analogije in anomalije v jeziku.²¹ Da je bil naklonjen anomalističnemu svobodnejšemu pogledu na jezik in njegovo strukturo, kaže tudi njegovo nasprotovanje »sprevrženi pedanteriji gramatikov« (*perversa grammaticorum subtilitas*, *Naravoslovje* 35.13). Ohranjenih je več kot 200 omemb ali fragmentov tega dela, kar dokazuje, da so ga poznejši slovničarji (Harizij, Valerij Prob, Diomed, Servij, Kledonij, Pompej Maver, Priscijan idr.) pogosto uporabljali in citirali,²² vendar ne zadoščajo za rekonstrukcijo dela kot celote.

Plinijev jezik je zaznamovan tudi s samim namenom dela, saj ga Plinij ni namenil zgolj izobražencem, ampak tudi ljudskim množicam. Zato ga kljub dejstvu, da se je v uvodu odpovedal digresijam, govorom, opisom čudežnih pojavov in dogodkov²³ ipd., pogosto zanese, da zabrisuje mejo med znanstvenim in neznanstvenim, vsakdanjim. Čeprav je jezik večinoma strokovno suh, mestoma celo suhoparen, slog pa temu primerno abrupten, sta znanstveno in strokovno poročanje ali analiza pogosto dopolnjena z osebnimi mnenji in ocenami, z opisi, orisi, komentarji ali digresijami, s katerimi je skušal bralca pritegniti; pogosto ga je zaneslo tudi v moraliziranje in prepričevanje. Takrat se je znašel v precepu med znanstvenim jezikom (znanstveno terminologijo) in knjižnim jezikom; v takšnih primerih sta se kratkost in zgoščenost, ki sta tipični lastnosti srebrne latinščine, prepletli z retoričnimi prvinami, z retoričnim in poetičnim koloritom, miselnimi in besednimi figurami in igrami ter tropi.²⁴

K Plinijevi jezikovni izvirnosti je pripomoglo tudi dejstvo, da je bila latinska terminologija za številna strokovna področja, ki jih je obravnaval, dostikrat nepopolna. Terminološke probleme je reševal na različne načine:

- z neologizmi, npr. *anhelator* (nadušljivec, 21.156), *clauditas* (hromost, šepavost, 28.33), *decacuminatio* (sekanje vrhov dreves, 17.236), *exulceratrix* (gnojenje povzročaajoča, 27.105), *fluviatus* (splavljen, 16.196), *foliosus* (listnat, 25.161 in 12.40), *fornicatum* (obokano, svodasto, oblokasto, 16.223),

21 Prim. Kroll, »Plinius der Ältere«, 294–99, 436–39; Sallmann, »Plinius [1] Plinius Secundus, C. (der Ältere)«, 137–38.

22 Prim. Keil, *Grammatici Latini*, pass.; CGL, pass.

23 Prim. *Naravoslovje* 1.12, uvod: »Nam nec ingenii sunt capaces, quod alioqui in nobis perquam mediocre erat, neque admittunt excessus aut orationes sermones ve aut casus mirabiles vel eventus varios, iucunda dictu aut legentibus blanda sterili materia.«

24 Za natančno analizo z bogatim izborom primerov gl. Müller, *Der Stil des aelteren Plinius*, zlasti 115–34.

glandifera (Pannoniae) (želodoviti kraji, kraji, polni želoda, 3.147), *montuosa (Ciliciae)* (gorski svet, gorati svet, gorati kraji, gorati predeli, 11.280), *mucronatus* (oster, koničast, zašiljen, ošiljen, šilast, 32.15, 16.90 in 251.61), *nictatio* (utripanje z očmi, mežikanje 11.156) idr.;

- s perifrazami ali rabo *abstractum pro concreto*, npr. *leonum feritas* = *leo-nes feri* (7.5); *servitus* = *servi* (14.5...);
- z uvajanjem grških tujk (strokovno besedje za različna znanstvena in strokovna področja, zlasti izrazi za minerale, rudnine, drage kamne, rudarstvo, medicinsko izrazje, arhitekturna terminologija ...), npr. *cometes*, gr. κομήτης (komet, 2.89), *colossus*, gr. κολοσσός (velikanski kip, kolos, 34.41 in 35.128), *dibapha*, gr. διβαφή (dvakrat barvan, *subst.* ‘dvojnobarvaneč’, 9.137 in 21.45), *leucargillon*, gr. λευκάργιλλος, -ον (bela glina, 17.42), *plastice*, gr. ἡ πλαστική (plastika = kip, 35.151), *pyrrhopoecilus*, gr. πυρροποίκιλος, -ον (pisani granit, ‘rdečelisasti’ granit, 36.63 in 36.157), *topazus*, gr. τόπαζος (topaz, 37.107), *sarcion*, gr. σαρκίον (izrastek na kamnu, 37.73), *clinice*, gr. κλινική, *sc.* τέχνη (klinična medicina, 29.4 in 30.98), *theriace*, gr. θηριακή (protistrup [proti kačjemu piku], 20.264 in 29.24), *lichen*, gr. λειχήν (lišaj [na koži], 26.21), *pteron*, gr. πτερόν (krilo [hiše], 36.30 in 36.88). Včasih pusti grške besede netranskribirane, npr. ἐγκύκλιος παιδεία (‘zaokrožena’ izobrazba, uvod 14 ...), κεχηρότος Διονύσου (Široko zevajočega Dioniza, 8.58, ime svetišča), Ἀφροδίτη ἐν κήποις (Afrodita v vrtovih, 36.16, ime kipa);²⁵
- z izposojenkami in tujkami iz drugih jezikov:
 - a) iz hispanščine in iberijsščine, npr. *segutilum* (znamenje zlate žile, 33.67; besedo najdemo samo pri Pliniju, izhaja pa iz rudarskih področij iberijskega polotoka)²⁶ in *laurex* (lavrik, domnevno kunec, 8.217; beseda izhaja bodisi iz katerega od iberskih jezikov bodisi iz takega južnogalskega narečja ali pa gre za izvirno besedo prebivalcev Balearskih otokov, najverjetneje sorodno z masilijsko besedo za kunca, λεβηρίς, od koder izvira tudi poznejša stvnem. izposojenka *lōrihhi(n)*);²⁷
 - b) iz galščine, npr. *chama* (ris, 8.70), *glastum* (trpotec, 3.123) idr.;
 - c) iz etiopščine, npr. *nabun* (žirafa, 8.69);
 - č) iz arabščine, npr. *Hippalus* (hipal, zahodni veter, 6.104);
 - d) iz germanščine, npr. *glaesum* (jantar, 37.42), ki naj bi bil po Pliniju, *Naravoslovje* 37.42, in Tacitu, *Germanija* 45, germanska beseda (iz ide. *ghlêso- ‘bleščec(e) se’);
 - e) iz drugih jezikov (egipčanščina, kartažanščina, indijsščina, feničanščina, perzijščina, retijščina, skitsščina, sirščina idr.);

25 Gl. Müller, *Der Stil des aelteren Plinius*, pass.; French in Greenaway, *Science in the Early Roman Empire*, pass.; Healy, »The Language and Style«, pass.; Healy, *Pliny The Elder on Science and Technology*, 79–99.

26 Walde in Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I, 775.

27 Hehn in Schrader, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 618 ss.; Walde in Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, II, 510.

- s specializiranim (tehničnim) besedjem (zlasti na področju naravoslovnih in tehničnih strok, mineralogije, rudarstva in metalurgije), npr. *marmor* poleg običajnega pomena 'marmor' (*passim*) tudi v specifičnem pomenu 'kremenjak' (33.68); *adamas* 'jeklo' kot generična oznaka za sleherno izjemno trdo stvar (za železo, jeklo, diamant ipd.; 37, *passim*); *fragilitas* 'krhkost' tudi v pomenu 'lomljivost' (36.141); *piscina* 'ribnik, bazen' tudi v pomenu 'rezervoar, cisterna' (33.75); *cura* 'skrb' tudi v pomenu 'obdelava' (33.1).

Mnoge besede iz naštetih skupin so *hapax legomena*.

SLOVENJENJE NARAVOSLOVJA

Za prevajalca je Plinij poseben izziv. Ni klasik, ampak pisec 'srebrne' latinščine, vendar je po svojih slogovnih in jezikovnih lastnostih povsem unikaten; kot drugo pa gre za prozaika, za strokovnega pisca, erudita, ki se v prenekaterem pogledu razlikuje od svojih sodobnikov, najprej že v tem, da njegov ohranjeni opus ne vključuje nobene od 'eminentnejših' proznih zvrsti, bodisi zgodovinopisja bodisi filozofije bodisi retorike.

Prevajalskih problemov in zadreg pri prevajanju *Naravoslovja* je veliko. Nekaj primerov.

Že ob prevodu samega naslova dela *Historia naturalis* oz. *Naturalis historia* se zastavi vprašanje, kako ga prevesti: *Naravoslovje?* *Naravopisje?* *Prirodopis?* *Preučevanje narave?* *Raziskovanje narave?* Trenutno uporabljeni naslov *Naravoslovje* je tradicionalno uveljavljen in verjetno najbolj 'praktičen', seveda ob zavedanju, da izraza *naturalis historia* (ang. *natural history*, nem. *Naturkunde*, fr. *histoire naturelle*) ne smemo enačiti s sodobnim pojmom naravoslovja.

Ob prevajanju poimenovanj živalskih in rastlinskih vrst, ki jih poznamo tudi danes, načeloma ni težav. Prevajalec se znajde v zagati, ko Plinij govori o vrstah, ki jih ne moremo z gotovostjo identificirati, in o vrstah, ki sodijo bolj v sfero neznanega, neverjetnega ali mitološkega; takrat je najbolje in tudi najbolj pošteno do izvirnika, da se ohranijo izvirne oblike. Včasih je mogoče skleniti prevajalski kompromis, ko se prevajalec odloči za določen termin, ki ga nato pojasnimo v komentarju, kjer poleg pojasnila navedemo tudi možne rešitve. Nekaj primerov:

Faciunt his fidem in Italia appellatae bovae in tantam amplitudinem exeuntes, ut divo Claudio principe occisae in Vaticano solidus in alvo spectatus sit infans. Aluntur primo bubuli lactis suctu, unde nomen traxere. (8.37)

Takšne zgodbe potrjujejo kače, ki jih v Italiji imenujejo *bove* in ki dosegajo tolikšno velikost, da so v času božanskega Klavdija v želodcu ene od njih,

ubite na Vatikanu, našli celega otroka. Hranijo se predvsem s kravjim mlekom, od tod tudi njihovo ime.²⁸

Septentrio fert et equorum greges ferorum, sicut asinorum Asia et Africa, praeterea alcen, iumento similem, ni proceritas aurium et cervicis distinguit; item natam in Scadinavia insula nec umquam visam in hoc orbe, multis tamen narratam *achlin* haud dissimilem illi, set nullo suffraginum flexu, ideoque non cubantem et adclinem arbori in somno eaque incisa ad insidias capi, alias velocitatis memoratae. Labrum ei superius prae grande; ob id retrograditur in pascendo, ne in priora tendens involvatur. (8.39)

Na severu živijo tudi črede divjih konj, tako kot v Aziji in Afriki črede divjih oslov, poleg teh pa še los, ki je podoben volu, razlikuje se le po daljših ušesih in vratu; prav tako tudi *ahlis*, ki živi na otoku Skandinavija in ga v tem delu sveta še nismo videli, vendar pa so mnogi pripovedovali o njem: precej je podoben losu, a v podkolenju nima nobenega sklepa, zato se med spanjem ne uleže na tla, ampak sloni na drevesu, in ko ga lovijo, mu past nastavijo tako, da drevo nasekajo; sicer pa je splošno znano, da je izjemno hiter. Ima zelo veliko zgornjo ustnico; zato se na paši pomika nazaj, da se ob hoji naprej ne bi spotaknil obno.²⁹

Tradunt in Paeonia feram quae *bonasus* vocetur, equina iuba, cetera tauro similem, cornibus ita in se flexis, ut non sint utilia pugnae. Quapropter fuga sibi auxiliari reddentem in ea fimum interdum et trium iugerum longitudine, cuius contactus sequentes ut ignis aliquis amburat. (8.40)

V Pajoniji naj bi živela divja žival, imenovana *bonáz*, ki ima grivo kot konj, drugače pa je podobna biku; rogova ima tako ukrivljena enega proti drugemu, da nista primerna za spopadanje, zato se rešuje z begom, med bežanjem pa izloča blato, včasih celo v dolžini treh oralov, in če se ga zasledovalci dotaknejo, jih ožge kakor ogenj.³⁰

Nabun Aethiopes vocant collo similem equo, pedibus et cruribus bovi, camelo capite, albis maculis rutilum colorem distinguuntibus, unde appellata camelopardalis, dictatoris Caesaris circensibus ludis primum visa Romae. Ex eo subinde cernitur, aspectu magis quam feritate conspicua, quare etiam ovis ferae nomen invenit. (8.69)

Etiopijci imenujejo *nabun* žival, ki je po vratu podobna konju, noge in stegna so podobni govejim, glava pa je podobna kamelji; je rdečkaste barve z izrazitimi belimi lisami, zato jo imenujejo kamelopard. V Rimu so jo prvič videli na cirkuških igrah, ki jih je priredil diktator Cezar. Od takrat naprej

28 Zgodba o bovah (tudi *boe* ali *bobe*; ime izvira iz lat. *boves* 'govedo') je izmišljena; največja kača Italije je progasti gož (*Elaphe quatuorlineata*), ki je nenevaren in lahko zraste do 2,6 m.

29 Nekateri komentatorji *ahlisa* (lat. *achlis*) enačijo z losom, drugi s severnim jelenom.

30 Verjetno gre za zobre (*Bison bonasus*), ki so bili leta 1921 v naravi iztrebljeni; danes jih najdemo v naravnih parkih in živalskih vrtovih.

jo občasno vidimo; bolj zbuja pozornost zaradi svoje pojave kot pa zaradi divjosti, zato se je je oprijel vzdevek divja ovca.³¹

Iidem ex Aethiopia quas vocant κήπους, quarum pedes posteriores pedibus humanis et cruribus, priores manibus fuere similes. (8.70)

Ob tej priložnosti so pokazali živali iz Etiopije, ki jih imenujejo *kepi*, katerih zadnje noge so bile podobne človeškim nogam in stegnom, sprednje noge pa rokam.³²

Lyncas vulgo frequentes et *sphingas*, fusco pilo, mammis in pectore geminis, Aethiopia generat multaque alia monstris similia, pinnatos equos et cornibus armatos, quos *pegasos* vocant, *crocotas* velut ex cane lupoque conceptos, omnia dentibus frangentes protinusque devorata conficientes ventre, cercopithecus nigris capitibus, pilo asini et dissimiles ceteris voce, *Indicos boves unicornes tricornesque*, *leucrocotam* perniciosissimam feram asini fere magnitudine, clunibus cervinis, collo, cauda, pectore leonis, capite melium, bisulca ungula, ore ad aures usque rescisso, dentium locis osse perpetuo; hanc feram humanas voces tradunt imitari. (8.72–73)

V Etiopiji se v velikem številu plodijo *risi* in *sfinge*,³³ ki imajo črnkasto dlako in na prsih dve prsni bradavici, pa tudi številne druge, pošastim podobne živali: krilati rogati konji, ki jih imenujejo *pegazi*;³⁴ *krokote*, nekakšni mešanci med psom in volkom, ki z zobmi lomijo vse, vse takoj požrejo in nato prebavljajo v želodcu;³⁵ zamorske mačke s črnimi glavami, oslovsko dlako in glasom, ki ni podoben nobeni drugi živalski vrsti;³⁶ *indijski enorogi in trirogi voli*;³⁷ *levkrokota*, izjemno hitra zver, skoraj tako velika kot osel, s stegni kot jelen, z levjim vratom, repom in prsmi, z jazbečjo glavo, z razklanimi kopiti, z gobcem, odprtim vse do ušes, in z neprekinjeno kostjo namesto zob: ta zver naj bi menda posnemala človeške glasove.³⁸

31 *Nabun* ali *camelopardalis* je žirafa (*Giraffa camelopardalis*). Beseda *nabun*, ki jo Plinij označuje kot etiopsko, izhaja iz arabskega *nabu* (visok); latinsko poimenovanje je povzeto po grškem, *camelopardal*, ker – kot pojasnjuje Mark Terencij Varon (*O latinskem jeziku* 5.100) – »je bil po svoji zunanji podobi kot kamela, lise pa je imel takšne kot leopard«. Beseda žirafa je prevzeta iz arabščine (*zurafa*, *zarafa*) po posredovanju italijanščine (*giraffa*).

32 Natančna določitev ni mogoča. Morda gre za katero od vrst repatih opic, nemara za zamorske mačke (*Cercopithecus*) ali katere druge psoglavce (*Cercopithecoidea*), morda za pavijane (*Papio*) ali huzarje (kozačke, lat. *Erythrocebus patas*).

33 Verjetno gre za puščavskega risa oz. karakala (*Caracal caracal*). Sfing ne moremo natančno določiti; najverjetneje gre za zamorske mačke (ena od vrst iz poddružine *Cercopithecinae*), nekateri komentatorji pa menijo, da gre za šimpanze.

34 Pegazi so dobili ime po čudežnem krilatemu konju, rojenem iz Meduzine glave, ki ga je ukrotil Belerofont. Določitev živali ni mogoča.

35 Krokoti (lat. *crocottae*; tudi korokoti, lat. *corocottae*) so zveri iz Etiopije, najverjetneje hijene, bodisi progaste (*Hyaena hyaena*) ali lisaste (*Crocota crocuta*) ali pa šakali.

36 Ime za zamorske mačke (lat. *cercopithec*) so Rimljani prevzeli iz grščine; beseda pomeni 'repate opice'.

37 Omenjeni indijski enorogi in trirogi voli so izmišljeni ali pa so jih zamešali z nosorogi.

38 Levkrokote ni mogoče določiti; morda gre za kako vrsto hijene, kar nakazuje tudi ime, ki lahko pomeni 'bela krokota' (< '*leuco-crocota*') ali 'levja krokota' (< '*leo-crocota*'). Strokovnjaki domnevajo, da bi lahko šlo za rjavo hijeno oz. obrežnega volka (*Hyaena brunnea*). Gl. sliko 1.



Slika 1: Leocrocota. Vir: Bestiarius, S. 1633 4°, Folio 14v, Kongelige Bibliotek (Nacionalna knjižnica Danske).

Apud eosdem nasci Ctesias scribit quam *mantichoran* appellat, triplici dentium ordine pectinatim coeuntium, facie et auriculis hominis, oculis glaucis, colore sanguineo, corpore leonis, cauda scorpionis modo spicula infingentem, vocis ut si misceatur fistulae et tubae concentus, velocitatis magnae, humani corporis vel praecipue adpetentem. (8.75)

Ktezias³⁹ piše, da na tem istem območju živi bitje, ki ga imenuje *mantíhoras*;⁴⁰ ima tri vrste kot pri glavniku grebenasto prekrivajočih se zob, človeški obraz in ušesa, sivomodre oči, krvavo rdečo barvo, levje telo in rep, s katerim kakor škorpion zabada žela; glas ima tak, kot da bi se mešala zvok trstenice in tube, je zelo hitra, prav posebej pa ji tekne človeško meso.

In India et boves solidis ungulis, unicornes, et feram nomine *axin* hinnulei pelle pluribus candidioribusque maculis, sacrorum Liberi patris. (8.76)

Pravi, da v Indiji živijo tudi enoroga goveda z nerazklanimi kopiti ter divja žival, imenovana *áksis*, ki ima kožo srnjačka, a s številnejšimi in tudi svetlejšimi pegami, posvečena bogoslužju očeta Libera.⁴¹

³⁹ Ktezias iz Knidosa je bil grški zdravnik in zgodovinar (5./4. stoletje pr. Kr.), ki je dolgo živel na perzijskem dvoru kot osebni zdravnik kralja Artakserksa II. Napisal je *Perzijsko zgodovino* v 23 knjigah in *Indijsko zgodovino*.

⁴⁰ Opis napol bajeslovnega mantihora (beseda v perziščini pomeni 'požiralec ljudi') je Plinij povzel po Aristotelu. Nekateri razlagalci v opisu vidijo nekaj podobnosti s tigrom. Gl. sliko 2.

⁴¹ Aksis (*Axis axis*) ali čital je rjav, belo pegast, do 95 cm visok jelen iz rodu pegastih jelenov (*Axis*),

Iuxta hunc fera appellatur catoblepas, modica alioqui ceterisque membris iners, caput tantum praegrave aegre ferens. Id deiectum semper in terram; alias internicio humani generis, omnibus, qui oculos eius videre confestim expirantibus. (8.77)

V njegovi bližini živi žival, imenovana *katóblepas*, ki je sicer srednje velika in ima druge ude slabotne, le njena glava je zelo težka in jo komajda prenaša okoli. Ta je vedno nagnjena proti tlom, sicer bi bila za ljudi smrtno nevarna, saj vsi, ki jo pogledajo v oči, nemudoma umrejo.⁴²

Hunc saturum cibo piscium et semper esculento ore in litore somno datum parva avis, quae trochilos ibi vocatur, rex avium in Italia, invitat ad hiandum pabuli sui gratia, os primum eius adsultum repurgans, mox dentes et intus fauces quoque ad hanc scabendi dulcedinem quam maxime hiantes. (8.90)

Ko se [krokodil] do sitega naje rib in se z gobcem, vedno polnim ostankov hrane, na obali prepusti spancu, ga majhna ptica, ki jo tam imenujejo *tróhil*, v Italiji pa kralj ptic, pripravi do tega, da zazeva, ptič pa se tako hrani; najprej skaklja sem in tja čisti njegov gobec, nato zobe in celo notranjost žrela; to praskanje krokodilu godi in zato na stežaj odpre usta.⁴³

iiidem percussi a phalangio, quod est aranei genus, aut aliquo simili canculos edendo sibi medentur. (8.97)

In ko jelene piči *falangij*, ki je vrsta pajka, ali kaka podobna žival, se zdravi, jo tako, da jedo rake.⁴⁴

Citra Cynamolgos Aethiopas late deserta regio est, a scorpionibus et solipugis gente sublata. (8.104)

Tostran območja, kjer živi etiopsko pleme Kinamolgi, je širok puščavski predel, v katerem so škorpioni in *solipúge* povsem iztrebili tamkajšnje prebivalstvo.⁴⁵

ki živi na Indijski podcelini.

42 *Katóblepas* (dob. 'navzdol gledajoči') je neznana vrsta goveda z navzdol sklonjeno glavo, najbrž gnu (*Connochaetes, Catoblepas gnu*); gl. sliko 3.

43 V slovarjih najdemo različne interpretacije, za katero ptico naj bi šlo; po enih za pribo (*Vanellus vanellus*), po drugih za kraljička, rdečeglavega (*Regulus ignicapillus*) ali rumenoglavega (*Regulus regulus*), po tretjih za stržka (*Troglodytes troglodytes*). Po novejših domnevah naj bi šlo za krokodiljega tekalca (*Pluvianus aegyptius*), večinoma žužkojedo ptico, ki živi na vodnih obrežjih v notranjosti Afrike in se rada zadržuje v bližini krokodilov. Govorica, da krokodilom čisti zobe, ki je znana že od antike, je zaenkrat še nepotrjena.

44 Lat. *phalangium, phalangion*. Za katero vrsto pajka gre, ni mogoče zanesljivo določiti (morda za črno vdovo).

45 Kinamolgi ('Psicemolzniki') so etiopsko pleme na vzhodni obali Libije (gl. *Naravoslovje* 6.195). Solipuge (po nekaterih slovarjih bele strupene mravlje) so verjetno temačniki (*Solifugae*), ki sodijo v red pajkovcev; so plenilci z zelo močnimi čeljustmi, živijo pa v tropskih in subtropskih območjih.



Slika 2: Mantichoras. Vir: Museum Meermannno, c. 1450. MMW, 10 B 25, Folio 13r (Francija).



Slika 3: Catoblepas. Vir: Der Naturen Bloeme manuscript (Jacob van Maerlant), c. 1350. Nacionalna knjižnica Nizozemske.

Mutat colores et Scytharum tarandrus nec aliud ex iis quae pilo vestiuntur, nisi in Indis *lycaon*, cui iubata traditur cervix. Nam *thoes* – luporum id genus est procerius longitudine, brevitate crurum dissimile, velox saltu, venatu vivens, innocuum homini – habitum, non colorem, mutant, per hiemes hirti, aestate nudi. (8.123)

Tudi severni jelen v Skitiji spreminja barve, česar ne počne nobena druga od živali, poraščenih z dlako, razen *likáona* v Indiji, ki ima menda na vratu grivo. Kajti *tósi* – gre za vrsto volkov, ki ima daljše telo, drugačni so zaradi svojih kratkih nog, hitro skačejo, živijo od lova in so človeku nenevarni – spreminijo zunanjo podobo, ne barve; pozimi so kosmati, poleti golokožni.⁴⁶

Sunt et *dammae* et *pygargi* et *strepsicerotes* multaque alia haut dissimilia. (8.214)

Dalje so tudi *dame*,⁴⁷ *pigargi*⁴⁸ in *strepsikeroti*⁴⁹ ter številne druge podobne vrste.

Melanaetos a Graecis dicta, eadem *leporaria*, minima magnitudine, viribus praecipua, colore nigricans, sola aquilarum fetus suos alit – ceterae, ut dicemus, fugant –, sola sine clangore, sine murmuratione. Conversatur autem in montibus. Secundi generis *pygargus* in oppidis et in campis, albicante cauda. Tertii *morphnos*, quam Homerus et *percnum* vocat, aliqui et *plangum* et *anatariam* ... Haec facit, ut quintum genus γνήσιον vocetur velut verum solumque incorruptae originis, media magnitudine, colore subrutilo, rarum conspectu. (10.6–8)

Črnemu orlu, kot ga imenujejo Grki, pravijo tudi *zajči orel*,⁵⁰ je najmanjši, izjemno močan, črnkaste barve; je edini izmed orlov, ki sam redi svoje mladiče – drugi, kot bomo omenili, jih odženejo – in edini, ki ne vrešči in ne

46 Glede likaona (lat. *lycaon*) najdemo pri komentatorjih in v slovarjih različne razlage; po nekaterih naj bi šlo za žival iz rodu volkov, po drugih za geparda (*Acinonyx jubatus*). Različno pojasnjujejo tudi tosa; po najverjetnejši razlagi gre za zlatega šakala (*Canis aureus*, *Thos aureus*), po drugih za cibetovko (*Viverra*), ženetno (*Genetta*) ali risa (*Lynx lynx*).

47 Izraz *damma* v slovarjih ni natančno definiran; šlo naj bi za srni podobno žival, morda za damjaka ali gazelo ali divjo kozo. Komentatorji domnevajo, da gre za srnam podobne trstične antilope (*Redunca*), ki so rod barskih antilop iz družine rogarjev (*Bovidae*) oz. poddružine barskih antilop (*Reduncinae*).

48 *Pigarge* (lat. *pygargi* 'z belo zadnjico', 'belozadnjični', 'beloriti') bi lahko poslovenili kot 'beloritniki'. Natančna določitev ni možna; morda gre za liroroge antilope (*Damaliscus*), morda za vrsto dorkas (*Dorcas dorcas*) ali za belonosno antilopo (*Damaliscus pygargus pygargus*); vsem trem vrstam danes grozi iztrebljenje.

49 Lat. *strepsicerotes* 'krivorog', 'vitorog'. Ni povsem jasno, za katero žival gre. Po prvi domnevi naj bi šlo za velikega kuduja (*Tragelaphus strepsicerotes*). Druga domneva se opira na še eno Plinijevo omembo te vrste (*Naravoslovje* 11.124), kjer navaja, da jo v Afriki imenujejo *addax*. Morda gre za mendeško antilopo (*Addax nasomaculatus*); živi v afriških in arabskih puščavah, ima vijakasto zavite rogove, v starem Egiptu pa je bila celo domača žival.

50 Natančna določitev ni mogoča; komentatorji ponujajo tri možne rešitve: 1. kraljevi orel (*Aquila heliaca*), 2. planinski orel (*Aquila chrysaetos*) ali 3. mali orel (*Hieraetus pennatus*). V nekaterih rokopisih in slovarjih najdemo zanj tudi varianto *valeria*.

kraka. Živi v gorah. Druga vrsta, *beloritec*,⁵¹ živi v mestih in na ravninah in ima belkast rep. Tretja vrsta, *morfnos*, ki ga Homer imenuje tudi *perknos*, nekateri pa tudi *plang* in *račji orel*,⁵² ... Prav zato tudi peto vrsto orlov imenujemo *gnezij*,⁵³ kakor da je pravi in edini, ki je po svojem izvoru čistokrven; je srednje velik, rdečkaste barve in le redko ga je moč videti.

Sanqualem avem atque *inmusulum* augures Romani magnae quaestioni habent. Inmusulum aliqui vulturis pullum arbitrantur esse et sanqualem ossifragum. Masurius sanqualem ossifragam esse dicit, inmusulum autem pullum aquilae prius quam albicet cauda. (10.20)

Med rimskimi avgurji poteka burna debata o *sankvalisu* in *imuzulu*. Nekateri menijo, da je imuzul mladič jastreba, sankvalis pa kostolomec. Masurij pravi, da je sankvalis kostolomec, imuzul pa mladič orla, preden njegov rep postane bel.⁵⁴

Anserini generis sunt *chenalopeces* et, quibus lautiores epulas non novit Britannia, *chenerotes*, fere ansere minores. (10.56)

V rod gosi sodijo tudi *henalopeke* in pa *henerote*, ki so najodličnejša jed, kar jih poznajo v Britaniji, so pa nekoliko manjše od gosi.⁵⁵

Semper hic remeantes comitatum sollicitant, abeuntque una persuasae *glottis* et otus et *cychramus*. *Glottis* praelongam exerit linguam, unde ei nomen. Hanc initio blandita peregrinatione avide profectam paenitentia in volatu cum labore scilicet subit: reverti incomitatam piget et sequi nec umquam plus uno die pergit, in proximo hospitio deserit. Verum invenitur alia antecedente anno relictā simili modo in singulos dies. *Cychramus* perseverantior festinat etiam pervenire ad expetitas sibi terras. Itaque noctu [is] eas excitat admonetque itineris. (10.66–68)

51 Zelo verjetno je mišljen belorepec (*Haliaeetus albicilla*, *Falco albicilla*), morda lunj beloritec (*Circus pygargus*), po nekaterih komentarjih tudi kačar (*Circaetus gallicus*).

52 Morda gre za velikega klinkača (starejše račji orel, račar; *Aquila naevia*, *Aquila clanga*) ali pa rjavega lunja (*Circus aeruginosus*).

53 Lat. *gnesius*, gr. γνήσιος ('pravi' orel). Plinij se pri opisu naslanja – tako kot pri vseh opisih orlov – na Aristotela (*Nauk o živalstvu* 9.32, 619a 11), vendar pa je grški pridevnik ἡμιόλιος, ki pomeni poldrugi, napačno prevedel kot *media magnitudine* (srednje velikosti); moral bi prevesti kot 'velik za orla in pol'. Lahko bi šlo za kraljevega orla (*Aquila heliaca*), čigar razpon kril meri od 1,85 do 2,05 m, ali pa za planinskega orla (*Aquila chrysaetos*), pri katerem razpon kril variira od 1,50 do 2,40 m.

54 Sankvalis (lat. *sanqualis*) oz. 'Sankov ptič' je kostolomec; ime je dobil po staroitalskem božanstvu Sanku (lat. *Sancus* ali *Sangus*). O imuzulu (lat. *inmusulus*) ni znano nič drugega kot to, kar navaja Plinij; beseda sama verjetno izvira iz besedja rimskih avgurjev.

55 Henalopeke (lat. *chenalopeces* 'lisičje gosi' ali 'race') so menda nilske gosi (*Alopochen aegyptiacus*), ki so bile v starem Egiptu domače živali; imajo rjavorumeni perje z značilno rdečerjavo očesno pego, uvrščamo pa jih med polgosi. Henerot (lat. *chenerotes*) ne moremo natančno določiti, niti tega, ali gre za gosi ali race; komentatorji kot možno rešitev predlagajo raco žličarico (*Anas clypeata*).

Na tem mestu ob vrnitvi vedno zahtevajo spremstvo; pogovorijo *glotido*, uharico in *kihrama* in ti odletijo skupaj z njimi. *Glottida* izteza zelo dolg jezik, po katerem je dobila tudi ime. Sprva se vsa vesela nad popotovanjem željno poda na pot, med letom pa se začne zaradi napora seveda kesati; ne mara se vrniti brez spremstva, prav tako pa tudi ne mara prepelice spremljati še naprej; nikoli ne leti z njimi več kot en dan, na najbližjem počivališču jih zapusti. Toda najde se kaka druga, ki so jo pustili zadaj prejšnje leto, in na podoben način gre iz dneva v dan. *Kihram* je vztrajnejši in prav tako hiti, da bi prišel do dežel, po katerih hrepeni. Zato ponoči budi prepelice in jih opominja, naj nadaljujejo pot.⁵⁶

Natančna določitev posameznih rastlinskih ali živalskih vrst je pogosto nemogoča in zgolj predmet ugibanj. Tak primer so vôleki in škrlatniki,⁵⁷ iz katerih so pridobivali škrlatno barvo; sodobna biologija pozna okoli tisoč vrst, od katerih jih v Sredozemlju najdemo šestnajst. Glede na opise in na kraje, kjer so te školjke nabirali, lahko v večini primerov z gotovostjo identificiramo tri vrste, ki so jih največ lovili: bodičasti volek (*Murex brandaris*), čokati volek (*Murex trunculus*) in purpurni polž (*Thais haemastoma* ali *Purpura haemastoma*). Težava pri Pliniju je tudi ta, da zanje uporablja tri izraze: *purpura*, *murex*, *bucinum*, vendar ne uporablja vedno istega izraza za isto vrsto školjk; tako npr. z izrazom *murex* označuje tako škrlatnike (*Muricidae*) kot tudi kotače (*Trochidae*) in blatarke (*Buccinidae*, *Nassariidae*).

V nekaterih primerih je treba poiskati kompromis. Eden takih primerov je odlomek 10.21, kjer Plinij ugotavlja, »da je ptic ujed šestnajst vrst«. (*Accipitrum genera sedecim invenimus*.) V izvirniku je problematičen izraz *accipiter*, ki v latinščini lahko (glede na slovarje) pomeni bodisi 'kragulj' bodisi 'sokol' bodisi 'skobec'. Lahko bi se torej odločili za eno od navedenih treh možnosti. Vendar pa v nadaljevanju (10.23) Plinij pravi, da »v delu Trakije nad mestom Amfipolis ljudje in *accipitres* pri lovu na ptice nekako sodelujejo«. (*In Thraciae parte super Amphipolim homines et accipitres societate quadam aucupantur*.) Za kragulja in skobca ne najdemo potrdil, da so ju uporabljali za lov, uporaba sokolov pri lovu pa je značilna za polpuščavska in puščavska območja. Ker torej iz besedila ni mogoče natančno razbrati, za katero vrsto gre, je v prevodu najbolje uporabiti nevtralen izraz ujede (čeprav gre verjetno za kragulja).

Knjige 33–36 včasih v strokovni literaturi navajajo kot 'knjige o ume-

56 Glede naštetih treh vrst najdemo v slovarjih in komentarjih k Pliniju različne ponujene rešitve. *Glottida* (lat. *glottis* 'jezičnica') je morda vijeglavka (*Lynx torquilla*), žolna, malce večja od vrabca. Za uharico (lat. *otus*) najdemo več možnosti: lahko bi bila sova na splošno, mala uharica (*Asio otus*), močvirska uharica (*Asio flammeus*), veliki skovik (*Otus scops*) ali lesna sova (*Strix aluco*). Glede na ime *otus* (iz gr. *oûs*, *otós* 'uho') je v prevodu uporabljena rešitev 'uharica' (mišljena je mala uharica, tudi glede na primerjavo z veliko uharico ali *Bubo bubo*, omenjeno v paragrafu 68). *Kihrama* (lat. *cychramus*) ni mogoče določiti; domnevi sta: vrtni strnad (*Emberiza hortulana*) ali kosec (*Crex crex*).

57 Gl. *Naravoslovje* 9.102–103.

tnosti'. V njih Plinij predstavi zgodovino antične umetnosti in navaja kopico antičnih umetnikov in umetnin. Prva težava je ta, da je precej nedoslednosti in razlik že pri poimenovanjih v originalih, v samih kritičnih izdajah besedila; izdaje se dostikrat razlikujejo med sabo, pogoste pa so tudi vrzeli v besedilu. Imena avtorjev je večinoma mogoče rekonstruirati z opiranjem na druge antične vire. Več težav je pri umetninah, saj za mnoge med njimi v slovenščini še ni uveljavljenih poimenovanj. Rešitve je treba iskati v komentarjih in ob primerjavah s tujejezičnimi prevodi, kjer pa so se prevajalci odločali za različne pristope; večina umetnine prevede, redki pa puščajo kar latinska poimenovanja. Za nekatere umetnine v slovenščini sicer že obstajajo ustaljena poimenovanja (npr. *doryphorus*, slov. *Kopjenosec* idr.), vendar pa jih je treba včasih popraviti. Tako npr. se *diadumenos* (34.55) v slovenščino običajno prevaja kot *Mladenič z oglavnico*. Komentarji in tudi slovarji razlagajo, da naj bi šlo za mladeniča, ki ima na glavi diadem; če ta razlaga drži, je torej pravilneje *Mladenič z diademom* oz. *Mladenič z načelkom*. Enako je s kipom *destringens se*, gr. ἀποξυόμενος (34.55), ki se običajno sloveni kot *Strgalec* (gre za borilca, ki s sebe s strgalom odstranjuje prah in pot). Ustreznejše poimenovanje je 'tisti, ki se ostrgava', 'tisti, ki ostrguje (prah in pot) s sebe', torej *Ostrgavalec*.

Lep primer tega, koliko prevajalskih zagat in rešitev se ponuja ob eni sami besedi, je izraz molibden (lat. *molybdaena*).⁵⁸ Ob takih primerih je nujno v prevodu uporabiti izvirno obliko in jo natančneje pojasniti v komentarju, kajti Plinij z izrazom molibden (prevzet iz gr. μολύβδαινα) ne opisuje nobene od dveh v naravi pojavljajočih se oblik elementa, ki ga v sodobni kemiji poznamo kot molibden (ti obliki sta molibdenit in vulfenit), ampak eno od vrst svinčeve rude, domnevno galenit. Najbolj pošteno do avtorja in njegovega besedila je ohraniti poimenovanje, ki ga uporablja, kajti sodobni termini molibdenit, vulfenit in galenit, ki so v slovenščini tujke, bi bili v prevodu anahronizmi, prav tako tudi slovenska poimenovanja zanje (molibdenit je 'molibdenov sijajnik', vulfenit je 'melinoza', 'molibdenova svinčeva ruda', 'molibdenovo-svinčev kalavec', 'rumena svinčeva ruda' ali 'rumeni svinčev', galenit je 'svinčev sijajnik', 'boleslavit', 'siva ruda' ali 'svinčev'). Podobne rešitve so uporabljene tudi pri drugih materialih, rudninah, kovinah, kamninah, prsteh, barvah itd., npr.: minij (*minium*), armenij (*Armenium*), cinabar (*cinnabaris*), hrizokola (*chrysocola*), indik (*Indicum*), škrlatna (*purpurissum*); sinopska okra (*Sinopsis*), rdeča okra (*rubrica*), parajtonijska belina (*Paraetonium*), meloško belilo (*Melinum*), eretrijska prst (*Eretria*), avripi-gment oz. zlato barvilo (*auripigmentum*); okra (*ochra*), žgano svinčevo belilo (*cerussa usta*), sandaraka (*sandaraca*), sandiks (*sandyx*), sirsko rdečilo (*Syrium*), črnilo (*atramentum*) idr.⁵⁹

⁵⁸ Naravoslovje 34.173–74.

⁵⁹ Naravoslovje 35.30.

BIBLIOGRAFIJA

- von Albrecht, Michael in Gareth L. Schmeling. *A History of Roman Literature: from Livius Andronicus to Boethius: with special regard to its influence on world literature*. Vol. 1 translated with the assistance of Frances and Kevin Newman. Vol. 2 translated with the assistance of Ruth R. Caston and Francis R. Schwartz. Leiden: Brill, 1997.
- Armstrong, Lilian. »The Illustration of Pliny's *Historia naturalis*: Manuscripts before 1430.« *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 46 (1983): 19–39.
- Bandinelli, Ranuccio Bianchi. *Rome, the Centre of Power: Roman Art to AD 200*. London: Thames & Hudson, 1970.
- Beagon, Mary. *Roman Nature: The Thought of Pliny the Elder*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Brunhölzl, Franz. »Plinius I. P. d. Ä. im MA.« V: *Lexikon des Mittelalters VII (Planudes bis Stadt (Rus'))*, 21–22. Darmstadt: WBG, 1995.
- Campbell, B. J. »Two Manuscripts of the Elder Pliny.« *AJPh* 57 (1936): 113–23.
- Carey, Sorch. *Pliny's Catalogue of Culture*. Oxford: University Press, 2003.
- CGL – *Corpus grammaticorum Latinorum*. <http://kaali.linguist.jussieu.fr/CGL/>.
- Chibnall, Marjorie. »Pliny's Natural History and the Middle Ages.« V: *Empire and Aftermath: Silver Latin II*, ur. Thomas Alan Dorey, 57–78. London in Boston: Routledge in K. Paul, 1975.
- Citroni Marchetti, Sandra. »Filosofia e ideologia nella 'Naturalis historia' di Plinio.« V: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat, Band 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 5. Teilband: Philosophie (Einzelne Autoren; Doxographica)*, ur. H. Temporini in W. Haase, 3249–3306. Berlin in New York: de Gruyter, 1992.
- Dannemann, Friedrich. *Plinius und seine Naturgeschichte in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Jena: Diederichs, 1921.
- Desanges, Jehan. »Le manuscrit (CH) et la classe des 'recentiores' de l'*Histoire Naturelle* de Pline Ancien.« *Latomus* 25 (1966): 508–25.
- Eastwood, Bruce S. »Plinian Astronomy in the Middle Ages and the Renaissance.« V: *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, ur. Roger French in Frank Greenaway, 197–251. London in Sydney: Croom Helm, 1986.
- French, Roger. »Pliny and Renaissance Medicine.« V: *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, ur. Roger French in Frank Greenaway, 252–81. London and Sydney: Croom Helm, 1986.
- . *Ancient Natural History*. London: Routledge, 1994.
- French, Roger in Frank Greenaway, ur. *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*. London in Sydney: Croom Helm, 1986.
- Gudger, Eugene Willis. »Pliny's *Historia Naturalis*. The Most Popular Natural History Ever Published.« *Isis* 6, št. 3 (1924): 269–281.
- Healy, John, F. »The Language and Style of Pliny the Elder.« V: *Filologia e Forme Letterarie: Studi offerti a Francesco della Corte*, IV, 1–24. Urbino: Quattroventi, 1988.
- . *Pliny The Elder on Science and Technology*. Oxford: University Press, 1999.
- Hehn, Victor in Otto Schrader. *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien*. 8. Auflage, neu hrsg. v. Otto Schrader. Berlin, 1911.
- Howe, Nicholas Phillis. »In Defence of the Encyclopaedic Mode: On Pliny's Preface to the Natural History.« *Latomus* 44 (1985): 561–76.

- Keil, Heinrich, izd. *Grammatici Latini*. Leipzig: Teubner, 1855–1880 (ponatis Hildesheim, 1961 in 1981).
- Kroll, Wilhelm. »Plinius der Ältere.« *RE* 41 (1951): 271–439.
- Murphy, Trevor. *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*. Oxford: University Press, 2004.
- Müller, Johann. *Der Stil des älteren Plinius*. Innsbruck: Wagner, 1883.
- Nauert, Charles G. »Humanists, Scientists and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author.« *The American Historical Review* 84 (1979): 72–85.
- Norden, Eduard. *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christ bis in die Zeit der Renaissance*. 2 Bd. Leipzig: Teubner, 1909.
- Sallmann, Klaus G. »Plinius [1] P. Secundus, C. (der Ältere).« V: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum. Band 9 (Or–Poi)*, ur. Hubert Cancik in Helmut Schneider, 1135–41. Stuttgart: Metzler, 2000.
- Schanz, Martin in Carl Hosius. *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Zweiter Teil: Die römische Literatur in der Zeit der Monarchie bis auf Hadrian*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1935.
- Walde, Alois in Johann Baptist Hofmann. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 5., unveränderte Auflage. I. B.: A–L, II. B.: M–Z. Heidelberg: Winter, 1982.

QUAESTIONES PLINIANAE: PLINY AND HIS GREEK MODELS

Summary

The paper focuses on two aspects of Pliny the Elder's encyclopaedic work, *Natural History*, which are closely linked to the author's application and adaptation of Greek science and terminology: on his use of sources and his language. The sources employed by Pliny in composing his *Natural History* raise a number of unanswered questions: studies in this field are effectively hampered by the loss of most works quoted by the author, while his influence on the writers of Late Antiquity, the Middle Ages, and the early Modern Age has been relatively well explored. The uniqueness of the work lies not in its originality but in the author's singular compilation method, with which he sought to summarise for his Roman audience the Greek and Roman knowledge of nature. In addition, *Natural History* is a unique document of Silver Latin, containing style characteristics (such as inconcinnity, ellipsis, brevity, parentheses, periphrases) and language peculiarities (such as loan words, neologisms, technical terminology) which remain valuable materials for research into the Latin language and style. The discussion concludes with a detailed presentation of the difficulties and challenges faced by the translator of Pliny's *Natural History*.

Gregor Pobežin

In quodam libro Graeco: raba in navajanje grških virov pri 'piscih' Cesarske zgodovine

Življenjepis Lucija Domicija Avrelijana (215–275, vladal 270–275), šestindvajseti po vrsti v zbirki tridesetih besedil *Cesarske zgodovine*, se začne z neverjetno, malodane pravljичno prigodo, ki vsebuje *topos de benevolentia*, pa tudi za to razpravo zelo pomemben *topos de fontibus*:

Vopiscus, *Divus Aurelianus* 1.1–10: Hilaribus, quibus omnia festa et fieri debere scimus et dici, impletis sollemnibus vehiculo suo me et iudiciali carpento praefectus urbis, vir inlustris ac praefata reverentia nominandus, Iulius Tiberianus accepit. ibi cum animus a causis atque a negotiis publicis solutus ac liber vacaret, sermonem multum a Palatio usque ad Hortos Varianos instituit et in eo praecipue de vita principum. cumque ad Templum Solis venissemus ab Aureliano principe consecratum, quod ipse non nihilum ex eius origine sanguinem duceret, quaesivit a me quis vitam eius in litteras rettulisset. cui cum ego respondissem neminem a me Latinorum, Graecorum aliquos lectitatos, dolorem gemitus sui vir sanctus per haec verba profudit: »Ergo Thersitem, Sinonem ceteraque illa prodigia vetustatis et nos bene scimus et posterius frequentabunt; divum Aurelianum, clarissimum principem, severissimum imperatorem, per quem totus Romano nomini orbis est restitutus, posterius nescient? deus avertat hanc amentiam. et tamen, si bene novi, ephemeridas illius viri scriptas habemus, etiam bella characterum historico digesta, quae velim accipias et per ordinem scribas, additis quae ad vitam pertinent. quae omnia ex libris linteis, in quibus ipse cotidiana sua scribi praeceperat, pro tua sedulitate condiscas. curabo autem ut tibi ex Ulpia Bibliotheca et libri lintei proferantur. tu velim Aurelianum ita ut est, quatenus potes, in litteras mittas.« parui, mi Ulpiane, praeceptis, acce-

pi libros Graecos et omnia mihi necessaria in manum sumpsit, ex quibus ea quae digna erant memoratu in unum libellum contuli. tu velim meo muneri boni consulas et, si hoc contentus non fueris, lectites Graecos, linteos etiam libros requiras, quos Ulpia tibi Bibliotheca, cum volueris, ministrabit.

Ob hilarijah, ko mora biti, kot vemo, vsaka beseda in dejanje dobronamer-
no, me je po končanih slovesnostih vzel k sebi na voz, se pravi v uradno ko-
čijo, mestni prefekt Junij Tiberijan, odličen mož, ki ga smemo omenjati le
z največjim spoštovanjem. Pozabil je na javne zadeve in posle in se z menoj
sproščeno zapletel v pogovor; kramljala sva tja do Palatina in Varijevih vr-
tov, predvsem o življenjih vladarjev. Ko sva prispela do svetišča boga Sonca,
ki ga je bil posvetil Avrelijan, me je vprašal – svoj rod je namreč nekoliko
povezoval z njim –, kdo neki je sestavil njegov življenjepis. Ko sem odvrnil,
da nisem prebral še nobenega Avrelijanovega življenjepisa v latinskem jezi-
ku, v grškem pa kar nekaj, je prizadeto zavzdihnil in nadaljeval: »Torej so
dobro znane nam in bodo še našim zanamcem le takšne pošasti iz preteklo-
sti, kot sta Tersit in Sinon, na božanskega Avrelijana, preslavnega cesarja,
tega predanega vladarja, ki je Rimu povrnil kaj izgubljenega sveta, pa bodo
naslednji rodovi kar pozabili? Bog obvaruj! In če kaj vem, obstaja celo dnev-
nik tega moža, poleg tega pa še beležke o vojnah, ki jih je vojeval, spisane v
obliki zgodovine. Želim, da jih dobiš v roke in jih urediš ter jim dodaš še ti-
sto, kar zadeva njegovo življenje. Marljiv, kot si, boš vse o njegovem življenju
našel v platnenih knjigah, v katere je dal zapisati svoje vsakdanje doživlja-
je; poskrbel bom, da iz Ulpijeve knjižnice dobiš te knjige. Želim, da v knjigi
po svojih najboljših močeh opišeš Avrelijana prav takega, kot je bil.« Ubogal
sem ta navodila, moj Ulpijan, vzel v roke grške knjige in še vse ostalo, kar
mi je bilo v pomoč, in iz vsega skupaj strnil v eno knjižico vse tisto, kar je
bilo vredno omembe. Upam, da boš mojemu delu naklonjen, če pa s čim ne
boš zadovoljen, beri grške knjige in vprašaj po platnenih knjigah, ki so ti na
voljo v Ulpijevi knjižnici.¹

Ta po vsej verjetnosti fiktiven dogodek, katerega opis je pomemben tudi za ra-
zumevanje nekaterih drugih aspektov *Cesarske zgodovine* – predvsem vpra-
šanja avtorstva oz. vprašanja o tem, *koliko* avtorjev se skriva za besedilom,
vendar o tem nekoliko več v nadaljevanju –, odkriva pogled avtorja (kdor koli
to že je) na rabo virov in odnos do njihove uporabe, ki ga razkriva tudi nada-
ljevanje odlomka (citat v nadaljevanju).

V tem prispevku se sicer sprašujemo o specifični rabi (grških) virov pri
pisih *Cesarske zgodovine*, ki se zrcali v nespecifični dikciji (prim. *in quodam
libro Graeco*), presenetljivi celo za antičnega zgodovinarja; zavoljo razme-
roma obširne snovi se bomo omejili predvsem na tri domnevne 'avtorje' in
odstopanja med njimi, kar zadeva dikcijo o rabi virov: na Julija Kapitolina,
Elija Lampridija in Flavija Vopiska; pri teh treh avtorjih in življenjepisih iz-

¹ Vsi prevodi odlomkov G. P.

pod njihovih peres namreč naletimo na dramatično različen pristop k rabi ali vsaj k citiranju (grških) virov.

O problematičnem odnosu do virov v zvezi s *Cesarsko zgodovino* pove veliko že dejstvo, da je bilo vsaj 150 dokumentov (od tega ok. 70 pisem, 60 različnih govorov in vsaj 20 senatskih odlokov – *senatus consultum*) dokazano nepristnih, zaradi česar je obravnava besedila *Cesarske zgodovine* kot zgodovinskega vira že sama po sebi problematična. Odnos do virov – in sicer ne le do virov iz rimske stvarnosti, temveč tudi do grških virov, ki se jim tu posvečamo – kot enega temeljnih orodij za zgodovinopisje, in še toliko bolj za biografsko 'zgodovinopisje', če ga vsaj v primeru *Cesarske zgodovine* sploh smemo tako imenovati – pomislimo le na Symovo oceno, da je *Cesarska zgodovina* slabo sestavljeno delo, ki je obenem tudi zavajajoče in bi si zato zaslužilo kvečjemu oznako *mythistoria* –,² je, kot lahko pokaže le obširnejša razprava tudi v okviru preučevanja grškega zgodovinopisja v cesarski dobi, eden pomembnih kriterijev za odgovor na vprašanje, kako je z avtorstvom *Cesarske zgodovine*.

V tem članku ne skušamo spodbijati ali potrjevati splošno sprejete teze,³ da je *Cesarsko zgodovino* sestavil en sam pisec, in ne šest domnevnih avtorjev (Elij Spartijan, Julij Kapitolin, Vulkacij Galikan, Elij Lampridij, Trebelij Polion, Flavij Vopisk), katerih imena sicer niso izpričana nikjer drugje; računalniška analiza besedil je z gotovostjo pokazala, da je besedilo res sestavil en sam avtor.⁴ Delo je nastalo tudi občutno kasneje, kot v posvetilu Dioklecijanu oziroma Konstantinu namigujejo domnevni 'avtorji', in sicer zagotovo šele v drugi polovici četrtega stoletja,⁵ morda celo kasneje, nikakor pa ne kasneje kot v prvi polovici petega stoletja, saj je edini znani primer citiranja v pozni antiki izpričan pri Kv. Simahu l. 458.

Toda vseeno si moramo dovoliti bežen pomislek, vendar obenem pristaviti tudi, da ta ugovor ni izhodišče za pričujočo razpravo, pač pa zgolj priložnost za postavljanje novih vprašanj. Čeprav je seveda težko verjeti, da bi lahko bila skupina avtorjev tako konsistentna v obravnavi snovi, izbiri virov ali celo v prevladujočem humornem slogu pisanja, se vendar zdi zanimiva misel, ki dopušča možnost, da gre pri *Cesarski zgodovini* morda za projekt več piscev – seveda ne nujno šestih –, ki so pisali z istim ciljem, tako da je bilo delo še vedno zasnovano kot celota z enim in istim namenom.⁶ O tej možnosti, ki bi pravzaprav kazala tudi v smer pomanjkljive oziroma celo odsotne končne redakcije, več v nadaljevanju.

2 Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«, 123.

3 Tezo o enem avtorju, ki jo je prepričljivo izpostavil Dessau, »Über Zeit und Persönlichkeit« (nedostopno v času pisanja), je kritika sprejela kot trdno: prim. White, »The Authorship of the *Historia Augusta*«; Syme, *Emperors and Biography*; Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«; Barnes, *The Sources of the Historia Augusta*.

4 Marriott, »Two Computer Studies«.

5 Baynes, »The Date of the Composition«, 168–69.

6 Baynes, *The Historia Augusta*, 54.

Preglednica šestih domnevnih avtorjev in njihovih konsektivnih življenjepisov pokaže sledečo sliko:

posvetilo Dioklecijanu		posvetilo Konstantinu Velikemu	
avtor	življenjepis	avtor	življenjepis
Elij Spartijan	Hadrijan	Julij Kapitolin	Maksim (Pupien), Balbin
Elij Spartijan	Lucij Elij	lakuna: 244–259	
Julij Kapitolin	Antonin Pij	Trebelij Polion	Valerijan
Julij Kapitolin	Mark Avrelij	Trebelij Polion	Galien
Julij Kapitolin	Lucij Ver	Trebelij Polion	Trideset tiranov
Vulkacij Galikan	Avidij Kasij	Trebelij Polion	Klavdijan II. Gotski
Elij Lampridij	Komod	Flavij Vopisk	Avrelijan
Julij Kapitolin	Pertinaks	Flavij Vopisk	Tacit
Julij Kapitolin	Didij Julijan	Flavij Vopisk	Prob
Elij Spartijan	Septimij Sever	Flavij Vopisk	Štirje tirani
Elij Spartijan	Pescenij Niger	Flavij Vopisk	Kar, Karin, Numerijan
Julij Kapitolin	Klodij Albin	Zaporedje življenjepisov ne izraža nujno tudi časovnega zaporedja: življenjepisi M. Avrelija, L. Vera in A. Kasija obravnavajo isto obdobje in razmerja med dvema vladarjema in uzurpatorjem. Izgubljen je začetni uvod, morda tudi življenjepis Nerve in Trajana, ki bi HA lahko povezala s Svetonijevim delom; vsekakor so izgubljeni življenjepisi Filipa Arabca, Decija, Trebonijana Gala in Emilijana med leti 244–259.	
Elij Spartijan	Karakala		
Elij Spartijan	Geta		
Julij Kapitolin	Makrin		
Elij Lampridij	Diadumenijan		
Elij Lampridij	Heliogabal		
Elij Lampridij	Sever Aleksander		
Julij Kapitolin	Maksimian Tračan		
Julij Kapitolin	Gordijan I., II., III.		

Vire za svoje delo naj bi sicer avtor(ji) *Cesarske zgodovine* našel(-i) predvsem v sledečih glavnih virih: za obdobje pred l. 217 naj bi bil poglavitni vir neznani biograf (*Ignotus*), čigar delo je mestoma dopolnjeno z noticami Marija Maksima; pomemben vir, vsaj za življenjepis Septimija Severa in njegovih rivalov, je bil Kasij Dion, čigar delo pa je bilo za pisca(-e) *Cesarske zgodovine* morda celo

preobsežno, zato ga je mestoma nadomeščal z odlomki epitomatorja Avrelija Viktorja,⁷ morda pa tudi še z odlomki iz *Kaisergeschichte*, starejše epitomatorske kompilacije,⁸ ki je kot vir služila tudi Avreliju Viktorju in Evtropiju, še enemu epitomatorju, ki je bil vir piscem *Cesarske zgodovine*. Med grškimi pisci je pomemben vir zlasti še Herodijan, ki ponekod ni imenovan, ponekod pa nastopa pod imenom *Arrianus*; za obdobje do leta 270 nastopa kot vir Deksip, za obdobje po letu 270 Evnapij.

Ne glede na to, kako problematični so, so viri tudi s stališča avtorja oz. avtorjev – če že ne pomemben vir informacij, pa vsaj pomembna referenca kot afirmacija lastne zgodovinopisne avtoritete; v podkrepitev te trditve naj navedemo dva odlomka, oba iz biografij izpod peresa domnevnega avtorja Flavija Vopiska, na čigar specifičen odnos do virov sicer opozarjamo:

Vopiscus, *Quat. tyrann.* 6.1–4: Haec nos de Firmo cognovisse scire debuisti, sed digna memoratu. nam ea quae de illo Aurelius Festivus, libertus Aureliani, singillatim rettulit si vis cognoscere, eundem oportet legas, maxime cum dicat Firmum eundem inter crocodillos, unctum crocodillorum adipibus, natasse et elephantum rexisse et hippopotamo sedisse et sedentem ingentibus struthionibus vectum esse et quasi volitasse. sed haec scire quid prodest? cum et Livius et Sallustius taceant res leves de iis quorum vitas arripuerunt. non enim scimus quales mulos Clodius habuerit aut mulas Titus Annius Milo, aut utrum Tusco equo sederit Catilina an Sardo, vel quali in chlamyde Pompeius usus fuerit purpura.

Seznanjen pa moraš biti s temi našimi dognanji zastran Firma – vsaj ta so namreč vredna omembe. Če namreč želiš izvedeti, kaj je o njem podrobno poročal Avrelij Festiv, Avrelijanov osvobojenec, moraš pač prebrati njegovo delo – zlasti pripoved, kako je Firm sam plaval med krokodili, namazan s krokodiljo mastjo, kako je vpregel slona, pa zajahal povodnega konja in kako je sedel jezdil ogromne noje, da je bilo videti, kakor da leti. A kakšna je korist od takšnih spoznanj? Livij in Salustij oba molče izpuščata malo pomembne podrobnosti zastran posameznikov, katerih življenje sta se lotila preučevati. Saj ničesar ne izvemo o tem, kakšne mezge je redil Klodij ali kakšne mule Tit Anij Milon, pa o tem, ali je Katilina jezdil na etrurskem ali sardskem konju, ali celo o tem, kakšnega kroja je bilo Pompejevo škrlatno ogrinjalo.

S kritiko malo preverljivih, fantastičnih zgodb pri Avreliju Festivu, o katerem nam razen Vopiskove notice ni znano nič gotovega,⁹ in sklicevanjem na Livija ter Salustija Vopisk izkazuje svoj domnevni znanstveni aparat in nagnjenost

7 Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«, 123–24.

8 Na podlagi konkordanc med posameznimi obstoječimi deli je A. Enmann prepričljivo razmišljal o izgubljenem skupnem viru, epitomatorski kompilaciji podatkov za obdobje od cesarja Avgusta do srede četrtega stoletja.

9 Prim. Barnes, »Some Persons«, 157.

do 'resnega' zgodovinopisnega pristopa k obravnavani materiji, čeprav je, kot bomo pokazali v nadaljevanju, ravno Vopiskov odnos do virov naravnost problematičen. Podoben motiv se pojavlja pri Avrelijanovem življenjepisu:

Vopiscus, *Divus Aurelianus* 2.1–2: Et quoniam sermo nobis de Trebellio Pollione, qui a duobus Philippis usque ad divum Claudium et eius fratrem Quintillum imperatores tam claros quam obscuros memoriae prodidit, in eodem vehiculo fuit adserente Tiberiano quod Pollio multa incuriose, multa breviter prodidisset, me contra dicente neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum, prodente quin etiam in quo Livius, in quo Sallustius, in quo Cornelius Tacitus, in quo denique Trogus manifestis testibus convincerentur, pedibus in sententiam transitum faciens ac manum porrigens iocando praeterea, »Scribe,« inquit, »ut libet. securus quod velis dices, habiturus mendaciorum comites, quos historicae eloquentiae miramur auctores.«

Ko je med vožnjo v pogovoru beseda nanesla na Trebelija Poliona, ki je pisal o vseh znanih in manj znanih cesarjih od dveh Filipov do božanskega Klavdija in njegovega brata Kvintila, je Tiberijan pripomnil, da je Polion marsikaj raziskal pomanjkljivo in premalo natančno; ugovarjal sem, da ni pisca, vsaj med zgodovinarji ne, ki se ne bi kdaj zmotil, in opozoril na nekaj mest pri Liviju, Salustiju, Tacitu in nenazadnje Trogu, kjer jim je mogoče dokazati očitno zmoto. Pritrdil mi je in z dvignjenimi rokami v šali dejal: »Torej piši, kakor hočeš. Mirno zapiši, kar ti pade na pamet, saj se boš z napakami le znašel v družbi tistih, ki jih občudujemo zaradi njihovega zgodovinopisnega sloga.«

Odlomek se zdi primer nečesa, kar bi lahko v šali poimenovali *licentia historiographica*: »delati napake« pomeni pridružiti se imenitni družčini dobrih zgodovinopiscev. V življenjepisih *Cesarske zgodovine* je bila praksa prignana do skrajnih meja, kakor kaže npr. ustoličenje Marka Klavdija Tacita (ok. 200–276, vladal 275–276) za cesarja (življenjepis domnevnega avtorja Flavija Vopiska): po avtorjevih besedah naj bi Tacita 25. septembra 275 senatorji samodejno razglasili za cesarja v »Pompiljevi kuriji« (Vop. *Tac.* 3.2: »die VII kal. Octob. cum in Curiam Pompilianam ordo amplissimus consedisset, Velius Cornificius Gordianus consul dixit: 'Referemus ad vos, patres conscripti, quod saepe rettulimus; imperator est deligendus, cum exercitus sine principe recte diutius stare non possit ...'«), kar je povsem fabricirana trditev: v neobstoječi stavbi je bil na pobudo neobstoječega konzula¹⁰ za cesarja oklican človek, ki je bil v času svojega ustoličenja zunaj Rima.¹¹

¹⁰ Barnes, »Some Persons«, 159.

¹¹ Prav tam, 181.

Če se vrnemo k citiranemu odlomku, s katerim smo začeli to razpravo, torej k Vopiskovemu pogovoru s prefektom Junijem Tiberijanom, ga lahko označimo predvsem kot sredstvo avtorizacije. Isti odlomek se sklicuje na historične vire dveh vrst: obstoječe in predvidoma zanesljive ter neobstoječe oz. nezanesljive. Omemba Ulpijeve knjižnice, ki je historično preverljivo dejstvo, deluje kot stvaren element in obenem 'maskirno sredstvo' za celo vrsto težko preverljivih oziroma malo verjetnih omemb različnih 'historiografskih' virov, od domnevnega zasebnega cesarskega dnevnika do neimenovanih grških Avrelijanovih življenjepisov (*»ephemeridas illius viri scriptas habemus, etiam bella caractere historico digesta ... quae omnia ex libris linteis, in quibus ipse cotidiana sua scribi praeceperat ... curabo autem ut tibi ex Ulpia Bibliotheca et libri lintei proferantur ... accepi libros Graecos et omnia mihi necessaria ... si hoc contentus non fueris, lectites Graecos, linteos etiam libros requiras«*). Če torej omembo platnenih knjig v zvezi z Ulpijevo knjižnico še lahko razumemo kot stvarno historiografsko notico, pa številnih omemb nespecifičnih grških virov ne moremo obravnavati drugače kot fabrikacijo, ki jo je pisec skušal skriti pod 'maskirno ponjavo' stvarne historiografske instance.

Zgoraj citirani odlomki seveda niso merilo za oblikovanje splošnega vtisa o rabi virov v *Cesarski zgodovini*. Raba starejših (rimskih) zgodovinskih oziroma zgodovinopisnih predlog je očitna na primeru nekaterih odlomkov, ki jih velja posebej omeniti. Če se potemtakem za trenutek pomudimo na primeru odlomkov, ki se očitno zgledujejo po starejši rimski zgodovinopisni literaturi, nam ne more uiti zanimiva protislovna drža pri rabi denimo moralnih konceptov, kakršni in kakor so bili zgrajeni že v starejšem zgodovinopisju. Na dveh mestih tako najdemo primer čiste salustijanske karakterizacije s katilinarijskim modelom dihotomije moralne *pravitas* ter fizične *virtus*, in sicer pri opisu uzurpatorja Avidija Kasija (120/130–175) pod Markom Avrelijem – domnevni avtor življenjepisa je Vulkacij Galikan – in pri opisu Klodija Albina (147–197, vladal 193–197) izpod peresa domnevnega avtorja Julija Kapitolina:

Vulcacius Gallicanus, *Avidius Cassius* 3.1–5: Sed nos hominis naturam et mores breviter explicabimus. [...] Fuit his moribus, ut nonnumquam trux et asper videretur, aliquando mitis et lenis, saepe religiosus, alias contemptor sacrorum, avidus vini item abstinens, cibi adpetens et inediae patiens, Veneris cupidus et castitatis amator. nec defuerunt qui illum Catilinam vocarent, cum et ipse se ita gauderet appellari ...

Naj na kratko spregovorim o naravi in značaju tega moža. [...] Bil je takšnega značaja, da se je občasno zdel grob in oster, včasih pa blag in krotek; pogosto se je zdel goreče veren, včasih spet brezbrizen do vsega svetega. Pri vinu ni imel mere, lahko pa se ga je tudi vzdržal; bil je strasten jedec, a je znal trpeti lakoto; vdajal se je ljubezenskim užitkom – in čislal vzdržnost. Ni jih bilo malo, ki so ga klicali Katilina, saj je bil ta vzdevek celo njemu prav v veselje ...

Po dikciji, ki ponekod *verbatim* posnema Salustijevo predlogo (»avidus vini ... inediae patiens ... Veneris cupidus« – prim. Sal. *Cat.* 5.3–4: »corpus patiens inediae ... alieni adpetens ... ardens in cupiditatibus«), je, če že drugega ne, jasno razvidno, da gre za učenega avtorja, ki je vsaj bazično seznanjen s pomembnimi avtorji rimskega zgodovinopisja, in to toliko, da prikladno povzema cele pasuse, čeprav je zlasti pri drugem opisu razvidna ohlapnost pri rabi salustijanskih moralnih konceptov:

Iulius Capitolinus, *Clodius Albinus* 13.2: Fuit statura procerus, capillo renodi et crispo, fronte lata et candore mirabili, ita ut plerique putent quod ex eo nomen acceperit, voce muliebri et prope ad eunuchorum sonum, motu facili, iracundia gravi, furore tristissimo, in luxurie varius, nam saepe adpetens vini, frequenter abstinens. Armorum sciens prorsus, ut non male sui temporis Catilina diceretur.

Bil je visoke rasti in širokega čela, kodraste lase je imel razmršene. Bil je tudi neverjetno blede polti, celo tako zelo, da je marsikdo verjel, da je od tod dobil ime; njegov glas je bil žensko visok, zvenel je skoraj kot evnuh. Bil je razburljiv, lahko se je strašno razjezil in srdito pobesnel. V razvadah je bil nepredvidljiv, saj je pogosto pil vino brez mere, dostikrat pa se ga je tudi vzdržal. Bil je spreten z orožjem, tako da se ga ni povsem nezasuženo prijel vzdevek 'Katilina svoje dobe'.

Kar je za nas bolj zanimivo, je, kot že rečeno, ohlapnost pri rabi karakterizacije, ki je do piščeve dobe, se pravi do poznega četrtega stoletja, očitno že postala slabo razumljen *topos*, tako da je njena osnovna sporočilna intenca – model *pravitas* – nekoliko izgubljena, čeprav ne smemo izgubiti izpred oči dejstva, da tudi pri Salustiju Katilina – ali denimo Hanibal pri Liviju – ni izključno in v celoti svoje osebe slab, temveč znotraj dihotomne razčlenitve posameznika na fizično oziroma telesno ter etično oziroma moralno komponento še vedno po svoje subjekt *virtus*.

V dikciji, ki se mestoma povsem zbliža z (Galikanovim) izražanjem v zgoraj citiranem odlomku iz življenjepisa Avidija Kasija (*adpetens vini, frequenter abstinens*), najdemo podobne elemente salustijanske karakterizacije v skoraj formularno ustaljeni obliki, kar sicer omogoča sklep – vendar ne aprioren –, da gre v resnici za isto piščo osebo; toda to, kot smo že izpostavili, sodi v drugo debato.

V obeh primerih je biograf primoran za posameznika, ki ga opisuje, ustvariti biografski okvir *per species*, kar je standard vse od Svetonija naprej: lahko razumemo, da je bilo za Rimljana težko doumeti, da je posameznik lahko dober in slab obenem (prim. Cic. *Part. Or.* 22.75: *facta in propria virtutum genera sunt dirigenda*), zato je bilo lažje ustvariti vtis, da je, denimo, Neron svoje grehe v določenem obdobju samo skrival, kasneje pa so prišli na

dan.¹² Kakor koli že, v obeh primerih se biograf naslanja na neki literarni vir, kar pa seveda ni *unicum* – pokazati želimo, da raba določenih toposov morda kaže na specifično ozadje pisca, senatorsko izobraženega Rimljana, kar ni nepomembno: na senatorskega pisca je njegovo ozadje nujno bistveno vplivalo v več smislih, tako v smislu *Weltanschauung* kot tudi v smislu poklicnih izkušenj in privilegijev, ki jih je kot tak imel. Vopiskova notica o dostopu do Ulpijeve knjižnice in do vseh arhivov se lepo vklaplja v to shemo; poleg tega lahko o 'senatorski izobrazbi' oz. 'senatorskem značaju' posameznih piscev (ali kolektivnega pisca, če se smemo tako izraziti – in če verjamemo, da je bil pisec res samo eden) sklepamo tudi po izrazito negativnih tonih opisa nekaterih posameznikov, npr. Galiena (*P. Licinius Egnatius Gallienus*, avgust 253–260 z Valerijanom, 260–268 vladal sam), ki je bil v izrazito slabih odnosih s senatorji; pro-senatorski ton in obsojanje korupcije na cesarskem dvoru sta očitno konstanten motiv pri vseh domnevnih avtorjih.¹³ V tem smislu se zdi del sheme celo morebitna namerna hudomušna besedna igra v imenu enega od domnevnih avtorjev – *Vulcacius Gallicanus*. Začetnici »vročekravnega Galca«, V. C., prav mogoče kažeta na nekoga, ki je bil *vir clarissimus* – mož senatorskega rodu oziroma stanu,¹⁴ vendar z utemeljevanjem tako tvegane razlage v bistvu ne pridemo prav daleč. Ob vsem tem si moramo dovoliti tudi zadržanost do vtisa o dobro izobraženem piscu senatorskega rodu: falsifikatorski odnos do virov in mestoma nespretno aludiranje na druga literarna dela morda izkazujeta ne pretirano prefinjen literarni um.¹⁵

Nekoliko smo zašli od začrtane teme – rabe in navajanja grških virov. Vendar pa zgoraj postavljena trditev lahko velja tudi za te: dobro izobraženi pisec je imel dostop do grške literature, pričakovano pa tudi izkušnje z njo; afiniteta do omenjanja grške izobrazbe v rubriciranih opisih (prva faza življenjepisa – *pueritia* pri različnih opisovanih posameznikih vedno znova dokazuje njihovo grško izobrazbo) daje slutiti, da je za pisca to pomembno izhodišče. Kljub tej vsaj navidezni afiniteti do grških literarnih predlog pa je raba grških virov naravnost problematična: na to opozarja tudi zanimivo dejstvo, da kljub ustaljeni praksi pri, denimo, Svetoniju, ki grško poezijo citira v izvirniku, pri piscih *Cesarske zgodovine* tako rekoč ni najti grških verzov, pač pa so ti prevedeni – in mnogi od njih izmišljeni ter morda oblikovani po poljubni latinski predlogi.¹⁶

Predvsem pa pri rabi grških virov ne najdemo specifičnega vzorca. Preglednica pojavov grških virov v besedilih pokaže pomanjkanje vsakršne konsistentnosti; če le-to še najdemo, kar zadeva latinske vire oziroma sklicevanje na starejše rimske pisce (npr. pri Galikanu, Kapitolinu in Vopisku),

12 Wiedemann, »The Figure of Catiline«, 481.

13 White, »The Authorship of the *Historia Augusta*«, 116.

14 Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«, 133.

15 Cameron, »Literary Allusions«, 373.

16 White, »The Authorship of the *Historia Augusta*«, 117.

je pri grških virih, če navajamo samo nekatere instance, ravno nasprotno, ni najti:

vir	omenjen specifičen grški vir	‘avtor’	omenjen nespecifičen grški vir	‘avtor’
Herodijan	Clodius Albinus 12.14	J. Kapitolin	Heliogabalus 35.1	E. Lampridij
	Diadumenus 1.5	E. Lampridij	Aurelianus 1.4, 1.9, 15.2, 24.8	F. Vopisk
	Maximus et Balbinus 15.4	J. Kapitolin	Probus 3.3	F. Vopisk
Herodijan (kot Arrianus)	Maximini duo 33.3–4	J. Kapitolin	Firmus 3.1	F. Vopisk
	Gordiani tres 2.1	J. Kapitolin		
Deksip	Maximus et Balbinus 15.4	J. Kapitolin		
	Gordiani tres 2.1	J. Kapitolin		

Če torej glede na rabo specifičnih oziroma nespecifičnih grških virov navajamo pisce *Cesarske zgodovine* po njihovi tradicionalni postavi, si po spisih po vrstnem redu avtorjev (ne pa tudi življenjepisov) sledijo takole:

1) JULIJ KAPITOLIN

Sklicevanje na Herodijana:

Vita Clodi Albini 12.14: quae quidem omnia in vita eius posita sunt. quae qui diligentius scire velit, *legat Marium Maximum de Latinis scriptoribus, de Graecis scriptoribus Herodianum*, qui ad fidem pleraque dixerunt.¹⁷

Vse to stoji zapisano v njegovem življenjepis. Če kdo želi izvedeti kaj podrobnejšega, *naj med latinskimi pisci bere Marija Maksima, med grškimi pa Herodijana*; oba sta marsikaj zapisala po resnici.

¹⁷ Tu je na voljo tudi Severova avtobiografija in pa njegova biografija pri Kasiju Dionu, *Rimska zgodovina, epitom.* 76.7.3.

Sklicevanje na Herodijana in Deksipa:

Maximus et Balbinus 15: Sed multi non a Maximo, verum a Pupieno imperatore victum apud Aquileiam Maximinum esse dixerunt, et ipsum cum Balbino esse occisum, ita ut Maximi nomen praetereant. tanta est autem historicorum inter se certantium imperitia vel usurpatio, ut multi eundem Maximum quem Pupienum velint dici, cum Herodianus, vitae suae temporum scriptor, Maximum dicat, non Pupienum, cum et Dexippus, Graecorum scriptor, Maximum et Balbinum imperatores dicat factos contra Maximinum post Gordianos duos et a Maximo victum Maximinum, non a Pupieno.

Mnogi pa pravijo, da Maksimina pri Akvileji ni premagal Maksim, temveč cesar Pupien, ki pa je tudi sam padel skupaj z Balbinom; imena Maksim torej ne omenjajo. Celo tako neuki so zgodovinarji in tako daleč gredo v medsebojnem nestrinjanju, da so mnogi med njimi pripravljeni trditi, da sta Maksim in Pupien ista oseba, čeprav Herodijan, ki je pisal zgodovino svojega časa, govori o Maksimu in ne Pupienu, in grški pisec Deksip omenja, da sta bila po dveh Gordijanih proti Maksiminu za cesarja postavljena Maksim in Balbin ter da je Maksimina premagal Maksim in ne Pupien.

Sklicevanje na Herodijana (z obliko imena *Arrianus*) in Deksipa:

Maximini duo 33.3–4: Sane quod nullo in loco tacendum est, cum et Dexippus et Arrianus et multi alii Graeci scripserunt Maximum et Balbinum imperatores contra Maximinum factos, Maximum autem cum exercitu missum et apud Ravennam bellum parasse, Aquileiam autem nisi victorem non vidisse: Latini scriptores non Maximum sed Pupienum contra Maximinum apud Aquileiam pugnasse dixerunt eundemque vicisse. qui error unde natus sit, scire non possum, nisi forte idem est Pupienus qui Maximus. quod ideo testatum posui, ne quis me hoc nescisse crederet, quod re vera magnum stuporem ac miraculum crearet.

Tole pa vsekakor moramo omeniti. Deksip, Arijan in mnogi drugi Grki so zapisali, da sta bila proti Maksiminu za cesarja postavljena Maksim in Balbin ter da se je Maksimin na vojnem pohodu pripravil na spopad pri Ravenni, Akvilejo pa je dosegel šele po zmagi. Latinski pisci pa trdijo, da se je proti Maksiminu boril Pupien, ne Maksim, in sicer pri Akvileji, in ga tudi premagal. Od kod ta zmota, ne vem – razen če sta morda Pupien in Maksim ena in ista oseba. Vse skupaj omenjam zato, ker ne želim, da bi kdo – na svoje veliko začudenje in osuplost – dobil vtis, da tega nisem vedel.

Sklicevanje na Herodijana (z obliko imena *Arrianus*) in Deksipa:

Gordiani tres 2.1: Gordiani non, ut quidam imperiti scriptores loquuntur, duo sed tres fuerunt, idque docente Arriano, scriptore Graecae historiae,

docente item Dexippo, Graeco auctore, potuerunt addiscere, qui, etiamsi breviter, ad fidem tamen omnia persecuti sunt.

Gordijani so bili trije in ne dva, kakor zmotno trdijo nekateri neuki pisci. Ta vtis so morda dobili od Arijana, pisca grške zgodovine, podobno tudi od grškega pisca Deksipa, ki sta o vsem poročala sicer skopo, a natančno.

2) ELIJ LAMPRIDIJ

Sklicevanje na Herodijana:

Vita Diadumeni Antonini 2.5: Herodianus Graecus scriptor haec praeteriens Diadumenum tantum Caesarem dicit puerum a militibus nuncupatum et cum patre occisum.

Grški pisec Herodijan o tem molči; omenja le, da so Diadumenijana še kot dečka vojaki imenovali za cesarja in da je bil ubit skupaj s svojim očetom.

Omenjanje nespecifičnih virov:

Vita Antonini Heliogabali 35.1: Haec sunt de Heliogabalo, cuius vitam me invitum et retractantem ex Graecis Latinisque collectam scribere ac tibi offerre voluisti ...¹⁸

To je vse o Elagabalu, čigar življenjepis sem le nerad in z odporom *napaberkoval iz grških in latinskih knjig* ter sestavil na tvojo pobudo ...

3) FLAVIJ VOPISK

Sklicevanje na nespecifičen vir:

Divus Aurelianus 1.1–10: glej začetek razprave

Divus Aurelianus 15.2: memini me in quodam libro Graeco legisse, quod tacendum esse non credidi, mandatum esse Crinito a Valeriano ut Aurelianus adoptaretur, idcirco praecipue quod pauper esset; sed hoc in medio relinquendum puto.

V spominu imam, da sem v neki grški knjigi prebral nekaj vrednega omembe, in sicer, da je Valerijan Krinitu naročil, da mora posvojiti Avrelijana, predvsem zato, ker je bil reven; toda to pustimo ob strani.

Divus Aurelianus 24.8: quid enim illo viro sanctius, venerabilius, antiquius diviniusque inter homines fuit? ille mortuis reddidit vitam, ille multa ultra

¹⁸ V 11.6 navaja kot vir tudi Marija Maksima: »Horum pleraque Marius Maximus dicit in vita ipsius Heliogabali.«

homines et fecit et dixit. quae qui velit nosse, *Graecos legat libros* qui de eius vita conscripti sunt.¹⁹

Je mar bilo med ljudmi kaj bolj svetega, bolj častitljivega, kaj starejšega in bolj božjega? Oni je mrtvim povrnil življenje, izgotovil in izrekel je mnogo nadčloveškega. Če se kdo želi o tem poučiti, *naj bere grške knjige* o njegovem življenju.

Probus 3.3: multi dicunt Probum Claudii propinquum fuisse, optimi et sanctissimi principis, quod, quia *per unum tantum Graecorum relatum est*, nos in medio relinquemus.

Mnogi trdijo, da je bil Prob sorodnik Klavdija, odličnega in nadvse spoštovanega cesarja, toda ker to *omenja zgolj en grški pisec*, o tem ne bomo razpravljali.

Quat. tyrann. 3.1: Firmo patria Seleucia fuit, tametsi *plerique Graecorum alteram tradunt*, ignari eo tempore ipso tres fuisse Firmos, quorum unus praefectus Aegypti, alter dux limitis Africani idemque pro consule, tertius iste Zenobiae amicus ac socius ...

Firm je bil po rodu iz Selevkije, toda *mnogi grški pisci ga umeščajo drugam*; ušlo jim je dejstvo, da so v tistem času živeli trije Firmi, in sicer je bil eden od njih prefekt v Egiptu, drugi poveljnik na afriškem limesu in tudi prokonzul, tretji pa ta Zenobijin prijatelj in zaveznik ...

Ne moremo mimo dejstva, da se odnos do (grških) virov 'skozi čas' oziroma od avtorja do avtorja spremeni. Navajanje nespecifičnih virov tipa *in quodam libro Graeco* v tem (resda nereprezentativnem) vzorcu pokaže jasno sliko: odnos do virov se sčasoma bistveno poslabša, kar se sklada z ugotovitvijo, da so začetni življenjepisi, vsaj prvih devet primarnih, v smislu historiografske oz. biografske metode razmeroma kakovostni,²⁰ saj kažejo na rabo kakovostnega *latinskega* biografskega vira.²¹ V Makrinovem življenjepisju je že zaznati opazen zasuk: citiranje grškega vira (Herodijan), mestoma pa tudi že posamezne fabrikacije. V življenjepisih, ki sledijo, zlasti od življenjepisa Severa Aleksandra naprej, zlasti pa v t. i. sekundarnih življenjepisih, je ta praksa vse bolj prisotna. Toda tudi v t. i. primarnih življenjepisih ne gre brez tovrstnih težav: v življenjepisju Septimija Severa, ki naj bi bil po tezi, da je bilo zanj pri neznanem latinskem biografu (*Ignotus*) na voljo dovolj kakovostnega biografskega materiala,²² zanesljiv, najdemo problematičen, nikjer drugje izpričan vir Elija

19 Tu moramo dopustiti možnost, da je imel pisec na voljo romansirani življenjepis Apolonija iz Tiane izpod peresa Flavija Filostrata (u. ok. 245 za časa Filipa Arabca), ki je živel in ustvarjal v obdobju Septimija Severa.

20 Syme, *Emperors and Biography*, 30 ss.

21 Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«, 124.

22 Prav tam, 125.

Mavra (Sev. 20.1).²³

Tako dramatičen zasuk v rabi virov, sploh pa nespecifično dikcijo glede grških virov, je težko razložiti. Zagotovo bi bila razlaga, da se je biograf obrnil k rabi pravih ali domnevnih grških virov, šele ko je bil v to primoran – ko mu je torej zmanjkalo zanesljivih latinskih virov –, mnogo preveč enostavna.²⁴ Nekaj luči bi na to vprašanje lahko vrgla razlaga o vprašljivem vrstnem redu sestavljanja biografij; teza, da je domnevni avtor začel z življenjepisom Severa Aleksandra in se šele po končanem Karinovem življenjepisom lotil življenjepisov cesarjev in uzurpatorjev od Hadrijana do Karakale, se zdi mikavna, vendar govori veliko argumentov proti njej.²⁵ Tudi če temu ne bi bilo tako, bi nam vrstni red sestavljanja posameznih življenjepisov pri pojasnjevanju rabe virov pomagal predvsem pri utrjevanju domneve o neznanem zanesljivem latinskem biografskem viru za obdobje do l. 217; pri beleženju in pojasnjevanju nespecifične in falsifikatorske narave rabe in navajanja grških virov bi nam ne pomagal prav dosti.

Opozoriti velja na še eno posebnost zlasti zadnjih citiranih primerov; medtem ko se avtor(ji) zgodnejših življenjepisov k navajanju grških virov zatekajo za pojasnjevanje ali utrjevanje povedanega, se zadnji citirani primeri navajanja grških virov pri Vopisku, ki se sicer sklicuje na Ulpijevo knjižnico na več mestih (nazadnje pri življenjepisui Tacita 8.5), med katerimi izstopa uvodna formulacija k Avrelijanovemu življenjepisui, uporabljajo – izvzemši ravno prvi primer – za relativizacijo povedanega. Njihova funkcija je bodisi polemika z grškimi avtorji bodisi prelaganje odgovornosti za povedano na neki zunanji vir ali pa kar na bralca, ki se mu naroča, naj se *in quibusdam libris Graecis Latinisque* sam natančneje pouči o povedanem:

Vop. *Div. Aurel.* 15.2: memini me in quodam libro Graeco legisse ... mandatum esse Crinito a Valeriano ut Aurelianus adoptaretur ... *sed hoc in medio relinquendum puto.*

Vop. *Div. Aurel.* 24.8: quae qui velit nosse, *Graecos legat libros* qui de eius vita conscripti sunt

Vop. *Prob.* 3.3: quia per unum tantum Graecorum relatum est, *nos in medio relinquemus*

V zgodnejših življenjepisih so primeri takšne prakse redkejši, sploh v prvih devetih. Kljub spoznanju o stilistični monolitnosti, ki naj bi jo v zadnjem času, kakor smo že omenili, prepričljivo dokazala računalniška analiza besedila (posamezna stilistična odstopanja naj bi bila kvečjemu posledica dejstva, da se tudi posamezni življenjepisi med seboj tipsko razlikujejo),²⁶ lahko zatrdimmo, da v odnosu do virov takšne monolitnosti ni – najprej vidimo razha-

²³ Hock, »Puns, Aelius Maurus«, 110 ss.

²⁴ Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«, 124–25.

²⁵ Prav tam, 128 ss.

²⁶ Marriott, »Two Computer Studies«, 74.

janja med pristopom k latinskim in grškim virom in zatem še problematično neenotnost pri rabi oz. citiranju samih grških virov.

Priznati si moramo, da izpostavljena problematika dikcije ne pomaga odgovoriti na nobeno vprašanje o samih virih, saj niti ne vemo, kakšno vprašanje naj si o piscih oziroma samem delu tu sploh zastavimo. Mikavni se zdita zlasti dve vprašanji, na kateri ta problematika ne more ponuditi nobenega zadovoljivega odgovora, in sicer: Ali ta neenotnost v pristopu do citiranja virov ne meče vsaj sence dvoma na vprašanje avtorstva? In drugič: Ali je razlog za problematično rabo virov na strani virov samih ali na strani epistemološko podhranjenega uma? Najti odgovor na drugo vprašanje bi bil brez dvoma lažji projekt, vendar je tudi v zvezi s tem problemom še vedno več vprašanj kot pa zadovoljivih odgovorov. Kritična ugotovitev je, da se je pisec zavestno odločil, da bo svoje delo – tudi če je bil njegov namen zgolj sestaviti propagandističen spis²⁷ – opremil z vsaj navideznim znanstvenim aparatom.²⁸ V to shemo se dobro vklaplja vtis prizadevanja za izgradnjo biografske avtoritete, kakršen se zrcali v tej in podobnih noticah, kjer se ustvarja vtis učenega pripovedovalca kot historiografske avtoritete:

Iul. Cap. *Maximini duo* 33.3–4: *quod ideo testatum posui, ne quis me hoc nescisse crederet, quod re vera magnum stuporem ac miraculum crearet.*²⁹

Odlomek namenoma citiramo v celoti tudi zato, ker nam obenem ne more uiti samoironija v stavku »quod re vera magnum stuporem ac miraculum crearet«. Tu se skriva vsaj del odgovora na vprašanje falsifikatorske dikcije. Odgovorna raba virov bi bila namreč mukotrpna naloga, kar pa morda sploh nikoli ni bil avtorjev namen – ob tej samoironični notici, ki ni osamljena, ampak ena mnogih, postane ta vtis premočan, da bi ga ne jemali resno.

Nazadnje še kratek dostavek o prvem vprašanju – vprašanju avtorstva. Kot že rečeno, ni naš namen, da bi spodbijali dobro zastopano tezo o enem avtorju. Pa vendar si moramo dovoliti droben glas dvoma. Dejstvo je, da se praksa citiranja virov med posameznimi življenjepisi bistveno razlikuje, morda preveč, da bi to lahko pojasnili kako drugače kot bodisi z več fazami nastanka bodisi z več avtorji. Besedilu manjka 'monolitnosti' še v nekaterih drugih primerih: pojavljajo se, denimo, skupine istovrstnih topografskih napak, vendar ne pri vseh *scriptores* enako, kar bi utegnili kazati na več istovrstnih posameznih pristopov.³⁰ V luči razprave o teh skupinah bi se morda še enkrat veljalo spomniti Baynesove pripombe o tem, da je bilo avtorjev morebiti tudi več, pri čemer je vprašanje, koliko, pravzaprav postranskega pome-

²⁷ Cameron, »Literary Allusions«, 363.

²⁸ Potter, *Literary Texts*, 146.

²⁹ Celotni odlomek s prevodom glej zgoraj.

³⁰ Robathan, »A Reconsideration of Roman Topography«, 534.

na.³¹ Ob tem ne gre prezreti, da takšno stališče vsaj na videz pelje proti barikadam, na katerih še vedno vztrajajo tisti, ki zagovarjajo stvarnost več avtorjev. Vendar se zdi tolažilna Symova misel, da se mora vsakdo, ki si želi gotovih podatkov o *Cesarski zgodovini*, izogibati priročnikov, tudi tistih novejših.³² Obenem pa naj dodamo hudomušen dostavek, da se, tudi če gre za morebiti 'napačno' (ne lažno!) smer razmišljanja o več (ne nujno šestih) *scriptores*, po mnenju Junija Tiberijana ni bati hudega: *habebimus mendaciorum comites*.

BIBLIOGRAFIJA

- Barnes, Timothy D. »Some Persons in the *Historia Augusta*.« *Phoenix* 26 (1972): 140–82.
 ——. *The Sources of the Historia Augusta*. Bruxelles: Latomus, 1978.
 Baynes, Norman H. »The Date of the Composition of the *Historia Augusta*.« *CR* 38 (1924): 165–69.
 ——. *The Historia Augusta. Its Date and Purpose*. Oxford: Oxford University Press, 1926.
 Bird, H. W. »Suetonian Influence in the Later Lives of the *Historia Augusta*.« *Hermes* 99 (1971): 129–34.
 Cameron, Alan D. E. »Literary Allusions in the *Historia Augusta*.« *Hermes* 92, št. 3 (1964): 363–77.
 Hock, Paul Rudolph. »Puns, Aelius Maurus and the Composition of the *Historia Augusta*.« *TAPhA* 112 (1982): 107–13.
 Luthar, Oto, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj in Gregor Pobežin. *Zgodovina historične misli*. Ljubljana: ZRC, 2006.
 Marriott, Ian. »Two Computer Studies.« *JRS* 69 (1979): 65–77.
 Potter, David S. *Literary Texts and the Roman Historian*. London: Routledge, 1999.
 Robathan, Dorothy M. »A Reconsideration of Roman Topography in the *Historia Augusta*.« *TAPhA* 70 (1939): 515–34.
 Syme, Ronald. *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
 ——. »The Composition of the *Historia Augusta*: Recent Theories.« *JRS* 62 (1972): 123–33.
 White, Peter. »The Authorship of the *Historia Augusta*.« *JRS* 57 (1967): 115–33.
 Wiedemann, Thomas. »The Figure of Catiline in the *Historia Augusta*.« *CQ* n. s. 29 (1979): 479–84.

³¹ Glej op. 6.

³² Syme, »The Composition of the *Historia Augusta*«, 133.

IN QUODAM LIBRO GRAECO:
THE USE AND CITATION OF GREEK SOURCES
BY THE 'AUTHORS' OF THE *HISTORIA AUGUSTA*

Summary

The enigmatic collection of imperial *vitae* ranging from the emperor Hadrian to Carinus, spanning a period of some 170 years, has long been subject to detailed scrutiny. Dubbed *Historia Augusta* by Isaac Casaubon in 1603, this historical document has been recognised to be anything but historical, and therefore hardly deserves to be treated by historians as a viable document – or at least this appears to be the position held by mainstream scholars on the subject. While there are still historians who maintain that the *vitae* were forged by several different authors, if not exactly six as purported in the work itself, the widespread thesis is that this 'mockumentary' was produced by one person only, but there is little agreement on the question *when*. However, there remain issues which, after careful examination, admonish us that even the well-accepted one-author theory is anything but airtight, one of them being the issue of the sources, their collection and implementation in the actual narrative. Several cited documents, such as letters, senatorial decrees etc., have been proved as forgeries, but the author(s) went out of their way to cloak them in a veil of fake certainty; one such instance is the cited report on the inauguration of Marcus Claudius Tacitus. On the other hand, there are several completely vague references to *some Greek book* – *quidam liber Graecus*, which must arouse the reader's suspicion. While this article does nothing to contest the one-author theory, it raises questions: Why, so late in the work, this change of approach in citing sources? Why not furnish the cited 'documents' with fabricated names?

Igor Škamperle

Makrobijev *Komentar Scipionovih sanj*: Macrobiani Ambrosii Theodosii *In Somnium Scipionis*

Ambrož Teodozij Makrobij je bil poznolatinški pisatelj in filozof, o katerem pravzaprav ne vemo veliko. Na Slovenskem doslej ni bil deležen večje pozornosti, prav tako – kolikor vem – nimamo prevodov njegovih del. Mednje sodita dva obsežna alegorična filozofska komentarja, *In somnium Scipionis*, komentar k Scipionovim sanjam, o katerih govori šesta knjiga sicer neohranjene Ciceronove *Republike* (*De re publica* 6.9–29), in eruditska razprava *Saturnalijske* (*Saturnalia*) v sedmih knjigah, ki se je ohranila z lakunami.¹ Poleg teh se je v obliki kompandija ali povzetka, ki ga je izdelal neki Johannes, morda istoveten z Janezom Skotom Eriugeno iz 9. stoletja, ohranil Makrobijev spis o podobnosti in razlikah med grškimi in latinskimi glagoli (*De differentiis et societatibus Graeci Latiniqve verbi*).

Prvi dve besedili, posebno *Komentar Scipionovih sanj*, sta preko posredovanja nekaterih izobražencev ohranili svojo prisotnost tudi v dobi prehoda ter splošnega upada pismenosti in obče kulture, to je med 5. in 10. stoletjem. Sta pogosti referenci pri razmisleku o moralnih temah, astralni simboliki, v zarisu geografskih pokrajin na zemlji in nebu, predvsem pa kot primera alegorične razgrnitve spekulacije, ki zadeva dušo, njeno nesmrtnost, etične kreposti in vrednost motrenja. Ta spekulacija se opira na platonizem, čeprav močno preoblikovan ali nadgrajen z miselnimi tokovi in poudarki srednjega in novega platonizma, delno pa tudi stoicizma in zgodnjega krščanstva. Takšen primer nove invencije in nadgradnje izvirnejše

¹ Navajam po Nerijevi izdaji *Macrobio: Commento al sogno di Scipione*. Izdaja prinaša tudi Ciceronove *Scipionove sanje* (*Somnium Scipionis*) iz *Republike* 6 (*De re publica* 6.9–29).

platonske miselne strukture je denimo pojem ἐποπτεία, ki v poznoantičnih spisih nastopi kot najvišja oblika filozofije, tj. motrenje, vendar tega pojma ne pozna niti Platon niti Aristotel. Pojavil naj bi se v srednjem platonizmu, pri Origenu in Klementu Aleksandrijskem, od katerih je Makrobij, ki ostaja poganski avtor, v 5. stoletju izčrpno prevzemal. Njegovi poglobitni deli, ki smo ju omenili, je poznal in citiral Boetij, ki ga imenuje »Macrobius Theodosius vir doctissimus«; Boetijeva družina naj bi bila z njim celo v daljnem sorodstvu. *Saturnalijs* kakor tudi *Komentar* nadalje pozna in citira Kasiodor, veliki posrednik antične izobražene kulture (Makrobija omenja v *Razlagi Psalmov* 8.10), v 8. stoletju pa omenja Makrobija Beda Častitljivi, ki ga uporabi za astronomski opis.

Preko Eriugene in karolinške renesanse je postal Makrobij znana referenca v srednjeveški intelektualni kulturi. Omenjajo ga filozofi Albert Veliki, Tomaž Akvinski, sv. Bonaventura. Izrazito se je nanj oprla šola v Chartresu, ki je bila v 12. stoletju, še preden so se na latinskem Zahodu pojavili celoviti prevodi Aristotela in je aristotelski opus vstopil v univerzitetno učenje, močno platonsko usmerjena. Z njo sta bila povezana Alan Lillski in šola viktorincev v 12. stoletju. Na *Komentar Scipionovih sanj* se je oprl Vincenc iz Beauvaisa v svojem *Speculum maius* iz 13. stoletja, pri poskusu, da bi pojasnil nesmrtnost duše. Makrobijev *Komentar* so, nedvomno tudi zaradi latinskega izvora in Ciceronove predloge iz *Republike*, v kateri imajo visoko mesto etične vrline in njihova državljanska praksa, navajali in visoko vrednotili renesančni humanisti. Pogosto ga citirata Petrarka (*De vita solitaria* I; *De sui ipsius et multorum ignorantia*)² in florentinski kancler Coluccio Salutati (*De laboribus Herculis*), ki je bil sam zagovornik tiste izvirne in v skupnosti angažirane πρακτικῆ ἀρετῆ, ki jo je hvalil že Platon, a je dobila svoj vrhunski izraz šele s Ciceronom v rimski dobi.³ Civilne vrline moralno zrelega državljana so v Makrobijevem spisu razumljene kot božanske in tvorijo vrh kozmično fizične zasnove bivajočega sveta ter z njim povezanega duševnega ustroja človeka. Filozofsko jedro, ki je bilo v Ciceronovem opisu sanj zgolj nakazano, pa je Makrobij obširno razvil in poglobil, zato so *Komentar* nedvomno poznali in ga uporabili tudi bolj spekulativni misleci, kakršen je bil Marsilio Ficino. Ta je poznoantične latinske avtorje, predvsem pa grške mislece v širokem razponu od Platona do Plotina, Jambliha, Porfirija, Prokla in Dionizija Areopagi-

2 Spis je polemično usmerjen proti skupini študentov filozofije v Padovi, s katerimi se je srečal Petrarka. Bil je osupel nad racionalistično retoriko, ki so jo pokazali ob razgrinjanju ostre averotistične interpretacije Aristotela, ki je prevladovala na padovanski univerzi. Od dveh usmeritev filozofske razlage duše, ki sta se opirali na Aristotela, je ena sledila Averroesu in druga Aleksandru iz Afrodiziade; zelo razširjena je bila tudi slednja – Aleksandrova –, pa čeprav »mortalistična« (stališče o smrtosti človeške duše). Zagovarjal jo je denimo renesančni filozof in univerzitetni učitelj Pomponazzi. Petrarka s svojo kritiko nakazuje obrat in premik od aristotelske sholastike k Platonu, čigar dialoge je premogel, pa čeprav je bil Platon zanj »nem« (Petrarka ni znal grško).

3 Zgovoren je že sam prevod Platonove *Države*, ki so jo humanisti, denimo Salutatijev naslednik v Firencah Leonardo Bruni, prevajali kot *Respublica*. Glej Garin, *Spisi o humanizmu in renesansi*.

ta zavzeto bral, prevajal in jih skušal apologetsko povezati v veliko izvirno in trajno modroslovno misel (*prisca philosophia, sapientia aeterna*) ter jo uskladiti z razodetimi resnicami krščanstva.⁴

Makrobijev *Komentar* in motiv astralne poti oziroma spusta duše skozi nebesne sfere pri utelešenju je Ficinu in drugim služil pri pojmovanju dvojne narave človeka, nebeške (to je pravi človek) in zemeljske ali telesne z njenimi lastnostmi, pa tudi za t. i. lestvico bitij (*catena aurea*), te posrečene in učinkovite ideje, ki prežema mnoge veje platonske misli.⁵ Makrobij se na prispodobo zlate verige navezuje posredno, saj jo umešča v pojmovanje emanacije bitij od najvišjega uma preko duše do individualnih bitij, ki smo na zemlji prevzela telesno obliko. To pojmovanje je obče prisotno v novoplatonski filozofiji:

Secundum haec ergo, cum ex summo deo mens, ex mente anima sit, anima vero et condit et vita compleat omnia quae sequuntur, cunctaque hic unus fulgor illuminet et universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positus vultus unus, cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi, invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se vinculis reli-gans et nusquam interrupta conexio; et haec est Homeri catena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat. (*Commentarium in Somium Scipionis* 1.14.15)⁶

Drugič: ker um izhaja iz najvišjega boga in duša iz uma, obenem pa duša ohranja in napolnjuje z življenjem vse, kar sledi za njo; ker ta žar sam osvetljuje vse in se kaže veseljstvu kot en sam obraz v zaporedju mnogih zrcal; in ker vse stvari sledijo druga drugi v neprekinjenem zaporedju od najvišje do najnižje, bo pozornejši opazovalec ugotovil, da poteka od najvišjega boga vse do zadnjega izmečka ena sama zveza, ki jo drže skupaj vzajemne vezi in ni nikjer prekinjena; in to je Homerjeva zlata veriga, ki ji je bog po pesnikovich besedah ukazal, naj visi z neba na zemljo.

Motiv spečega Scipiona Emilijana in njegovih sanj, ki se navezuje na Ciceronov spis in Makrobijev komentar, je leta 1504 izvrstno upodobil Rafael v podobi spečega mladeniča, ob katerem stojita dve dekleti, v resnici boginji Afrodita in Atena/Minerva, vsaka s svojimi darovi. Ti pomenita duhovno in

4 O renesančnem novem platonizmu so v zadnjih desetletjih nastale izčrpne in zanimive študije. Osrednje mesto ima pri tem nedvomno florentinski filozof Marsilio Ficino (1433–1499), ki je prvi prevedel celotni Platonov opus iz grščine v latinščino in ga opremil s komentarji. Platona v Ficinovem prevodu sta brala še Kant in Goethe, prevod pa je ostal temeljna referenca vse do novega celovitega prevoda, ki ga je oskrbel Schleiermacher. Za pregled navajam zbornik Garfagnini, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*.

5 Danes že klasično delo je Lovejoy, *The Great Chain of Being*. Avtor navaja tudi Makrobija in odlomek iz *Komentarja*, ki se navezuje na prispodobo zlate verige. N. d., 2.63.

6 Oznaka »zlata veriga« se pojavi v *Iliadi* 8.19, kjer želi Zevs z njo izpovedati svojo absolutno moč in namigne, da ga nihče, tudi ko bi se vsi bogovi in boginje obesili na zlato verigo, ne bi mogel potegniti z neba na zemljo. Nasprotno, ko bi hotel, bi lahko zemljo in morja potegnil v nebo in jih z zlato verigo ovil okrog Olimpa.

etično izbiro: pot spoznanja, kreposti in motrenja, ali – na drugi strani – pot čutne naslade in minljivosti.

O Makrobijevem poreklu in natančni dataciji njegovega bivanja si nismo povsem na jasnem. Živel naj bi v dobi cesarja Teodozija in njegovih sinov Honorija in Arkadija, to je ob koncu 4. in v prvi polovici 5. stoletja. Njegovo ime je zanesljivo, kraj porekla pa precej manj: morda izhaja iz severne Afrike, kjer je opravljal konzularno službo, morda iz južne Italije. Omenjen je bil tudi morebitni španski izvor, vendar ga Izidor Seviljski, sicer zelo pozoren na literate, ki so prihajali z Iberskega polotoka, ne omenja. Nekateri so navedli tudi Grčijo, vendar naj njegovo znanje grščine ne bi bilo izborno. Oznaki *vir clarissimus et illustris*, ki ga spremljata kot naziv, kažeta, da je bil član senata in prefektura oz. pretorija (*praefectus Urbi*), ki je bil ožja elitna skupina.

Makrobijev *Komentar Scipionovih sanj* obsega dve knjigi. Obe se začneta z nagovorom sinu Evstahiju, v katerem avtor nakaže podobnost in razliko med svojima velikima predhodnikoma, Platonom in Ciceronom, ter med njunima modeloma države, na katera se želi navezati v svoji razpravi.⁷ V nadaljevanju svojega komentarja Makrobij izčrpno razgrne kompleksne teme, ki pripadajo vprašanju civilnih vrednot, ljubezni do domovine in angažiranju za dobrobit skupnosti. Civilnemu nagibu, ki je bil pri Ciceronu postavljen na prvo ali najvišje mesto, v dobi, ko se je Rim s politično prevlado v Sredozemlju in priseganjem na vrline oratorskega dostojanstva in republikanske vladavine vzpostavljala kot civilizacijski ideal tedanjega sveta, je štiri stoletja pozneje Makrobij dodal spekulativno filozofsko razgrnitev, ki se vrača k dušeslovni platonski misli, njeni izviri pa so še starejši in posegajo v samo poetično religiozno jedro pitagorejske spekulacije in orfizma.⁸ V takšni interpretaciji se nad sicer visokim etičnim razmislekom o civilnih vrednotah odpre razmislek o dejanski naravi človekove duše, o njenem astralnem izvoru. Duša izvirno domuje v večnem intelegibilnem svetu in se vanj tudi vrne, če le ne pozabi na svoj božanski izvor, temveč pride do spoznanja, potem ko telesno zemeljsko telo odmre. Duša, ki se je na to pripravljala že v zemeljskem življenju, kar pomeni, da se ni pretirano navezovala na telesne in snovne prvine, ampak je do njih ohranjala razumno, etično in dostojanstveno zadržanost, bo vzpon v astralne sfere in pristop med blažena intelegibilna bistva opravila

7 »Inter Platonis et Ciceronis libros, quos de re publica uterque constituit, Eustachi fili, vitae mihi dulcedo pariter et gloria, hoc interesse prima fronte perspeximus quod ille rem publicam ordinavit, hic retulit; alter qualis esse deberet, alter qualis esset a maioribus instituta disseruit.« *In Som. Sc.* 1.1.1.

8 Na orfično teologijo, ki je posredno vplivala na mnoge antične filozofske sisteme in se ohranila vse do poznoantičnih spekulativnih komentarjev (mednje sodi Makrobijev spis), ki so se soočeni z novo religijo morda še izraziteje oprli na duhovne plasti stare misli, je opozoril že Johann Jakob Bachofen sredi 19. stoletja. Zavrnil je takrat razširjeno negativno oceno o vrednosti poznoantične filozofske in literarne produkcije, njegov mlajši znanec in študent v Baslu Friedrich Nietzsche pa je na negativno oceno, ki jo je o njegovem spisu *Rojstvo tragedije* napisal Wilamowitz, odvrnil, da klasični zgodovinarji v Berlinu pijejo mineralno vodo (v pismu Rohdeju 18. junija 1872). Prim. Bachofen, *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie* (navajam po: Bachofen, *La dottrina dell'immortalità*).

zlahka in hitro. Duša, ki se je udinjala snovnim prvinam in grešila zoper etične kreposti ter zanemarjala vrline, pa bo tudi po fizični zemeljski smrti dolgo blodila okrog zemlje in trpela mnoge muke, ki imajo značaj in vlogo očiščevanja. Toda zanimivo: v nasprotju s Platonom, ki trdi, da so nekatere duše preprosto neozdravljive, da bodo za vekomaj ostale izgubljene ter da nikoli ne bodo dosegle blaženih in večnih poljan odrešenja, Makrobij trdi, da se na koncu, pa čeprav po dolgi dobi, vse duše vrnejo k svojemu izvoru, ta pa je podoben stanju – bolj stanju kakor kraju – popolne in čiste božanske večnosti. V svoji eshatološki viziji se Makrobij, čeprav po svojem nazoru ostaja poganški avtor, močno približa s krščanskimi poudarki prežetemu srednjemu platonizmu, v okviru katerega se je v prvih stoletjih naše dobe razvila ideja reintegracije celotnega stvarstva; povzema jo pojem ἀποκατάστασις, t. i. apokatastaza, ki pomeni vrnitev vseh bitij v svoje popolno (in odrešeno) izvirno stanje. Pojem sta razvila Klement Aleksandrijski in posebno Origen, osnovo pa nam lahko daje Pavel (1 Kor 15.28) z besedami o vstajenju, ki bo naposled zajelo vse stvarstvo, tako da bo vse podvrženo Bogu in bo v njem »vse v vsem«.

Podobno miselno naravnost srečamo še pri dveh avtorjih, ki prav tako kot Makrobij sodita med pozne latinske pisce in sta bila morda celo njegova sodobnika: pri Marcijanu Kapeli (*Martianus Capella*) in Halkidu, prevajalcu Platonovega *Timaja*. To besedilo je v naslednjih stoletjih užilo velik uspeh in bilo dolgo eno redkih znanih izvirnih Platonovih del ali sploh edino. Tako Halkid kakor Makrobij dodajata Platonu svoje razlage in poudarke, ki so izraziteje eshatološko usmerjeni, posebno ko gre za razumevanje poslednje usode duše. Temeljni argument, s katerim lahko pojasnjujemo večnost duše, je njeno avtonomno gibanje oziroma pojem živosti, ki ga duša ne prejema od drugega, ampak ga sama premore in vzdržuje. Gre za dokaz iz Platonovega *Fajdona*, *Fajdra*, *Države* in z nekaterih drugih mest. Duša živih bitij vzdržuje njihovo živost, zato se ne gibljejo kakor druge fizične stvari (tako trdi Aristotel med drugim tudi za nebo), pri katerih se nekaj giblje le takrat, ko za to obstoji zunanji povod – *omne quod movetur, ab alio movetur* –, marveč je αὐτοκίνητος, sama je vir gibanja in živosti.⁹ Makrobij se nagiba k platonski misli, ki je bila vsaj delno tudi Aristotelova, in meni, da je umni in spoznavni del človeške duše božanskega porekla, sodelažen večnega bivanja. V drugi knjigi *Komentarja* to tudi izrecno napiše, povzemajoč silogizem, prisoten že pri Platonu: »Anima ex se movetur. Quod ex se movetur principium motus est. Quod principium motus est natum non est. Quod natum non est immortale est. Igitur anima immortale est.«¹⁰

9 Makrobij povzame temeljne pojme in argumente o duši, ki so jih razvili nekateri filozofi in na katerih je slonela antična dušeslovna misel: »Non ab re est ut haec de anima disputatio in fine sententias omnium qui de anima videntur pronuntiasse contineat. Platon dixit animam essentiam se moventem. Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελέχειαν, Pythagoras et Philolaus ἄρμονίαν, Posidonius ideam, Asclepiades quinque sensum exercitium sibi consonum ... Obtinuit tamen non minus de incorporalitate eius quam de immortalitate sententia.« *In Som. Sc.* 1.14.19.

10 »Duša se giblje sama od sebe. Kar se giblje samo od sebe, je počelo gibanja. Kar je počelo gibanja, ni bilo rojeno. Kar ni bilo rojeno, je nesmrtno. Torej je duša nesmrtna.« *In Som. Sc.* 2.13.11. Tu puščam ob strani kompleksno problematiko načelne večnosti umnega dela duše, kakor jo je

Makrobij je latinski pisec in po kulturi Rimljan, zato nas pri njem na neki način poudarjena spekulativna misel lahko preseneti. Ta je bila značilna predvsem za Grke, medtem ko so Rimljani namesto nje razvijali in poudarjali državniški čut, skrb za civilne vrline ter zavzemanje za dobrobit skupnosti. *Scipionove sanje*, ki so se ohranile po zaslugi Makrobijevega komentarja, izhajajo iz domovinske in konkretne politične zavzetosti. Nastopajoči junak je bil realna zgodovinska oseba: Scipion mlajši (Publij Kornelij Scipion Emilijan Numantin, rojen 184 pr. Kr.) je bil leta 149 pr. Kr. poslan kot vojaški tribun v tretjo punsko vojno proti Kartagini. Tu se je izkazal, postal je konzul, Kartagina pa je dokončno padla. V sanjah, ki jih podaja Ciceron, Makrobij pa povzema in komentira, se mu prikaže ded, ki ga je bil posvojil, slavni Scipion Afričan starejši, ki je bil leta 202 pr. Kr. premagal Hanibala. Opis sanj, ki ga prinaša Ciceronov tekst, je poln lepih in bogatih prispodob, ki jih Makrobij v svojem komentarju razgrne in komentira. Ko se Scipionu prikaže ded, ga že na začetku povzdigne na visoko razgledišče, od koder zreta pod seboj mesto Kartagino, vendar se zdi, da sta se v resnici povzpela še mnogo više, vse do zvezd: »Ostendebat autem Carthaginem de excelso et pleno stellarum illustri et claro quodam loco.«¹¹ S te višave se jima nato prikaže pogled na celotno zemljo, ki je videti majhna in skromna, povrh vsega pa je še nema (*surda*), saj v nasprotju z drugimi nebesnimi telesi, ki krožijo okrog nje in ustvarjajo – nam sicer neslišno – kozmično glasbo, sama miruje (smo v dobi ptolemajske kozmologije). Scipion starejši posvojenemu vnuku priporoči pogumno in domovini zvesto držo, vendar brž pripomni, da vidi, kako se pred njim, vnukom, nakazuje določeno razpotje, ki bo odločalo o njegovi usodi.¹² Scipion starejši skuša videnje pojasniti: ko bo v njegovem življenju preteklo 7 x 8 sončevih obratov (to je 56 let), ga bo državni svet lahko nagradil za izkazane vrline, nekateri pa bodo kovali proti njemu zaroto. Scipion starejši se ne ustavi pri tem; preko hvalnice, ki jo nameni civilnim in državniškim vrlinam (te odsevajo Ciceronovega duha), razgrne spekulacijo okrog metafizične usode življenja. Delo za skupnost je vredno vsakršne pohvale in zanj je duša nagrajena, ko prestopi prag zemeljskega bivanja.¹³ Scipiona mlajšega, ki sanja, pa zdaj zanima, kaj je tam »on- stran« in ali sploh more kaj biti.

razvil Aristotel; o njej so izčrpno razpravljali v srednjeveški sholastiki, od Tomaža Akvinskega do Suareza. Glej Aristotel, *O duši*. O problematiki se je pisala in se še vedno piše obsežna literatura. Med novejšimi študijami naj omenim le: Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*.

11 M. Tulli Ciceronis *Somnium Scipionis* 3 (6.11). Navajam po Nerijevi izdaji *Macrobio: Commento al sogno di Scipione*.

12 »Hic tu, Africane, ostendas oportebit patriae lumen animi, ingenii consilique tui. Sed eius temporis ancipitem video quasi fatorum viam.« *Som. Sc.* 4 (6.12).

13 »Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservarint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aevo sempiterno fruuntur. Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur. Earum rectores et servatores hinc profecti hunc revertuntur.« *Som. Sc.* 5 (6.13).

Tu Ciceronovo besedilo razgrne astralno in filozofsko pokrajino, v okviru katere se naše zemeljsko telo izkaže za neke vrste ječo, ki zaklepa dušo in njenega duha. Naše bivanje je zaradi tega bolj podobno smrti, medtem ko je tam zgoraj pravo življenje.¹⁴ Ko Scipion mlajši zadrži solze, se obrne k dedu in ga vpraša, čemu potem sploh bivamo na zemlji in se raje ne odselimo vsi skupaj tja gor. Ded mu pojasni, da je to v posesti volje najvišjega boga, ki vlada celotnemu nebesnemu svetišču. Ljudje smo ustvarjeni iz snovi in na osnovi zakonov, ki vladajo naravi, premoremo pa tudi dušo, ki prihaja od večnega zvezdnega ognja.¹⁵ Krepost in vrline vodijo v nebeško pokrajino; sogovornika se zdaj razgledata po ozvezdijih in Rimski cesti, ki jo po vzoru Grkov imenujemo tudi »Mlečna cesta« (»quem vos, ut a Grais accepistis, orbem lacteum nuncupatis«). V besedilu sledi vizija množice zvezd; celotna nebesna krajina se zdi Scipionu čudovita in mogočna. Zemljo lahko uzre daleč spodaj na dnu, tako da ga je skoraj sram, kje živimo.¹⁶ Kljub temu Scipion mlajši še kar zre navzdol, na zemljo, da ga ded skoraj okara, češ ali se ne zaveda, na kako vzvišen kraj je dospel! Nato mu pojasni sestav vesolja, ki ga tvori devet sfer. Zadnja oziroma najvišja, ki zajema vse, je kraj božanskega bivanja. Znotraj nje se razteza osma sfera zvezd stalnic, potem (v našem osončju) pa sedem planetov s Soncem in Luno, ki krožijo v nasprotni smeri kakor druge zvezde.¹⁷

Sogovornika v sanjah skupaj prehajata skozi sfere planetov, ki tvorijo supralunarni eterični svet, in motrita kozmično pokrajino, kar je zelo lep, očarljiv in v literarni tradiciji priljubljen motiv (ekvivalent sta nočno in sanjsko potovanje). Kratke in strnjene Ciceronove sekvence Makrobij obširno pojasnjuje in v več poglavjih, v prvi in v drugi knjigi, opisuje takó geografsko pokrajino samega globusa zemlje kakor vesolja in njegovih ozvezdij. Pri tem se opira na tedanjo vednost o astronomiji in geografiji: povzema Strabona, Ptolemaja, pa seveda Homerja in Vergilija, v katerem vidi nekakšno ponovitev Homerjeve univerzalnosti. Razgrne sestav celin in morij ter vetrov, nebesna

14 Prisposoda je znana iz Platona; ob njej se pomudi tudi Makrobij v *Komentarju*. Scipion mlajši se začudi in deda vpraša, ali so njegov oče in drugi predniki resnično še živi. Ded to potrdi: »Immo vero, hi vivunt, qui a corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt: vestra vero quae dicitur esse vita mors est.« *Som. Sc. 6* (6.14). Scipion mlajši zatem ugleda očeta Pavla, ki mu prihaja nasproti, in plane v jok.

15 »Nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicias, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in templo hoc medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae, globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circulos suos orbisque efficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, Publii, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus adsignatum a deo defugisse videamini.« *Som. Sc. 7* (6.15).

16 »Iam ipsa terra ita mihi parva est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret.« *Som. Sc. 8* (6.16).

17 V antični, srednjeveški pa tudi še v Kopernikovi in Galilejevi kozmologiji (do 18. stol.) so poznali pet planetov ter Sonce in Luno, ki so v starih kulturah tvorili simbolno pomembno število sedem. V drugi knjigi *Komentarja* se Makrobij dlje časa zadrži pri sestavu vesolja in pojasnjuje pitagorejsko številčno simboliko, ki jo je v veliki meri prevzel Platon v *Timaju*. Razmerja so pomembna predvsem za pojem harmonije in določajo glasbene tone. In *Som. Sc. 2.1–2*.

gibanja, kozmično leto in zodiakalne reference, omeni pa tudi dvojce vrat, postavljenih na točkah, kjer zodiakalni pas, ki odgovarja Sončevi ekliptiki, preči Mlečno cesto ozvezdij. To so t. i. »Sončeva vrata« (*porta solis*), ki ustrezajo točkama letnega in zimskega solsticija. Točki časovno ustrezata zvezdnima znamenjema Raka in Kozoroga, njuna simbolika pa nastopa v mnogih srednjeveških sakralnih stavbah. Gre za nekakšna vrata, ki omogočajo prehod v prostoru in času, ki je hkrati ontološki prehod.¹⁸ Opraviti pa imamo tudi z motivom vzpona (ἀνοδος, ἀνάβασις), ki ima svojo iniciacijsko in duhovno težo, ter s specifikom »pogleda z vrha«, to je z določenih višin, pri čemer gre lahko tudi za vzpon ali pogled z visoke gore. Takšen pogled pomiri dušo, relativizira zemeljske tegobe oziroma jih pokaže v širši luči in nam daje dragoceno spoznanje. Sorodne motive in njihov odmev srečujemo v antični stoiški literaturi, denimo v meditacijah Marka Avrelija, kjer rimski stoiški filozof in cesar povzame Platonov rek z besedami: »Kdor si jemlje v svojih govorih ljudi za predmet, mora kakor z visokega razgleda opazovati tudi njih pozemeljske stvari, njih črede in vojske, njih delo na polju, ... vso živo mešanico najbolj raznorodnih sestavin« (7.48).¹⁹ Celotni motiv vzpona in spremljajočega videanja pomeni neke vrste transfiguracijo, kakor jo poznamo iz religiozne in mistične literature. V njenem jedru pa gre za duhovno dislokacijo, ki napoveduje in nakazuje eshatološko videnje in stanje odrešenja, ali, natančneje rečeno, pravo človekovo deifikacijo ali pobožanstvenje. Človeku je to moč doseči, ker je ustvarjen po božji podobi in zmore spoznati svojo pravo, nebesno naravo, ki je božanskega izvora.²⁰

Podoben poziv beremo v prvem, enajstem in trinajstem traktatu v *Hermetičnih spisih* (*Corpus Hermeticum*).²¹ *Hermetični spisi* so nedvomno vplivali na Makrobija; sodijo med spekulativna besedila z duhovno-filozofsko, religiozno in naravoslovno vsebino (astrologija, botanika), ki so dolga stoletja vplivala na mišljenje in literaturo kakor malokatero drugo delo. Gre za zbirko traktatov, ki zajema ožji filozofsko religiozni izbor (osemnajst traktatov, ki so zbrani v *Hermetičnih spisih*, in samostojni spis *Asklepij*, ki se je ohranil v latinščini), nekatere druge gnostično spekulativne spise, kot je denimo raz-

18 »Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in huius vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur. Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur ut eum qua duo tropica signa, Capricornus et Cancer, feruntur, intersecet. Has solis portas physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhibetur accessio, et fit ei regressus ad zonae viam cuius terminos numquam relinquit. Per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum, Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est; Capricornus, deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur.« *In Som. Sc.* 1.11.12. Avtor omeni, da je o tem govoril že Homer v prisposodi votline nimf na Itaki, ki ima dvojce vrat, razpravo o njej pa je podal Porfirij. Glej slov. prevod Weiss, »Porfirij: *Votlina nimf*«, in Marinčič, »Antični mit med izročilom, alegorezo in mistično hermenevtiko«.

19 Sovrè, *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, 98.

20 O tem so pisali Ficino in mnogi drugi avtorji duhovnih izročil. Za interpretacijo Ficina glej »Il De amore e l'itinerario della deificatio«, v: Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. O tem tudi Neumann, *Ustvarjalni človek*.

21 Gl. Češarek, *Hermes Trismegist*.

pravica Κόρη κόσμων (»Kozmična deklica/zenica«), in magijska besedila iz pozne helenistične in cesarske dobe.²² Veliko slavo in uspeh so doživeli *Hermetični spisi* v renesansi, ko jih je Ficino prevedel iz grščine v latinščino. Slava pa je bila toliko večja, ker so jih tradicionalno pripisovali fiktivnemu avtorju Hermesu Trismegistu, ki naj bi bil Mojzesov sodobnik in naj bi Egipčanom razodel pisavo, umsko spoznanje in zakone. Tovrstne navedbe so podali že Cicero in nekateri cerkveni očetje (Klement Aleksandrijski, Laktancij), ob napačni dataciji in vsebini, ki je izrazito religiozne in teološke narave, pa so spisi pridobili status razodete literature.²³ Na osnovi natančnejše filološke analize je njihovo datacijo določil jezuit Isaak Casaubon leta 1614 v delu *De rebus sacris et ecclesiasticis Exercitationes*: ovrgel je dolgo sprejeto mnenje, da gre za starodavno literaturo, in postavil njihov nastanek v čas med 2. in 3. stoletjem po Kr. Danes je obče sprejeta datacija med 1. in 2. stoletjem. Glede avtorstva pa ni natančnejših domnev, zato se je ohranilo tradicionalno ime Hermesa Trismegista.

V spisih se že na začetku, v prvem traktatu, naslovljenem Ποιμάνδρης (»Poimandres«), v katerem kozmični in božanski um (Noûç) razsvetli Hermesa Trismegista z uvidom v bistva obstoječih stvari, pojavi motiv spusta človeške duše iz kraja večnih idej v snovno naravo, kot tudi pojmovanje o dvojni sestavi človeka, ki je umrljiv po telesu in nesmrten po pravem Človeku (slednji je božanski).²⁴ Pri spustu skozi sfere prejme duša moči in darove sedmih planetov, kakor tudi njihove demone, v snovnem oblačilu na zemlji pa si mora prizadevati za spoznanje; natančneje, njena glavna naloga je, da ne pozabi na svoj pravi, božanski izvor. Prav ta pozaba oz. nespoznanje, ἀγνωσία, je ena glavnih, če ne kar glavna človekova zmota in pregreha. Tako *Hermetični spisi*; podoben ali kar isti poudarek srečamo pri Makrobiju. Na motiv spusta duše iz večne idejne krajine preko astralnih sfer v snovno oblačilo na zemlji pa nalletimo že pri Platonu, ki v tej zvezi omenja posrečeni pojem vozička (ὄχημα), prevodnika na prehodu med svetovoma, ki sta tudi različni ontološki sferi bivanja.²⁵ Že Platon nakaže nevarnost in skušnjavo, ki pretita zemeljskemu človeku, da bo s pretirano navezanostjo na snovno naravo odmisli in pozabil na svoj božanski izvor. »Tisti, ki bodo strastem vladali, živeli v pravici in dobro preživeli čas, ki jim je odmerjen, pa bodo spet našli pot v bivališče zvezd, vsak do tiste zvezde, s katero ga veže postava. Tam bo posameznik živel blaženo življenje, v skupnosti z nravjo zvezde.«²⁶ Tu pa se postavi tisto vprašanje,

22 O antičnem grškem razumevanju posmrtnega preseljevanja duš in o eshatologiji v omenjenih besedilih gl. Ciglenečki, »Empedoklov nauk o posmrtnem preseljevanju«.

23 Monumentalno interpretativno študijsko delo je v 20. stoletju opravil André-Jean Festugière (Festugière, *La révélation d'Ermès Trismégiste*).

24 *Corpus Hermeticum* 1.15.

25 Glej Platonov opis, *Timaj* 41e–42b. Pri sestopu si kozmični pravi človek oziroma njegova duša sprva nadene astralna oblačila, kakor bi šlo za pregrinjala, ki posredujejo določene kvalitete, značaj in moči, dokler ne dobi snovnega zemeljskega oblačila. Prim. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*.

26 *Timaj* 42b.

ki – če smemo tako reči – implicitno spremlja kar vse razumne ljudi vseh časov in ga v prvem traktatu *Hermetičnih spisov* Hermes Trismegist naslovi na prisotni Um: »Vse si mi lepo razložil, kakor sem hotel, Um, toda povej mi še, kako poteka pot navzgor?«²⁷

Ljubko vprašanje, vsekakor na mestu. Um odgovori, da se po razpadu snovnega telesa, ko izgine oblika, ki smo jo imeli, osebni duh napoti navzgor preko nebesnih sfer ... Tu besedilo podaja prvo zasnovo svoje eshatologije, od katere sta nedvomno močno odvisni tudi vizija in razumevanje, kot ju podaja Makrobij v svojem *Komentarju*. Osebni duh (in njegova duša), očiščen energij iz nebesnih sfer, nazadnje dospe v ogdoadično naravo, ki so jo v gnostični literaturi istovetili s sfero zvezd stalnic, nato pa na osnovi notranjega spoznanja o lastnem bistvu preseže tudi to in se spoji z večnimi in resničnimi bitji v slavi očeta. »To je blaženi cilj za tiste, ki premorejo spoznanje: postati Bog.«²⁸

Tudi v tem ostaja Makrobij zvest novoplatonski misli, hermetični literaturi in deifikaciji kot končnemu cilju v duhovnem razvoju človeka. V sanjah Scipion Afričan opominja mlajšega Emilijana, naj razmisli, kako nična so vsa stremjenja ljudi po slavi in zemeljskih dobrinah, če se nam ne uspe vrniti v oni najvišji kraj, od koder pravzaprav izhajamo in po katerem hrepeni večina dostojnih ljudi. Naša zemeljska slava je le kratkotrajna.²⁹ Nato ga opozori, naj ohranja zavest o tem, da je umrljivo le telo, človek sam pa ni smrten, kajti nismo to, kar se vidi navzven, marveč sta naše bistvo duh in um. V tem smislu je človek bog, saj prav tako ustvarja in spoznava, predvideva in se spominja; telo upravlja tako, kakor upravlja Bog celotno vesolje, in ga oživlja preko nesmrtni duše.³⁰ Cilj oziroma temeljni smotrni vzrok (*causa finalis*), če bi se izrazili po stari filozofski metodi, h kateremu človek teži, pa je doseganje popolnega božanskega stanja, ki izvorno opredeljuje pravega človeka. Tu se novoplatonizem razlikuje od krščanstva v tem, da se eshatološka pot v novoplatonski miselni paradigmi – od samega Platona preko hermetičnega nauka, od Plotina pa tja do Makrobija – postavlja v pojmih »vrnitve« (preko astralnega sveta do večnih idej in čiste združitve z božanskim) v stanje, v katerem je duša že bila. Krščanska religija, izhajajoč iz starozavezne zasnove, pa sloni na moči zaveze in božjih obljubah; eshatološka realnost, h kateri je človek poklican, pomeni povelicanje duše in telesa ter nastop povsem nove ontološke

27 *Corpus Hermeticum* 1.24.

28 *Corpus Hermeticum* 1.26.

29 »Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris, quanti tandem est ista hominum gloria, quae pertinere vix ad unius anni partem exiguum potest?« *Som. Sc.* 17 (6.25).

30 »Tu vero enitere et sic habeto non esse te mortalem, sed corpus hoc. Nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem est deus qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus cui praepositus est quam hunc mundum ille princeps deus; et ut ille mundum quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.« *Som. Sc.* 18 (6.26).

realnosti.³¹ Kljub temu sta si obe duhovni viziji v jedru pravzaprav podobni in v veliki meri celo istovetni: religiozna obljuba, ki se udejanja v eshatološkem času, predvideva poveličanje individualnega človeka, ki postane eno z Bogom. Torej se že v svojem zemeljskem bivanju, ustvarjeni po božji podobi, lahko zavedamo tistega pravega, duhovnega človeka, ki živi v nas, to pa pomeni vzdigniti se nad vsakršne krajevne, časovne in snovne omejitve ter prepoznati sebe kot božansko bitje.

O tem vzgibu, ki ga imamo lahko za mističnega in ki se manifestira v himnični obliki, nam podajajo *Hermetični spisi* nekaj prelepih stavkov, za katere bi lahko rekli, da so antologijski. Zdi se mi, da jih lahko primerjamo z motivom astralnega vzpona, motrenjem »z višin« in zavedanjem svoje izvirne duhovne narave, o kateri piše in jo v svojem *Komentarju* želi pojasniti tudi Makrobij. *Hermetični spisi* v 11. traktatu podajajo očarljiv nagovor Uma Hermesu: »Poglej, kako velika je tvoja moč, kako velika tvoja hitrost! ... Boga torej doumi tako, kakor da ima vse v sebi kot predmete svojega mišljenja: kozmos, samega sebe in vse. Če sebe ne enačiš z Bogom, Boga ne moreš spoznati. Kajti enako lahko prepozna samo enako. Povečaj se za nemerljivo višino, izstopi iz vsega telesa, vzdigni se nad ves čas, postani večnost – in spoznal boš Boga. Domnevaj, da ni ničesar, česar ne bi zmoget, verjemi, da si nesmrten in da zmoreš vse doumeti, vsako umetnost, vsako vednost, naravo vsakega bitja. Bodi višji kot vsaka višina, globlji kot vsaka globina, doumi v sebi vse čutne zaznave ustvarjenega: ogenj in vodo, suhoto in vlago; bodi povsod hkrati: na zemlji, v morju, na nebu, pred rojstvom, v maternici, bodi mladenič in starček, mrtev in po smrti. In ko vse to doumeš skupaj in naenkrat – čase, prostore, stvari, kakšnosti, kolikosti – tedaj lahko spoznaš Boga.«³²

Lahko bi rekli, da je rdeča nit celotne Makrobijeve razprave razmislek o resnični naravi človekove duše in njeni usodi, pa čeprav je človek poklican, da odgovorno in etično zavzeto živi v skupnosti, ki mu je dodeljena na zemlji. Na to kaže že motivna izbira, ko Makrobij na začetku razprave spomni na sorodnost dveh spisov, ki ju jemlje za izhodišče svojega razmisleka. To sta Platonova *Država* s sklepno izpovedjo ali mitom o Eru, ki se je dvanajst dni po smrti vrnil v živost in svet ter prinesel poročilo o onstranstvu, in Ciceronova *Republika*, ki na koncu opiše sanje mladega Scipiona. Obakrat, v zasnovi idealne države pri Platonu ter zgodovinsko in družbeno dejanske pri Ciceronu, gre za sklepno eshatološko vizijo, ki podaja razmislek o resnični naravi človekove duše in njeni odrešenjski usodi.

Prva knjiga *Komentarja* se po začetni primerjavi Era in Scipiona osredotoči na vprašanja, ki zadevajo pravo spoznanje, uporabo mitov in razlago sanj, števila in moralne vrline, ki so povezane z naravo človeka, upošteva je njegov nebeški izvor. Makrobij sledi pojmovanju, ki se opirajo na Pla-

31 Literarni arhetipski podobi obeh paradigem sta lika Odiseja in Abrahama.

32 *Corpus Hermeticum* 11.20.

tonovega *Timaja* in na druge vire od orfične teologije in pitagorejskih spekulacij do idej iz srednjega in novega platonizma helenistične in cesarske dobe. Nato opisuje, kako se duša pri utelešenju spusti skozi nebesne sfere, pri čemer pridobi lastnosti posameznih sfer, ki jih more s pridom uporabiti. Gre za nekakšno antropogonijo, kakor se je izrazil Festugière.³³ Nebeški človek se rodi podoben Bogu Očetu, s katerim je v sinovskem razmerju; tako navaja tudi hermetična literatura. Bog ga namreč ljubi in mu posreduje stvariteljsko zmožnost. Med sestopom skozi kozmične sfere, kjer se Makrobij pomudi nekoliko dlje, prevzame duša različne moči, lastnosti in vzgibe: od Saturna smisel in nagnjenost h kontemplaciji, v Jupitrovi sferi moč samozavesti in vladanja, od Sonca imaginacijo, luč in razum, v Marsovi sferi telesno moč, v Venerinem krogu ljubezensko strast, od Lune pa fiziološko rast.³⁴

V drugi knjigi beremo natančnejše opise geografskih krajin; Makrobij obširno razvije misel o harmoniji in analogijah med kozmično sestavo in glasbo. Zaustavi se pri Muzah, Sirenah in Orfeju, preko astronomije pa se spet vrne k metafizični naravi duše. Pri svojem vračanju, se pravi ob telesni smrti, opravi duša komplementarno pot utelešenju, zato je dobro, da se pripravi nanjo z ohranjanjem spoznanja o svojem pravem bistvu in nebeškem poreklu. To pa ne pomeni, da mora opustiti civilno dejavnost, ljubezen do domovine in vzdrževanje moralnih vrlin. Nasprotno, slednje krepijo duhovno naravnost, in kdor jih vzdržuje, bo hitreje poletel do svoje duhovne domovine v nebesih.³⁵

Na koncu Makrobij pojasni sklepno misel Ciceronovega opisa sanj, kjer sta ovrednotena oba vzgiba: motrenje višje resničnosti, h kateri stremlji dušni človek, in na drugi strani skrb za skupnost, moralne vrline in ljubezen do domovine. Ta vzgiba si nista nasprotna, temveč se celo dopolnjujeta. Makrobij pove, da se filozofija deli na tri veje, etično, naravno in racionalno. Prva obravnava pravilno ravnanje in navade, druga fizični naravni svet, h kateremu sodijo nebesna telesa in vesolje, tretja veja pa netelesna idealna bitja in principe, ki jih umevamo le z umom. Ciceron ni zanemaril nobene od teh treh, ampak jih je v svojem opisu Scipionovih sanj posrečeno združil.³⁶

Duša, ki se preko kozmičnih sfer vrne v nebeško pokrajino, doseže svojo deifikacijo, saj se vrne v svojo izvirno domovino med večne božanske ideje.

33 Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*.

34 Antično kozmološko sestavo s planeti, vidnimi s prostim očesom, in z ozvezdji navezuje Makrobij na pojme ter mitske in literarne prispodobе, ki jih obsežno prevzema od Homerja, Vergilija, filozofa Plotina in drugih.

35 »Hanc tu exerce optimis in rebus; sunt autem optimaе curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit.« *Som. Sc. 21* (6.29).

36 »Sed iam finem somnio cohibita disputatione faciamus, hoc adiecto quod conclusionem decebit, quia, cum sint totius philosophiae tres partes, moralis et naturalis et rationalis, et sit moralis quae docet morum elimatam perfectionem, naturalis quae de divinis corporibus disputat, rationalis cum de incorporeis sermo est quae mens sola complectitur, nullam de tribus Tullius in hoc somnio praetermisit.« *In Som. Sc. 2.17.15*.

Vendar gre pri Makrobiju, v celoti gledano, še vedno za nekakšno astralno religijo, ki sodi v poznoantični mišljenjski in duhovni horizont. Ob soočenju političnih in kontemplativnih vrlin imajo slednje resda prednost oziroma višji pomen, a pri tem ne zmanjšujejo pomena prvim.

BIBLIOGRAFIJA

- Armisen-Marchetti, Mireille, izd. *Macrobie: Commentaire au songe de Scipion*. 2 zv. Pariz: Les Belles Lettres, 2003.
- Aristotel. *O duši*. Prevedel, napisal uvod in komentar ter dodal opombe in glosarij grških terminov Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska Matica, 2002.
- Bachofen, Johann Jakob. *La dottrina dell'immortalità della teologia orfica*. Introduzione, traduzione e note di Umberto Colla. Milano: BUR, 2003.
- Ciglencečki, Jan. »Empedoklov nauk o posmrtnem preseljevanju v luči hermetičnega traktata *Korē kosmou*.« *Anthropos* 39, št. 1–2 (2007): 32–54.
- Češarek, Pavel, prev. *Hermes Trismegist: Corpus Hermeticum*. Zbirka Hieron. Ljubljana: Nova revija, 2001.
- Festugière, André-Jean. *La révélation d'Ermès Trismégiste*. 4 zv. Pariz: Les Belles Lettres, 1945 (ponatis 1990).
- . *Hermétisme et mystique païenne*. Pariz: Aubier, 1967.
- Garfagnini, Gian Carlo, ur. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: studi e documenti*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1986.
- Garin, Eugenio. *Spisi o humanizmu in renesansi*. Prev. Srečko Fišer. Ljubljana: Studia humanitatis, 1993.
- Gouguenheim, Sylvain. *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Pariz: Edition du Seuil, 2008.
- Kocijančič, Gorazd, prev. *Platon: Zbrana dela*. 2 zv. Celje: Mohorjeva družba, 2004–2005.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. London: Harvard University Press, 1933.
- Marinčič, Marko. »Antični mit med izročilom, alegorezo in mistično hermenevtiko.« V: *Antični mit in literatura*, ur. Vid Snoj in Tomo Virk, 7–32. Poligrafi 8, št. 31–32. Ljubljana: Nova revija, 2003.
- Neri, Moreno, izd. *Macrobio: Commento al sogno di Scipione*. Milano: Bompiani, 2007.
- Neumann, Erich. *Ustvarjalni človek*. Prev. Barbara Štuhec, Kajetan Kovič in Brane Senegačnik. Zbirka Claritas. Ljubljana: ŠOU, 2001.
- Sovrè, Anton, prev. *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*. Priredil Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Vasoli, Cesare. *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. Neapelj: Guida editori, 1988.
- Weiss, Sonja, prev. »Porfirij: *Votlina nimf*.« V: *Antični mit in literatura*, ur. Vid Snoj in Tomo Virk, 51–73. Poligrafi 8, št. 31–32. Ljubljana: Nova revija, 2003.

A COMMENTARY ON SCIPIO'S DREAM BY MACROBIUS: MACROBII AMBROSII THEODOSII IN SOMNIUM SCIPIONIS

Summary

Ambrosius Theodosius Macrobius (4th—5th cent. A.D.) belongs among the late Latin philosophical authors who draw on the traditions of Middle and Late Platonism, partly of Stoicism, and whose allegorical exegetic literature forms a fascinating spiritual and thematic bridge between late antiquity and the Middle Ages. Of Macrobius' two known treatises, one is *Saturnalia* (*Saturnaliorum libri VII*), a conversation named for the Roman December festival, while the other is his allegorical commentary on *The Dream of Scipio* (*Commentarium in Somnium Scipionis*). The latter takes as its starting-point the lost Book 6 of Cicero's *De re publica*, or, more precisely, the description of the dream (6.9–29), which has been handed down separately and therefore preserved. Young Scipio Aemilianus is visited in his dream by his deceased grandfather, Publius Cornelius Scipio Africanus (236–184 B.C.), who led the Roman army to victory over Hannibal in the Second Punic War. Their dream conversation revolves around eschatological and ethical themes, centring on the soul and her immortality, which may be attained through true cognition as well as through virtuous and moral civil activity. To this, Macrobius adds an allegorical treatise on the structure of the universe, the soul's descent through the spheres, and her ascent back to the astral celestial sphere, her true eternal home. A comprehensive commentary is provided on the geography of the known world – the continents, the sea, winds – as well as on the structure of the universe, the zodiac belt, and the planetary spheres, including the themes of harmony and music.

II.

Poezija in gledališče:
od Ojdipa do Danteja

Brane Senegačnik

Sofoklov in Senekov *Kralj Ojdip*: kulturnozgodovinski in individualni momenti hermenevtike

UVOD

Sodelovati na srečanju, na kakršnem smo zbrani, s temo, ki jo označuje naslov moje razprave, je po eni plati hvaležno opravilo, po drugi pa ne le nad vse problematično, temveč tako rekoč nemogoče. Moja razprava namreč govori o dveh delih, ki sta za nas v prvi vrsti *literarna* teksta (to pa zato, ker so pomembni integralni deli Sofoklove *drame* izgubljeni in je 'odrskost' Senekove še vedno vprašljiva), naslov srečanja pa je: interdisciplinarni znanstveni simpozij »Grčija skozi rimske oči v dobi cesarstva«. Ta oznaka sugeriira, da naj bi pripovedovali relevantne stvari, ki jih bolj ali manj posrečeno imenujemo objektivne, se pravi preverljive, in pod določenimi razpoložljivimi pogoji splošno dostopne (z nedvoumno implikacijo, da morajo biti te stvari nove, še neznane ali celo izvirne, a zadnja kategorija spet zastavlja problem: problem razlikovanja med novim in izvirnim, o katerem tu ne bo mogoče razmišljati).¹ Nisem prepričan, da lahko o *literaturi* govorimo na ta način: relevantno v najglobljem smislu in obenem znanstveno v pravem pomenu besede. Moja neprepričanost, ali bolje moje negativno formulirano stališče, seveda predpostavlja določeno prepričanje o tem, kaj je za literarni tekst relevantno v najglobljem smislu in zakaj ta njegova razsežnost ni znanstveno dosegljiva. Lahko bi rekel, da ima takšno dojemanje literatu-

¹ Kako težko je začrtati razliko med tema pojmomoma (in številnimi z njima povezanimi), lepo ilustrira knjiga Georgea Steinerja *Grammars of Creation*, ki ji niti po več kot tristo straneh nadrobni analiz ne uspe jasno razmejiti koncepta »ustvarjalnosti« (*creation*) od koncepta »iznajdevanja« (*invention*). Prim. pronicljivo kritiko Franka G. Novaka v *Studies in the Novel* 34.4 (2002): 482.

re zelo dolgo (čeprav pogosto povsem implicitno, teoretično neizoblikovano) tradicijo, da ni torej nič novega, ne radikalno izvirnega; po drugi strani pa je v relativno novem času, v preteklem stoletju, več pomembnih mislecev različne duhovne provenience na izviren način formuliralo znanstveno nezapopadljivost literarnosti oziroma umetniškosti literarnih del. Prednjačili so fenomenologi: od Heideggerja, za katerega »se v umetnosti resnica kot neskritost bivajočega umešča v delo in nas same postavlja v neskritost, ki ji sledimo«,² in pisca najpomembnejše fenomenološke estetike Romana Ingardna, za katerega doseže literarna umetnina svoj vrh v razodetju 'metafizičnih kvalitete', »s katerih uzrtjem se dvigamo v praznino biti, vendar tega uzrtja ne moremo sprožiti hote, temveč se nam razodevajo tako rekoč same od sebe le od časa do časa«;³ do najpomembnejšega slovenskega filozofa Franceta Vebera, ki je bistvo umetniškega dela videl v tem, da »pred nas obligatorično postavlja vsebinsko načelno neznanko sveta in življenja in izsiljuje jasno 'začutenje' še nekega posebnega in vsebinsko neizrekljivega *datka* – namreč transcendence«.⁴

Podoben odnos do literature dajejo čutiti misli sodobnih literarnih teoretikov Georgea Steinera o resničnih prisotnostih ali Hansa Ulricha Gumbrechta o trenutkih neposredne biti-v-svetu.⁵ Vendar bi rad tu predstavil neko drugo formulacijo. Iz tradicije, ki je znanstvenemu mišljenju veliko bližje, iz t. i. analitične filozofije izvira razmišljanje enega njenih najpomembnejših predstavnikov, ameriškega filozofa Donalda Davidsona, o metafori.⁶ »Metafora,« tako začne svoj spis anglosaksonsko trezni mislec, »je sanjsko delo jezika in njena interpretacija – kakor vsako sanjsko delo – zrcali ravno toliko o interpretu kolikor o tvorcu. Interpretacija sanj zahteva sodelovanje med sanjačem in budilcem, celo če sta ista oseba; samo dejanje interpretacije pa je delo *imaginacije* [ležeče B. S.]. Tako je tudi razumevanje metafore ravno toliko ustvarjalno prizadevanje, kolikor je tvoriti metaforo, tem ustvarjalnejše, čim manj ga vodijo pravila.« Pri takšnem izhodišču nas bržčas ne presenečajo njegovi sklepi, da »prvino novosti ali presenečenja v metafori vsakič znova izkušamo kot presenečenje«;⁷ da »delovanja metafore ne more pojasniti nobena teorija metaforičnega pomena«;⁸ in predvsem tale: »metafora navdihuje vpogled – tisto pa, kar s tem vpogledom opazimo, ni propozicionalno po svojem značaju. Skratka, ko skušamo opisati, na kaj nas je opozorila, opisovanju ni konca. Vsak poskus parafraziranja metafore se konča z besedami: in tako naprej.«⁹ Literarna besedila, seveda tudi Sofoklov in Se-

2 Heidegger, »Izvir umetniškega dela«, 278–79.

3 Ingarden, *Literarna umetnina*, 340–44.

4 Veber, *Estetika*, 346–48.

5 Gumbrecht, »Trenutek miru«.

6 Davidson, »Kaj pomenijo metafore«.

7 Prav tam, 198.

8 Prav tam, 205.

9 Prav tam, 209.

nekov *Kralj Ojdip*, so še posebej bogata z metaforami; a tudi druge figure so v literarnih besedilih uporabljene tako, da nas, kot pravi Ingarden, »že samo tematsko dojemanje njegove predmetne plasti sili v estetsko naravnost«, ¹⁰ se pravi v takšno branje, ki ni usmerjeno k iskanju objektivnih dejstev, temveč k dinamičnemu (in zato nenehno spremenljivemu) doživljanju njihove umetniškosti. Danes optimistične Ingardnove besede sploh niso več samo-umevne, saj se je, denimo, fokus raziskovanja grške tragedije v zadnjih desetletjih tako rekoč povsem premaknil na socialni (oziroma kulturološki) kontekst: »Klio, Muza zgodovine, se je odločno premaknila na območje svoje tragične sestre Melpomene,« pravi Jasper Griffin, in »grška tragedija je postala politična zadeva« (to se pravi področje sociološko zamejene antropologije). V takšnem akademskem mnenjskem ozračju, dodaja, se že kaže, kako tak pristop postaja rigiden in se iskanje konsenza, ki nima absolutnih aspiracij, spreminja v ortodoksijo. ¹¹ Toliko o tem, zakaj mislim, da je problematično ali celo nemogoče znanstveno govoriti o bistvenih zadevah literature, in zakaj se mi zdi danes to potrebno omeniti.

Pravkar opisana znanstvena nedosegljivost literarnega teksta odseva v preprosti krilatici: *Le style c'est l'homme même*. Slog je tista temeljna hermenevtična kategorija (poleg strukturiranosti in pripadnosti zvrsti), ki kaže, da pravzaprav nobenega besedila, še posebej pa ne literarnega, ni mogoče zvesti na sistem jezikovnih pravil; subjekt, samozavedajoči se, konkretni človek ni njihova funkcija, temveč je kot njihov uporabnik v nenehoma spreminjajočih se situacijah kvečjemu vir sistemskih inovacij. ¹² *Mutatis mutandis* velja to tudi za razmerje med posameznikom in historičnimi, antropološkimi ali pa literarnozgodovinskimi sistemi, skratka, kategorija sloga kaže na nevralgično točko vsake modelne razlage literature. Vse to pa seveda ne pomeni, da literarna besedila ne nastajajo v historičnih kontekstih in z njimi povezanih jezikovnih konvencijah. Prav nasprotno: šele karseda natančen opis teh kontekstov (in tudi to je neskončno opravilo humanističnih in družboslovnih ved) lahko odpre možnost za relevantno in avtentično soočenje s slogom in tistim, česar pokazatelj je. Z eno besedo: s tistim, kar tu imenujem »individualni momenti hermenevtike«. Dejansko je razpoznavanje slednjih izredno zahtevno, pa tudi delikatno opravilo, ki zahteva od literarnega znanstvenika gibanje po spolzkih tleh. Na takšnem obzorju razumevanja (ki seveda vključuje tudi samoraziskovanje literarnega raziskovalca) se raziskovanje vsakršnih kontekstov nastanka in recepcije literarnega dela ne kaže več kot poskus za umetniškost slepega *zapopadenja* le-tega, temveč kot razvijanje kulturno-zgodovinskih momentov njegove hermenevtike.

¹⁰ Ingarden, *Literarna umetnina*, 426.

¹¹ Griffin, »Sophocles and the Democratic City«, 73–74.

¹² Za zgoščen sodoben prikaz hermenevtične teorije sloga prim. M. Frank, »Besedilo in njegov slog« in »Kaj je literarno besedilo in kaj pomeni njegovo razumevanje?«.

KULTURNOZGODOVINSKI MOMENTI SOFOKLOVE IN SENEKOVE DRAME

Sofoklova in Senekova tragedija z naslovom *Kralj Ojdip* oziroma Οἰδίπους ὁ τύραννος in *Oedipus* sta, kar zadeva kulturnozgodovinske momente hermenevtike, zelo daleč vsaksebi. Pomen in oblike gledališča v družbah, v katerih sta nastala, so izredno različni navkljub tematski identiteti in nesporni kontinuiteti grškega in rimskega gledališča oziroma odločilnim vplivom atiškega gledališča na razvoj rimske dramatike. Nemalo specifik obeh del je nedvomno povezanih z različnimi kulturnimi in družbenimi funkcijami gledališča v okoljih, kjer sta nastali.

Atiško gledališče je bilo Dionizovo gledališče ne le v zunanjem, temveč tudi v najbolj notranjem pomenu: dramske predstave so nastale in vsaj vso klasično dobo ostale del obredja na čast temu bogu. Za monoteistično občutljivost pogosto nenavadno kritično prikazovanje božanskih dejanj in razmišljanje o njih ne izbrisujeta tega dejstva in mu tudi ne odvzemata pomena, pač pa postavljata pred interpreta posebne hermenevtične zahteve. Tudi sloviti presenečeno ogorčeni vzklík atenskih gledalcev: »Kaj ima vse to opraviti z Dionizom?«,¹³ ki je bil in še vedno je tema številnih ambicioznih teorij,¹⁴ ne more razbliniti v nas občutka, da je za σκηνή, za ozadjem orkestre, nevidna realnost, ki deluje v vidni in vanjo vstopa; z glasom daimoniona, ki se mu zdi kot njegov lastni glas, nezadržno kliče človeka k sebi, obenem pa mu – z ognjenim mečem tragičnih udarcev – nenehoma brani, da bi prestopil vanjo. In to navkljub temu, da vzdušje ob velikih praznovanjih, posvečenih bogu vina, zelo verjetno ni bilo svetostno zadržano, temveč je bilo prej tako, kot ga opisuje A. Sommerstein: Prevladujoča moška družba, množičnost, nizka povprečna starost, navdušenje nad alkoholnimi osvežili, pogosta konfrontacija z nastopajočimi (žvižgi, aplavzi, metanje predmetov na oder) in celo potreba po strogem nadzoru publike – zaradi vsega tega je vzdušje v Dionizovem gledališču najbrž prej spominjalo na nogometni stadion *San Siro* kot na

13 Te besede so pravzaprav pregovor, katerega izvor in smisel so že v antiki različno razlagali. Obstajal je v dveh različicah. Plutarh (*Symp. Quaest.* 1.1.5), ki ga navaja v obliki: »Kakšno zvezo ima to z Dionizom?«, piše, da izvira iz ust gledalcev, presenečenih nad tragedijami Friniha in Ajshila, ki sta v to vrsto prva uvedla mit in trpljenje junakov. Pri Zenobiju 5.40 in v leksikonu *Suda* pa se glasi: »Nič v zvezi z Dionizom.« Prvi razlaga njegov izvor podobno kot Plutarh in dodaja, da je bila takšna reakcija gledalcev razlog za uvedbo satirske igre, ki je bila motivno tesneje povezana z Dionizovim kultom. *Suda* pa navaja dve razlagi: po prvi naj bi Epigen iz Sikiona napisal na čast Dionizu tragedijo, ki pa (motivno, tematsko) ni bila povezana z njim. Po drugi, ki se očitno nanaša na Aristotela (kot vir navaja njegovega učenca Kameleona), pa je izrek nastal, ko so avtorji satirskih iger prešli k prikazovanju mitov in zgodb, v katerih ni bilo Dioniza. Za razlago prim. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 166–68. Pickard-Cambridgeev povzetek se glasi, da nihče ni natanko vedel, od kod reklo izvira.

14 Povezava tragedije z Dionizom in njegovim kultom je ena zelo pomembnih tematskih točk literarnozgodovinskega raziskovanja antične dramatike in sodobnih klasičnih študij. Znanstvena literatura na tem področju je zato kajpak preobsežna, da bi jo lahko tu navedli. Za zgoščen in precizen, pa tudi izviren in polemičen prikaz sodobne vloge dionizičnega elementa v tragediji prim. R. Friedrich, »Everything to Do with Dionysos?«, in Seaford, »Something to Do with Dionysos«.

Teatro alla Scala.¹⁵ Nasprotno pa je verodostojnost Livijevega poročila o religioznih izvorih gledališča v Rimu sumljiva¹⁶ (vzrok temu je poleg časovne oddaljenosti tudi njegova ubranost s postavkami programa Avgustove moralne preнове).¹⁷ Celo če so v kasnejših časih gledališke igre postale sestavni del državnih praznovanj na čast bogovom,¹⁸ niso imele takšne vloge kot tragiški agoni v klasičnih Atenah. Nekatere pomembne javne prireditve (zlasti pogrebi in slavnostni triumfi) v Rimu so res imele v sebi nekaj prateatralnega, bile so, lahko rečemo, režirane, čeprav v Rimu še ni bilo gledaliških predstav,¹⁹ in so bile kasneje tako rekoč naravno dopolnjene z dramskimi igrami: toda to je sodilo bolj k spektakelskim razsežnostim, ki so le ena in (morda ne nujno bistvena) sestavina gledališkega dogodka.

Nadalje je pomembna razlika tudi v političnem pomenu. Dionizovo gledališče je lahko sprejelo do 15.000 ljudi in ni verjetno, da bi bilo kdaj zelo prazno; potemtakem je 'gledališka publika' vselej zajemala velik del celotnega atenskega prebivalstva, najbrž nikdar manj kot 20%, pogosto pa kar od 40–50% (vseh prebivalcev je bilo v 5. stoletju med 120.000 in 180.000, moških okrog 30.000). Verjetno je bila prisotnost v gledališču še večja kot na običajnem zborovanju skupščine, zato je bila to idealna priložnost za dajanje političnih izjav (in tudi ne preseneča, če so se igralci v komediji, kjer so žanrske konvencije pač to dopuščale, redno obračali na publiko, kot da ta predstavlja celotno atensko prebivalstvo).²⁰

Čeprav je znano, da je imela drama tudi v Rimu politično funkcijo (v 3. in 2. stoletju pr. Kr. predvsem za oznanjanje starih rimskih kreposti, v kasnejšem času republike pa je rabila za politični boj med *posamezniki*, ki so skušali prek dramskega medija diskreditirati drug drugega: Marij, Sula, Pompej, Cezar, Oktavijan), pa ta funkcija ni mogla imeti tako središčnega pomena, kot ga je imela v Atenah. V Rimu je bilo gledališče bolj pomožno sredstvo kot oblika političnega delovanja. K razumevanju tega lahko pripomore tudi, če pomislimo na velikost gledališč. Rim je imel več velikih gledališč: Pompejevo je sprejelo 11.000 gledalcev, Balbovo 7000 in Marcelovo kar 13.000 (1. stoletje pred Kristusom), v času cesarja Avgusta pa je, če gre verjeti podatkom, samó zastonjsko žito prejemale kar 200.000 ljudi. Razmerje med gledališkimi kapacitetami in prebivalstvom je torej še vedno v prid Aten, predvsem pa rimska gledališča niso imela enakega družbenega statusa kot Dionizovo v Atenah.

15 Sommerstein, *Theatron*, 18. Prim. tudi Sommerstein, *Aeschylean Tragedy*, 50–51.

16 Tit Livij, *Ab urbe condita* 7.2.1–13.

17 Ivanc, »Medeja: rimska tragedija«, 104.

18 Npr. igre *ludi Florales* konec aprila in v začetku maja, posvečene Flori; *ludi plebei* v novembru, posvečene Jupitru; *ludi Apollinares* v juliju, posvečene Apolonu; *ludi Megalenses* v aprilu, posvečene Veliki materi (*Magna Mater*); *Cerealia* v aprilu, posvečene Cereri. Igre so uprizarjali tudi ob triumfih, posvetitvah templjev in ob pogrebih.

19 Ivanc, »Medeja«, 106–7: pri tem so se uporabljale maske, rekviziti, celo *deus ex machina* (v gledališču pa – tako gramatik Diomed – šele v 1. stoletju pr. Kr.), zbor, glasba, monologi.

20 Sommerstein, *Theatron*, 17–18.

Odnos povprečnega Rimljanu do gledališča je bil zelo drugačen od odnosa Atenca v klasični dobi. Za to so obstajali povsem praktični vzroki. Čeprav so verjetno že v klasični dobi v Dionizovem gledališču solistične vloge igrali profesionalci, ki niso bili nujno Atenci, je namreč vseeno veliko gledalcev imelo odrsko izkušnjo: na predstavah v kateri od gledaliških zvrsti – tragediji, komediji, satirski igri ali ditirambu – so že kdaj nastopili sami ali pa njihovi najbližji družinski člani. V dramskih in ditirambskih zborih je namreč samo v enem letu nastopilo 665 moških in 500 dečkov!²¹ V Rimu takšne osebne povezave državljanov z gledališčem ni bilo. Že omenjeno Livijevo poročilo je veliko verjetnejše glede izvora dramskih predstav (ki so bile, če mu gre verjeti, spocetka pravzaprav baletne predstave): »Stvar je bila tujega izvora«, izvajali so jo igralci iz Etrurije. Resda tudi oblike, iz katerih se je razvila atiška dramatika, niso bile avtohtone: ditiramb je prinesel iz Korinta v Atiko pesnik Lasos (iz Hermione), tudi faloške pesmi so morda prišle s Peloponeza in iznajditelj satirske igre pesnik Pratinas je bil doma iz Fliunta, ki prav tako leži na Peloponezu;²² vendar imamo tragedijo in komedijo klasičnega obdobja upravičeno za atiški stvaritvi, ne le v jezikovnem, ampak tudi v splošnem kulturnem in idejnem oziru. Zlasti v t. i. patriotskih igrah je dobila ideologija filatenajstva posebno močan (in seveda umetniško dognan) izraz; te tragedije, nekatere med njimi sodijo med najpomembnejša dela antične in svetovne književnosti,²³ brez te ideološke komponente sploh niso razumljive. Najbrž bi za dela rimske tragedije le težko trdili kaj podobnega. V okviru le-te se je sicer izoblikovala t. i. *fabula praetexta*, zgodovinska drama, ki je zajemala snov iz rimskega okolja, vendar je naše presojanje le-te skrajno oteženo, saj se je ohranilo zgolj eno delo: *Octavia*, ki so jo do nedavnega pripisovali Seneki. Toda že dejstvo, da je obstajala poleg nje tudi t. i. *fabula cothurnata*, tj. tragedija s snovjo iz grške mitologije, sugerira, da tragedija najbrž nikoli ni bila tako intimno povezana z rimsko kulturo, kot je bila z atiško.

SENEKOV *OJDIP*: 'PRAVA' ALI BRALNA DRAMA?

Poleg vseh opisanih razlik v družbenem in kulturnem statusu atenskega in rimskega gledališča je treba med 'zunanji' kulturnozgodovinskimi momenti hermenevtike obeh dram omeniti še vprašanje, ali so Senekove tragedije sploh res drame v pravem pomenu besede, namreč dela, namenjena

21 Senegačnik, »Klasična atiška tragedija«, 83.

22 Tako leksikon *Suda* v njemu posvečenem geslu. Prim. tudi Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, 92–96.

23 Tu nimam v mislih le tistih Evripidovih tragedij iz prvih let peloponeške vojne, ki jih običajno označujejo z izrazom »patriotske« (ali tudi »politične«) igre, kot so npr. *Heraklidi* in *Prošnjice* (prim. Knox, *CHCL* I, 318; Zuntz, *The political plays of Euripides*), ampak tudi in predvsem tiste igre vseh treh velikih tragiških pesnikov, v katerih so miti prirejeni tako, da proslavijo atensko polis, bodisi da izvirno neatenski mitični junak tam doseže odrešitev (*Oresteja*) bodisi da tam končno najde zatočišče, dobi svoj kult in postane zaščitnik Aten (*Medeja*, *Ojdip v Kolonu*).

igrani uprizoritvi, ali pa so zgolj bralne drame, namenjene recitaciji.²⁴ Pogledi na to niso enotni in se skozi čas spreminjajo²⁵ podobno kot vpliv in slava njihovega avtorja. V nasprotju s Sofoklom, ki sicer tudi ni užival enake priljubljenosti v vseh zgodovinskih obdobjih, a je njegov *Kralj Ojdip* nedvomno ena najjasnejših zvezd stalnic na evropskem gledališkem nebu,²⁶ je Senekova zvezda včasih prav tako močno potemnela, kot je drugič žarela. Glavni navdihovalec elizabetinskih dramatikov (to pomeni seveda tudi in predvsem Shakespeara) je bil za A. W. Schlegla samo »votla hiperbola v primerjavi z najbolj notranjo resnico grških tragikov«,²⁷ za Butlerja pa glavni krivec, da je evropsko dramo od renesanse do druge polovice 19. stoletja zaznamovala čezmerna prevlada deklamatorične retorike.²⁸ Pravzaprav sta vprašanje o naravi Senekove dramatike in vprašanje njene vrednosti med seboj tesno povezani, obe pa sta bistveno odvisni od predstav posamezne dobe o gledališču, pa tudi od obzorja, v katerem ljudje nekega časa gledajo umetnost in kulturo. Ne vemo sicer, ali so bile Senekove drame za njegovega življenja uprizorjene ali ne, zanesljivo pa vemo, da so bile kasneje: v renesančni Evropi, v Angliji za časa dinastije Tudorjev. In navsezadnje ni brez pomena, da se uprizarjajo tudi danes v Italiji, Franciji in Švici. Tako je bil leta 1968 v Londonu (Old Vic Theatre) uprizorjen tudi *Ojdip* v priredbi znanega pesnika Teda Hughesa.²⁹

Toda to je, kot rečeno, stvar spremenljivega okusa in razumevanja kulture. V sodobnem gledališču je pravzaprav malo stvari, za katere bi lahko rekli, da so neuprizorljive (razen morda pri zelo tradicionalnih postavitvah). Vsekakor pa zahteva uprizoritev Senekove drame zelo drugačno koncepcijo gledališča: zlasti zelo drugačen, bistveno bolj privilegiran položaj besede. Tu pa se odpira naslednji vidik, ki omejuje možnost neposredne primerjave: različne estetske koncepcije in intencije določajo različno dramaturgijo in ekonomijo izraznih sredstev obeh avtorjev. Čeprav je Senekov *Ojdip* skoraj 500 verzov krajši od Sofoklovega, se zdi, da je v njem veliko več besed; da je v njem vsaka stvar detajlno naslikana z besedami, ki kar vrejo in se komajda stisne-

24 Na neki način to vprašanje sicer sodi k estetski koncepciji drame, kar v Senekovem času zagotovo pomeni, da je tudi stvar njegove estetske odločitve, in ga moramo potemtakem šteti k individualnim hermenevitičnim momentom, vendar je nedvomno povezano tudi z družbenim in kulturnim statusom gledališča v eni in drugi družbi in s predstavami, ki so jih imela različna obdobja o tem, kaj gledališče sploh je.

25 Prim. instruktivne pripombe G. Steinerja, *Smrt tragedije*, 17–18, na to temo: »Zaradi napačno razumljenega odlomka iz Livija so srednjeveški komentatorji predvidevali, da je igre Seneke in Terencija pripovedoval recitator, verjetno kar sam pesnik. Italijanski poznavalci so že leta 1315 in okoli 1387 napisali latinski tragediji po Senekovem vzoru, vendar nobena ni bila namenjena odrski uprizoritvi. Tako je občutenje tragičnega ostalo razločeno od gledališča. Neka pripomba v Erazmovem delu *Adagia* pa daje slutiti, da še v šestnajstem stoletju poznavalci klasike niso bili prepričani, ali so bile grške in rimske tragedije sploh namenjene dramski uprizoritvi.«

26 Še najbolj nenavadno pri usodi te drame se zdi, da ob prauprizoritvi ljubljene atenskega občinstva Sofokles z njo ni odnesel prve nagrade, ki jo je sicer prejel kar 24-krat (od tega šestkrat na lenajskih praznikih); bolj kot njegova mojstrovina je žirijo navdušilo danes neznano delo sicer izjemno plodnega Ajshilovega nečaka Filokla.

27 Schlegel, »Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur«, 234 = »Senecas Tragödien«, 13.

28 *Post-Augustan Poetry*, nav. po: Eliot, »Wesen, Tugenden und Schwächen«, 22.

29 Boyle, *Roman Tragedy*, 189–93; glej tudi 268, op. 9.

jo v vrstice. V zvezi s Senekovo dramatiko je T. S. Eliot napisal: »Ne smemo pozabiti, da je 'verbalna' lepota, lepota besed, tudi neke vrste lepota.«³⁰ Tradicionalno naravnana estetika, ki v umetnosti išče lepoto, se mora nedvomno tudi pri Senekovem *Ojdisu* odpraviti v to smer. Po svoji *zgradbi* to delo namreč zagotovo ne nudi tistih efektov, ki jih neizbežno išče 'tradicionalna' dramaturgija.

INDIVIDUALNI MOMENTI HERMENEVTIKE: SENEKOVA RETORIZACIJA *OJDIPA*

Ali sodi psihološka obravnava dramskih likov na področje pesnikove individualne poetike? Prav gotovo je res odvisna od njegove dramaturgije in od njegove koncepcije gledališča, ti pa sta seveda povezani z gledališko prakso njegovega časa, s statusom gledališča, pa tudi s splošnim kulturnim obzorjem družbe. A popolna fiksiranost na 'zunanje', družbene in kulturne dejavnike na koncu privede do absurdnega zaključka, da dram ne pišejo avtorji, individualni ljudje, temveč družbenozgodovinske okoliščine; takšen je praktičen (seveda neartikuliran) rezultat nemajhnega dela trendovskih socio-antropološko orientiranih literarnih raziskav. Zato je ob skrbnem motrenju vpliva družbenih kontekstov in vzorcev kulturne in literarne tradicije vendarle treba tvegati poskus, da opredelimo tudi *individualni*, *avtorski* prispevek pisca. Zdi se, da je inventivno, slikovito upodabljanje notranjosti, včasih pa že pravcato anatomiziranje duševnosti dovolj izrazita poteza Senekovega opusa v celoti, da smemo razgibanost notranjega življenja njegovih dramskih likov v večji meri pripisati njegovemu osebному zanimanju in individualni poetiki kot žanrskim standardom rimske dramatike.

a) Psihologija glavnega lika

Po psihološki plati zaznamuje Senekovega *Ojdipa* čudna dvojnost: svet dramskih likov, ki je nedvomno razdelan veliko nadrobneje in prikazan bolj reliefno kot pri Sofoklu, mestoma vendarle zaznamujejo nenavadne besede in poteze, ki bolj kot psihološki logiki sledijo zahtevam retorične efektnosti. Čeprav gre tu za 'principialno' drugačnost, za drugačno dramaturško tehniko in perspektivo prikazovanja likov kot v atiški drami, pa ne moremo spregledati tudi neke temeljne 'vsebinske' razlike v psihologiji obeh naslovnih likov. V nasprotju s samozavestnim Sofoklovim *Ojdisom* je Senekov že na začetku naveličan vladanja in prestrašen zaradi oraklja, še več: vsega se boji³¹ in ne zaupa samemu sebi.³² Njegove glasne tožbe vznemirijo Jokasto, ki ga mora

30 Eliot, »Wesen, Tugenden und Schwächen«, 24.

31 Prim. 27: »cuncta expavesco«.

32 Prim. 24: »parum ipse fidens mihimet«; 27: »meque non credo mihi«.

opomniti na brezplodnost in celo nemoškost tarnanja.³³ Vse to je tako daleč od Sofoklovega junaka, kot si sploh lahko zamislimo. Čeprav se 'rimski Ojdip' na to odzove zelo retorično impulzivno in zatrdi, da se ne boji ne Marsove strašne sile ne Gigantov, kakor se nekoč tudi ni prestrašil Sfinge in ni pobegnil pred »krvavimi čeljustmi okrutne pevke«, pa že naslednji hip sam pri sebi obžaluje, zakaj je zamudil priložnost in se ni pustil zviti pošasti pokončati! In ko vzklikne: »To tebansko žezlo je nagrada za tvoje slavno delo, za uničenje Sfinge,« je to jedek sarkazem obupanca, ki je že davno izgubil vero v lastno veličino. Tebansko žezlo, kraljeva oblast, pomeni namreč samo zlo: plod njegove zmage, prah uničene pošasti zdaj s svojo kužno močjo uničuje Tebe.³⁴ Le kakšno rešitev bi lahko prinesel Apolon državi s tako zdvoimljenim in globoko resigniranim vladarjem? Senekov Ojdip, ki se čudi, kako da mu kuga še prizanaša in kakšen zli namen usode je v tem;³⁵ ki verjame, da je Apolonova prerokba že obsodba,³⁶ in se boji tudi tistega, kar ima za neverjetno, se zdi kaj slaba opora Tebancem v času kuge in je v tem pogledu pravcati negativ svojega samozavestnega 'atenskega prednika', ki sodržavljanom zbuja neomajno zaupanje. Tudi on sicer trpi, a njegova žalost in bolečine, ki celo presegajo trpljenje vseh drugih, so izraz plemenite vladarske skrbi za podložnike.³⁷

Takšna ekspozicija nima posledic le za psihologijo, temveč tudi za dramaturgijo: psihološka drugačnost glavnega lika ne vpliva le na odnose drugih likov do njega in s tem na neki način na vzdušje v celotni drami, temveč je pomembna tudi za dramaturško zgradbo. Iz takšne zasnove dogajanja seveda ne more rasti napeta zgodba: Ojdip je namreč tako rekoč že v začetku na tleh. Kakor koli strašna so dejanja, ki jih je zagrešil v preteklosti, ga kasnejše razkritje le-teh potisne samo še *globlje* v psihično bedo, v katerih je globoko tičal – ne, v kateri se je utapljal *že prej*.

b) Dramaturgija: ekstenzija motiva in ekskurz

Seneka potegne takoj na začetku drame še eno potezo, ki onemogoči, da bi se dramaturški lok napel tako kakor pri Sofoklu. Ta poteza je njegov prikaz nesreče, ki je zadela Tebe. Rimski dramatik tu seveda ne uvede – kakor stori večkrat kasneje – motivne novosti, pač pa enega od konstitutivnih elementov mita prikaže izrazito ekstenzivno in mu z vsemi silami svoje poetične imaginacije da tolikšen poudarek, da se klobčič dramskega dogajanja sploh ne more zares dinamično odviti. Opis nesreče, kuge, ki pustoši tako prebi-

33 Prim. 82–86.

34 Prim. 106–8.

35 Prim. 31: »cui reservamur malo?«

36 Prim. 34: »scilicet Phoebi reus«. Prim. tudi komentar N. Treveta *Commento all' Oedipus di Seneca*, ad loc.: »id est iudicatus reus a Phebo, qui tot mala vaticinatus est de te« (»kriv po sodbi Apolona, ki je o tebi prerokoval toliko zlih stvari«).

37 Prim. OT 58–67.

valstvo³⁸ kot živali,³⁹ rastlinstvo in 'neživo' naravo,⁴⁰ po dolžini in silovitosti besed daleč presega Sofoklovega. Kugo najprej v skoraj petdesetih verzih naslika Ojdip,⁴¹ potem nam v tako rekoč reliefni obliki stopi pred oči, ko se v še daljši lamentaciji zbora zvrsti pred nami dolga procesija osupljivo temanih podob.⁴² Vse polno je zlih znamenj (pri obredu žrtvovanja bik pogine, še preden ga zadene svečenikova sekira; drugemu iz rane ne brizgne kri, temveč črna kužna brozga)⁴³ in strašljivih prikazni (sam Kerber naj bi se strgal s peklenške verige in se klatil po okolici Teb, po gozdovih naj bi tavale postave mož nadčloveške velikosti, reka Dirka naj bi dvakrat postala krvava); umiranje, poginjanje in propadanje je naslikano z izjemno otipljivostjo in pretresljivostjo, ki presega morebitne vzornike.⁴⁴ Tolikšna nasičenost z grozo in obupom že v samem začetku zagotovo zmanjšuje bralčevo (gledalčevo) občutljivost za Ojdipovo osebno tragedijo, razpoložljivost za občutja strahu in usmiljenja, ki naj bi jih vzbudila usoda glavnega lika.

Na drugi strani pa imamo tu priložnost (eno od neštevilnih sicer, a še neodkrito ali vsaj ne dovolj poudarjeno), da občudujemo Sofoklovo mojstrsko dramsko arhitektoniko. Zevsov duhovnik opiše nesrečo skrajno ekonomično, a vendarle mu v borih devetih verzih uspe ustvariti plastičen vtis o tako rekoč kozmičnih razsežnostih katastrofe, v katero so nepomoglivo ujete Tebe.⁴⁵ Ojdipova mogočna in čvrsta postava daje upanje, da bo zajezila krvavo morje zla; tako velika je, da pritegne nase vso pozornost, a obenem ne zastre trpljenja mesta v ozadju. Je resnična pogonska sila vsega dogajanja; ko se zlomi v strašnem samospoznanju, stoji točno v žarišču gledalčevega (bralčevega) pogleda: noben estetski, retorični ali motivni ekskurz je ne zastira s svojo senco. V svoji popolni ponižanosti pa postane nekakšno vzvratno zrcalo, v katerem še jasneje in nazorneje uzremo grozljivost opustošenja tebenske polis.

Seneka pa je v obstoječi mit, kakor ga poznamo iz Sofoklovega 'izvirnika', vnesel tudi več novosti, povezanih s preroško dejavnostjo: poleg uvedbe novega lika, hčerke preroka Tejrezija, Manto, sta to dva ekskurza – o vedeževanju iz drobovine in o nekromantiji (2., 3. dejanje). Novi elementi seveda

38 Prim. 29–30: »ista Cadmeae lues / infesta genti«; prim. tudi 52–70; 110–131; 180–201.

39 Prim. 132–53. Onemoglost napadalnih plenilcev – volkov, levov, medvedov, kač – je seveda nekaj povsem drugega kot 'pastoralno' sožitje govejih čred in levov v Vergilijevi *Četrti eklogi*, prim. v. 22.

40 Prim. 37–49.

41 Prim. 32–80; 154–62.

42 Prim. 110–201.

43 Prim. 132–41.

44 Zlasti Lukrecij 6.1138–1286 in Tukidid 2.47–55. Naj prav v zvezi s tem primerom opozorim na poglavitni problem razlage literature z modeli: veliko nezanesljivega predpostavljajna. Prvič: težko je dokazati, da sta omenjena opisa rabila kot 'modela' ne le Seneki, ampak tudi njegovemu občinstvu (kar je za delovanje literarnega modela nujno). Drugič: še težje je utemeljiti predpostavko, da je Seneka epski oziroma historiografski model prilagodil dramskemu modelu prikaza, saj nimamo nobenih dokazov za obstoj takega modela; še več, zdi se, da so njegova dramaturška konceptja in pesniški postopki izrazito individualni, torej ne-modelni.

45 Prim. OT 22–30.

vplivajo na zgradbo drame,⁴⁶ predvsem pa znatno upočasnjujejo tempo dejanja. Z njimi pesnik ne razkazuje toliko svoje učenosti o 'svetih praksah', kot nanaša še temnejše tone – in včasih že kar bizarne motive – na podobo celote. Pri vedeževanju iz drobovja npr. v telesu junice najdejo plod⁴⁷ in ugotovijo, da notranji organi niso na svojem mestu, temveč so zamenjali naravni položaj (pljuča niso na desni, srce ne na levi). Skratka, živalska notranjost je alegorija posledic Ojdipovega dejanja: *mutatus ordo, natura versa est* ('red je sprevržen, narava je obrnjena na glavo').⁴⁸

Podvojitev vedeževalnega obreda je sicer utemeljena: *haruspicium*, ki ga izvajata Tejrezias in njegova hči Manto, ne da dokončnega odgovora, zato pošljejo Kreonta prisostvovat *nekromantiji*, ki po slikovitosti, pa tudi srhljivosti daleč presega neko drugo s samih začetkov evropske drame: tisto, ki jo izvajajo Peržani v Ajshilovi istoimenski tragediji.⁴⁹ Obred se ne izvaja neposredno v drami, temveč o njem izvemo posredno, iz dolge Kreontove pripovedi.⁵⁰ Opisi gozda, v katerem se izvaja obred, in obreda samega so izredno detajlirani: Senekovi stihi sami naslikajo scenerijo, ki bi jo težko posnela kakršna koli dejanska izvedba, pa čeprav podprta z računalniško simulacijo in laserskimi učinki.

c) Znotrajdramska katarza

Richard Buxton je opozoril, da so pomanjkljive tiste interpretacije Sofoklovega *Kralja Ojdipa*, ki ne upoštevajo zaključka drame – tistega, kar se zgodi po glasnikovi pripovedi (tj. od v. 1297 naprej).⁵¹ Epilog je zares pomemben v več ozirih, še posebej za temo človeškega vedenja,⁵² tu se tudi nekoliko poleže najhujši vihar Ojdipovega obupa; kljub temu pa ne moremo reči, da glavni lik znotraj drame doživi popolno očiščenje in pomiritev. Šele v zadnji Sofoklovi drami je njegov pogled na lastno preteklost umirjen in jasen: natanko razlikuje med subjektivno in objektivno krivdo.⁵³

Drugače pa je pri Seneki. V zadnjih dveh dejanjih smo priče Ojdipovemu sprejetju nesprejemljivega: lastne krivde, ki si je še imenovati skoraj ne upa (pri tem je večkrat poudarjeno, da je incest še veliko večji greh od očetomora!). V smrti in samomoru vidi veliko prelahko, prehitro rešitev, zato si želi, da bi se narava spremenila (kakor jo je on sprevrgel s svojim grehom) tako, da bi se še velikokrat rodil in bi lahko potem še velikokrat doživel grozo in bo-

46 Za analizo dramske zgradbe Senekovega *Ojdipa* glej Schetter, »Senecas Oedipus-Tragödie«, 403–49.

47 Prim. 373–75.

48 Prim. 366–71.

49 Prim. Ajshil, *Pers.* 619–842.

50 Prim. *Oed.* 530–658.

51 Buxton, »What Can You Rely on in *Oedipus Rex*?«, 38.

52 Prim. Calame, »Vision, Blindness, and Mask«, 17–37.

53 Prim. OC 240, 521, 539, 547, 964, 966.

lečino smrti.⁵⁴ Ker pa njegov svet ni ustrojen po budističnih predstavah, to ni mogoče; torej naj bo njegovo propadanje počasno in dolgo. Tudi tu je očitna ekstenzija motiva, ki naj poudari paroksizem bolečine. Tako si Ojdip izdre oči in o tem dejanju nam glasnik poroča na dolgo in natančno: o tem, kako si je z ukrivljenimi prsti trgal oči iz jamic, oči, ki jih je obenem upiral v svoje lastne prste ...⁵⁵

Potem pa, ko nas zbor poduči o stoiškem nauku o nespremenljivosti usode,⁵⁶ se Ojdip presenetljivo hitro pomiri in začuti olajšanje. Nenadoma je konec njegove notranje izgubljenosti: čuti, da je odplačal svoj – še malo prej popolnoma nepredstavljivo visok – dolg. V slepoti je našel noč, ki odtehta težo njegovega krvoskrunstva, in na bogove se s prošnjo, naj prizanesejo domovini, že obrne kot zmagovalec.⁵⁷

Tik pred koncem mu Jokasta sicer – že na meji groteske – predlaga, naj jo ubije, da bo postal tisto, kar mu še manjka – matero- in ženomorilec; nato uprizori krajšo dilemo o tem, kam naj se zabode – in po alegorični logiki (na veselje psihoanalitično nastrojenih filologov) potisne meč v svoj *uterum capaxem*.⁵⁸ A zdi se, da Ojdipa to vendarle ne prizadene več, pa četudi njeno smrt prišteje na svoj rovaš – četudi je s tem še prekosil usodo in postavil Apolona na laž, saj ni ubil le očeta, ampak tudi mater.⁵⁹ »Dobro je, končano je; tema mi dobro de,« je rekel pred Jokastinim miniprizorom. Zdaj z dodatno težo odhaja na negotovo pot izgnanstva (ali kar samoizgnanstva?) in vabi s seboj nasilno usodo, bolezen, sušico, kugo in bolečino. »Prijetno je imeti take vodnike!« se glasi sklepni verz. Je to skrajn sarkazem? Ne nujno: kajti Ojdip ne misli nase, ampak na Tebe. Ko bodo z njim odšli sadovi njegovih dejanj, bo lahko domovina zadihala čist zrak. Ko je prevzel vlogo grešnega kozla, je dosegel tudi katarzo. V znotrajdramskem času in prostoru.

Seneka je bil pesnik, a tudi filozof; sicer ekumensko odprt, a vendarle stik. Zato morda ni brez pomena omeniti, da bi bila takšna interpretacija skladna z naukom stoiškega filozofa Aristona s Hiosa, da gledališka predstava, ki gledalca ne 'očisti' afektov, ni vredna več kot kopel, ki ne očisti.⁶⁰ Ojdip na koncu drame je 'očiščen' afektov in celo izrecno altruistično usmerjen. Takšna znotrajdramska katarza se zdi zelo skladna s pedagoško obarvanim stoiškim pogledom na smoter poezije.

54 Prim. 945–47.

55 Prim. 952–79.

56 Prim. 980–94: »Omnia secto tramite vadunt, / primusque dies dedit extremum.« (»Vse giblje po določeni se poti, / in prvi dan določi zadnjega.«)

57 Prim. 974–75: »et victor deos / conclamat omnes«.

58 Prim. 1024–39.

59 Prim. 1042–46.

60 Plutarh, *rect. rat. aud.* 42b. Prim. tudi Egermann, »Seneca als Dichterphilosoph«, 53.

BIBLIOGRAFIJA

- Boyle, A. J. *Roman Tragedy*. London / New York: Routledge, 2006.
- Buxton, R. »What Can You Rely on in *Oedipus Rex*? Response to Calame.« V: *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, ur. M. S. Silk, 38–48. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Calame, C. »Vision, Blindness, and Mask: The Radicalization of the Emotions in Sophocles' *Oedipus Rex*.« V: *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, ur. M. S. Silk, 17–37. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Davidson, D. »Kaj pomenijo metafore.« V: *Kaj je metafora?*, zbral, uredil in prevedel Božidar Kante, 191–210. Ljubljana: Krtina, 1998.
- Egermann, F. »Seneca als Dichterphilosoph.« V: *Senecas Tragödien*, ur. E. Lefèvre, 33–57. Wege der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Eliot, T. S. »Wesen, Tugenden und Schwächen der Tragödien Senecas.« Prevod D. Fehling. V: *Senecas Tragödien*, ur. E. Lefèvre, 22–32. Wege der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Frank, M. »Besedilo in njegov slog.« Prevod A. Leskovec. *Nova revija* 26, št. 304–6 (2007): 208–24.
- . »Kaj je literarno besedilo in kaj pomeni njegovo razumevanje?« Prevod A. Leskovec. *Nova revija* 26, št. 304–6 (2007): 225–76.
- Friedrich, R. »Everything to Do with Dionysos? Ritualism, the Dionysiac, and the Tragic.« V: *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, ur. M. S. Silk, 257–83. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Griffin, J. »Sophocles and the Democratic City.« V: *Sophocles Revisited*, ur. J. Griffin, 73–94. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Gumbrecht, H. U. »Trenutek miru.« Prevod A. Leskovec. *Nova revija* 26, št. 301–3 (2007): 174–88.
- Heidegger, M. »Izvir umetniškega dela.« V: *Izbrane razprave*. Prevod I. Urbančič. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.
- Ingarden, R. *Literarna umetnina*. Prev. F. Jerman. Ljubljana: ŠKUC / Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1990.
- Ivanc, J. »Medeja: rimska tragedija.« V: *Seneka: Medeja*, prevedla, spremno besedo in opombe napisala J. Ivanc. Ljubljana: Modrijan, 2008.
- Knox, B. M. W. »Euripides.« V: *CHCL I*, ur. P. E. Easterling in B. M. W. Knox, 316–39. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Novak, F. G. Jr., ocena knjige George Steiner, *Grammars of Creation. Studies in the Novel* 34.4 (2002): 482.
- Pickard-Cambridge, A. W. *Dithyramb Tragedy and Comedy*. Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Schetter, W. »Senecas Oedipus-Tragödie.« V: *Senecas Tragödien*, ur. E. Lefèvre, 402–49. Wege der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Schlegel, A. W. »Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur.« V: *Vorlesungen*. 1. zv. Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1809. = »Senecas Tragödien.« V: *Senecas Tragödien*, ur. E. Lefèvre, 13–14. Wege der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Seaford, R. »Something to Do with Dionysos – Tragedy and the Dionysiac: Response to Friedrich.« V: *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, ur. M. S. Silk, 284–94. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- Senegačnik, B. »Klasična atiška tragedija.« V: *Ajshil: Pribežnice*, prevedel, opombe, komentar in spremno besedo napisal B. Senegačnik, 73–134. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2008.
- Sommerstein, A. H. *Aeschylean Tragedy*. Bari: Levante, 1996.
- . *Theatron. Teatro greco*. Bari: Levante, 2000.
- Steiner, G. *Grammars of Creation*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Steiner, G. *Smrt tragedije*. Prevod K. Jerin. Zbirka Labirinti. Ljubljana: LUD Literatura, 2002.
- Trevet, N. *Commento all' Oedipus di Seneca*, izd. A. Lagioia. Quaderni di Invigilata Lucernis 35. Bari: Edipuglia, 2008.
- Veber, F. *Estetika*. Slovenska filozofska misel 2. Ljubljana: Slovenska Matica, 1985.
- Zuntz, G. *The political plays of Euripides*. Manchester: Manchester University Press, 1955.

OEDIPUS THE KING BY SOPHOCLES AND SENECA: THE CULTURAL, HISTORICAL AND INDIVIDUAL ASPECTS OF HERMENEUTICS

Summary

A comparison between Sophocles' and Seneca's *Oedipus the King* affords large scope for illuminating the similarities and contrasts between their respective cultural milieus. The generic and thematic similarity of the works (which, of course, points to the embeddedness of Roman drama in the Greek genre) helps to set off the enormous cultural differences: the social function of the theatre, the conception of myth, and the religious and spiritual horizons in the early Roman Empire vastly differed from those of the classical Athens. It is only against the background of these general cultural differences that the issue most interesting to literary hermeneutics can be estimated: the irreducibly individual feature of either author, Sophocles or Seneca – his style.

Seneca's plays, regardless of their (un)stageability, are strongly rhetorical. The extensions of certain motifs of the traditional myth (description of the plague at Thebes), their inventive reworking, and narrative digressions (divination using entrails, description of the forest, rite of evoking the dead) significantly slow down the dramatic action. The scenes are thus often lengthy and static, yet at the same time meticulously and evocatively elaborated as images of the external and internal worlds. The effects of the characters' extensive psychological self-illuminations in their monologues sometimes run counter to dramaturgical logic, a feature which sets Seneca's *Oedipus* most clearly apart from Sophocles'. Given this striking extensiveness, the reconciliation of Seneca's tragic hero to his fate seems the more surprising: a likely motive for it is the pedagogical principle of Stoic poetic, according to which the spectator is 'purified' of his affects through the catharsis which is experienced by the characters within the dramatic space and time.

Jelena Isak Kres

Helenistični literarni epigram in rimski pesniki avgustejske dobe

Grški literarni epigram je dosegel svoj prvi pravi in hkrati največji razcvet s starejšo generacijo helenističnih epigramatikov v 3. st. pr. Kr., z imeni, kot so Nosída iz Lokrov, Anita iz Tegeje, Perses iz Teb, Simíja z Rodosa, Asklepijad s Samosa, Leonida iz Tarenta, Mojró iz Bizanca, Kalimah iz Kirene, Teokrit iz Sirakuz, Fileta s Kosa, Nikíja iz Mileta, Arat iz Solov (v Kilikiji), Poséjdip iz Pele, Hedíl s Samosa, Hegésip, Evforíon iz Evboje, Riján s Krete, Nikájnet s Samosa in Mnasálk iz Sikiona. Druga polovica tega stoletja, čas smrti zadnjih znamenitejših pesnikov helenističnega obdobja, Kalimaha, Apolonija Rodoškega, Likofrona in Posejdipa, je hkrati tudi čas, ko se je rimska književnost na svojo bleščečo prihodnost s prevodi in priredbami grških zgledov šele pripravljala. Prvi del tega prispevka se osredotoča na to, starejšo generacijo; izmed naštetih epigramatikov so izbrani predvsem Kalimahovi epigrami, po en primer pa tudi iz Posejdipove, Asklepijadove in Anitine epigramatične zapuščine ter iz epigramatičnih¹ verzov pesnika Teokrita.² V prvem delu prispevka nas bo zanimalo, če in kako so ti epigramatiki pustili 'sledi' pri avgustejskih pesnikih, kot so Vergilij, Horacij, Tibul, Propercij in Ovidij. Pri tem bomo seveda upoštevali tudi možnost, da so lahko aluzije v nekaterih primerih zaradi skupnega zgodovinskega in (do neke mere tudi) literarnega konteksta le navidezne.

V drugem delu se bomo posvetili odlomkom, ki aludirajo na epigrame poznejših grških avtorjev iz časa arhaičnega in klasičnega obdobja rimske

1 Z oznako 'epigramatični verz' ali 'epigramatični govor' je mišljen tisti verz ali govor, ki posnema epigrame oziroma stil naracije v epigramih. Včasih je mišljen tudi 'govor samih epigramov'; takrat v tem prispevku beseda nastopa v narekovajih ('epigramatičen').

2 Anitin epigram in Teokritov odlomek zaradi vsebinske navezave izbranih konkretnih primerov na poznejše rimske epigramatike izjemoma nastopata šele v drugem delu.

književnosti. Nastop mlajše generacije je precej manj eksploziven. Na prelomu iz tretjega v drugo stoletje se najprej zgodi celo nekakšen osip; sredi arhaične dobe rimske književnosti poznamo le štiri omembe vredna imena helenističnih epigramatikov: Damáget iz Ahaje, Alkaj iz Mesene, Dionizij iz Kízika ter Dioskurid iz Aleksandrije. Pa vendar so avgustejski pesniki, kot bomo lahko videli ob primerjavi Damagetovega in Dioskuridovega epigrama z odlomkoma iz Vergilijeve *Eneide*, verjetno zelo dobro poznali tudi njih. Do približno sredine 2. st. pr. Kr., ko je tudi ozemlje matične Grčije že prišlo pod rimsko oblast, se (vsaj iz današnje perspektive) zdi, da bo grški literarni epigram popolnoma usahnil, kljub temu, da večina zgoraj naštetih epigramatikov sploh ni bila s področja, ki so ga zavzeli Rimljani, saj so bile mnoge helenistične dežele takrat od »divjih zavojevalcev« še vedno povsem neodvisne. Vendar pa že proti koncu stoletja znova srečamo sicer osamljeno, a eminentno ime: Antípater iz Sidona (ok. 120 pr. Kr.), za katerega bi lahko rekli, da predstavlja nekakšen most med epigramatiki, ki so ohranjali neprekinjeno tradicijo 'helenističnega' tretjega stoletja, in med epigramatiki iz Cezarjevega in Ciceronovega časa, katerih poezija je lahko že zelo zaznamovana z zgodovino vzpenjajočega se Rima.

Antipater je po eni strani še zelo obrnjen h grški preteklosti, ko slavi vélika imena grške književnosti, npr. Sapfo in Pindarja,³ ali pa opeva smrt ptolemajskega princa,⁴ hkrati pa tudi k rimski sodobnosti, ko v epigramu omenja uničenje Korinta l. 146 pr. Kr.⁵ in grozljivi samomor matere in hčere ob tem dogodku,⁶ ali pa grško plesalko, ki se odpravi v Italijo, da bi s svojim šarmom Rim odvrnila od vojne.⁷ (V tem prispevku gre torej tudi za 'Rim skozi grške oči' in ne le obratno). Antipatrova poezija je bila v Rimu, kjer naj bi bil prebil del svojega življenja, dobro znana in dostopna,⁸ in kasneje so ga poznali tako Ciceron⁹ kot tudi Valerij Maksim in Plinij starejši,¹⁰ morda pa že predavgustejski pesniki, npr. Lukrecij.¹¹

3 AG 7.14, 7.34.

4 Sin Ptolemaja z vzdevkom Filometor (180–145 pr. Kr.), ki je umrl še za časa življenja svojih staršev (AG 7.241).

5 AG 9.151.

6 AG 7.493; epigram so nekateri imeli tudi za delo Antipatra iz Soluna, vendar gl. Gow in Page, *The Greek Anthology*, XV.

7 AG 9.567.

8 Nekateri so prav zaradi tega sklepali, da je zbirka njegovih epigramov in epigramov še nekaterih drugih pesnikov obstajala že pred Meleagrovim *Vencem* (ok. 80 pr. Kr.), vendar za to ni zanesljivih dokazov. Splošno je sprejeto, da so bili Antipatrovi epigrami zbrani l. 125 pr. Kr. in tako dostopni Meleagru, da jih je ta lahko vključil v svoj *Venec*. Clack, *Dioscorides and Antipater of Sidon*, 8–9.

9 O njem govorita Kras in Kátul v Ciceronovem *De oratore* 3.194, verjetno gre za leto 91 pr. Kr. Kátul, ki ga je osebno poznal, se je rodil l. 150 pr. Kr., kar pomeni, da je Antipater živel še vsaj nekaj časa po porušenju Korinta.

10 Oba omenjata njegovo smrt, ki naj bi ga doletela prav na rojstni dan. Valerij Maksim 1.8.16, Plin. *Nat.* 7.172.

11 Harrison, *Generic Enrichment*, 217.

Antipater iz Sidona, AG 7.713

Παυροεπής Ἥριννα καὶ οὐ πολὺμυθος ἀοιδαῖς,
 ἀλλ' ἔλαχεν Μούσας τοῦτο τὸ βαιὸν ἔπος.
 τοιγάρτοι μνήμης οὐκ ἤμβροτεν οὐδὲ μελαίνης
 Νυκτὸς ὑπὸ σκιερῇ κωλύεται πτέρυγι,
 αἱ δ' ἀναρίθμητοι νεαρῶν σωρηδὸν ἀοιδῶν
 μυριάδες λήθῃ, ξεῖνε, μαραινόμεθα.
 λωίτερος κύκνου μικρὸς θρόος ἢ ἐκκοιῶν
 κρωγμὸς ἐν εἰαριναῖς κιδνάμενος νεφέλαις.

Redkih besed je Erina pri petju in malo zgovorna,
 vendar od muz je njen dar pesmi iz malo besed.
 Prav zato si jo moč je zapomniti in se temačno,
 senčnato krilo noči nikdar ne zgrne nad njo.
 Mi pa, številni novejši poeti, ki nas je na kupe,
 tujec, poglej nas, kako v blede pozabo gremó.
 Lepše odmeva labodjih glasov pridušeno zvenenje
 kakor pa krakanje kavk sredi pomladnih meglic.

Lukrecij, 4.180–2

suavidicis potius quam multis versibus edam;
 parvus ut est cycni melior canor, ille gruum quam
 clamor in aetheriis dispersus nubibus auri.

v verzih razložil bi rad, ne mnogih, zato pa vabljivih:
 kratek labodji je spev, a lepši od vike žerjavov,
 kadar visoko pod nebom razlega se iz južnih oblakov.

(prev. Anton Sovre)

Lukrecij v 4. knjigi, kjer je govor o občutkih, uporablja zelo podobne formulacije kot Antipater iz Sidona v svojem epigramu za Erino. Čeprav pri Lukreciju ni več ne duha ne sluha o Antipatrovi primerjavi »novejših pesnikov« s kavkami, temi ptiči, ki se znano kitijo s tujim perjem, je vendarle med epigramom in odlomkom precej podobnosti. Ne le, da oba daje ta prednost redkobesednosti pred zgovornostjo, temveč oba tudi uporabita isto metaforo z labodom v nasprotju s kričavimi ptiči, ki vreščijo v oblake ob toplem vremenu.

Kmalu po začetku 1. st. pr. Kr., ko se je rimski imperij širil tudi na ozemlje vzhodno od Male Azije (na ozemlje današnje zahodne Turčije), se pojavi še eno pomembno ime, ki prav tako prihaja z vzhoda: Meleager, Antipatrov posnemovalec in mlajši sodobnik iz (delno heleniziranih) Gádar, kamor je l. 63 prišel Pompej (danes severozahodna Jordanija). Ta znameniti avtor antologije *Venec* ni nikoli živel ne v Aleksandriji ne v Rimu; šolal se je v Tiru, starost pa naj bi preživel na otoku Kosu. Njegovo življenje sega že v čas Lukrecija in

Katula, njegova poezija pa je tipično helenistična; aluzije na njegove epigrame so opazili tudi v delih Tibula in Propertija.

Sredi tega stoletja, ko je pod rimsko oblast spadal tudi že ves obalni Levant (le še ptolemajsko kraljestvo je ohranilo neko obliko avtonomije vse do začetka cesarske dobe) in se je hkrati že začela zlata doba rimske književnosti, sledijo Meleagru epigramatiki, ki so večinoma tesno povezani z Rimom ali tam celo živijo. Epikurejec Filodem iz Gádar (ok. 110–35), znan po svoji teoriji umetnosti, je študiral v Atenah pri epikurejcu Zenonu iz Sidona in se je l. 75 preselil v Rim, kjer je kasneje poučeval Vergilija in morda tudi Horacija; slednji ga v *Satirah* 1.2.120–2 omenja z naklonjenostjo.¹² Filodemov vpliv (aluzije in imitacije) so opazili v delih obeh; nekateri npr. menijo, da so morda tudi verza 4.563–4 v *Georgikah* (*illo Vergilium me tempore dulcis alebat / Parthenope studiis florentem ignobilis oti*) navdihnili določeni Filodemovi epikurejsko obarvani epigrame.¹³ Znano je, da je Lucij Kalpurnij Pison Filodema, svojega grškega prijatelja, povabil v svojo vilo v Herkulaneum pri Neaplju, kjer so bili odkriti tudi fragmenti njegovih spisov. Čeprav Ciceron, ko je napadal Filodemovega 'mecena' Pisona, tudi za samega Filodema ni imel najlepših besed,¹⁴ nekoliko kasneje v istem govoru vendarle omenja njegovo poezijo z laskavimi besedami kot »brano in slišano od mnogih«.¹⁵ Filodem je po vsej verjetnosti vplival že na Katula (njegova 13. pesem npr. velja za prvo znano imitacijo Filodemovega epigrama AG 11.44, ki govori o povabilu Pisona na kosilo; ta Katulova pesem je nato sprožila nastanek pravega 'mini žanra'¹⁶), poleg njega pa tudi na Propertija (primerjavo odlomka iz njegove elegije s Filodemovim epigramom bo obravnaval zadnji primer tega prispevka) in Ovidija.¹⁷

Iz približno istega časa kot Filodem sta Ciceronov klient Arhija, ki je bil morda tudi epigramatik, ter (domnevno nekoliko mlajši) Erikij iz Kizika, 'Grk z rimskim imenom'. Eden izmed Erikijevih epigramov (AG 7368) omenja Atenko (morda njegovo mamo), ki je bila ujeta l. 80, ko je Atene oplnil Sula. Trdno zasidran v rimsko tradicijo pa je tudi Krinagóra iz Mitilene, Vergilijev sodobnik, ki naj bi bil celo nekakšen dvorni pesnik na Avgustovem dvoru; Vergilijev odlomek iz *Eneide*, ki si ga bomo ogledali spodaj, zelo spominja na Krinagorov epigram o Avgustovem nečaku Marcelu.

Ti avtorji so sicer res nadaljevali grško tradicijo, ki so jo bili 'ustoličili' znameniti epigramatiki in epigramatičarke iz 3. st. pr. Kr., vendar je po drugi strani prav za to pozno generacijo iz 1. st. značilno ne le, da so Rimu posredovali grške zglede, ampak da so se mnogi, kljub pisanju v grškem jeziku, hkrati vpenjali tudi v kontekst rimske literature.

12 Tsakirópoulou-Summers, »Horace, Philodemus«, 24.

13 Sider, *The Epigrams of Philodemos*, 19.

14 Cic. *Pis.* 28–29.

15 Cic. *Pis.* 71.

16 Armstrong, »Introduction«, 4.

17 Sider, *The Epigrams of Philodemos*; Mahaffy, *Greek World under Roman Sway*, 129.

Rimski avtorji sami so sicer pisali tudi epigrame, ki so imitirali helenistične (npr. Katul, Horacijev sodobnik Domicij Mars in kasneje Lukan), vendar redko, in še celo takrat v glavnem ni šlo za golo imitacijo, saj so dosti raje ustvarili kaj povsem novega, kot je npr. Katulova 85. pesem *Odi et amo*. V ozadju mnogih Katulovih pesmi lahko slutimo vpliv helenističnega epigrama, čeprav so pesmi same že nekaj drugega in drugačnega. Žalostinka za vrabčkom (C. 3) zelo spominja na živalske epitafe Anite (npr. epitaf petelinu AG 7.202 ter epitaf delfinu AG 7.215) ali Pamfila (epitaf čričku AG 7.201), že omenjena 13. pesem pa na Posejdipovo (AB 124) ali Filodemovo (AG 11.44) vabilo na zabavo. Tudi 4. pesem o čolničku je morda našla svoj navdih v Leonidovem epigramu o čolničku (AG 9.107) ali v katerem izmed drugih helenističnih epigramov s podobno vsebino.

Kar se vidi v omenjenih primerih, velja tudi sicer: epigrami kot predloge za imitacijo rimskim pesnikom v glavnem tudi kasneje niso služili zgolj kot zgledi za posnemanje žanra samega. V Rimu epigram kot zvrst cveti predvsem kot satirični ali skoptični epigram, ki je kot nova podzvrst grškega epigrama vzniknil šele sredi 1. st. po Kr. in je cvetel še skoraj celo stoletje s pomočjo grških avtorjev, kot so Lukilij, Nikarh, Amijan in Lukijan. Na Marcijala je poleg grških epigramatikov vplival tudi Katul, »ki je združil obliko helenističnega epigrama z bolj neformalno tradicijo rimske invective«.¹⁸

Vendar pa so grški epigram rimski pesniki poznali in posnemali tudi že prej, le da niso toliko pisali samih epigramov, ampak so (poleg aluzij na epigrame) v svoje daljše pesmi raje vključevali epigramatične verze. S tem pa epigrama, ki so ga helenistični pesniki pisali kot zvrst, katere glavni moment je bila prav iztrganost, osamosvojenost iz konteksta daljših pesmi ali spomenikov, niso le posnemali, ampak so ga tudi inovativno reformirali, tako da so osamosvojenega znova položili 'nazaj' v širši kontekst svojih elegij ali celo drugih zvrsti, znotraj katerih epigram (ali epigramatični govor) ni več mogel nastopati v svoji najbolj priljubljeni verzni shemi, elegičnem distihu.

Nazadnje pa omenimo še Filipa iz Soluna, ki kronološko gledano sicer ne spada več v kategorijo 'helenističnih' avtorjev, saj je živel šele za časa cesarja Nerona, vendar se vsebinsko še vedno vpenja v ta literarni krog. Ta avtor je za nas zanimiv predvsem zato, ker še enkrat obrne optiko tega prispevka: ko bomo v njegovem epigramu iskali drobce Vergilijeve *Eneide*, si bomo znova lahko domišljali, da zremo v 'Rim skozi grške oči' in ne več samo obratno.

18 Gutzwiller, recenzija knjige *Greek Epigram in the Roman Empire*. Kathryn Gutzwiller tudi ugotavlja, da avtor »sledi argumentaciji Alana Camerona o simpoziju kot okolju za izmenjavo epigramov v helenističnem času«, vendar da hkrati pozablja na dokaze o simpozističnih šalah in zato zanj skoptični epigram vstaja »iz ničesar« kot iznajdba Lukilija v Neronovem času. Avtorica poudari, da »je resnica precej bolj zanimiva, saj kaže na pomembno, a slabo razumljeno kulturno/literarno interakcijo med Grki in Rimljani«.

I. PESNIKI AVGUSTEJSKE DOBE IN HELENISTIČNI EPIGRAM 3. STOLETJA

1. *Kalimah in Vergilij*

Kalimah, AG 7.80

Εἰπέ τις, Ἡράκλειτε, τεὸν μόρον, ἐς δέ με δάκρυ
ἤγαγεν· ἐμνήσθην δ', ὅσάκις ἀμφοτέροι
ἥλιον ἐν λέσχῃ κατεδύσαμεν. ἀλλὰ σὺ μὲν που,
ξεῖν' Ἀλικαρνησεῦ, τετράπαλαι σποδιή·
αἱ δὲ τεαὶ ζώουσιν ἀηδόνες, ἧσιν ὁ πάντων
ἀρπακτὴς Αἰδης οὐκ ἐπὶ χεῖρα βαλεῖ.

O, Heráklit,¹⁹ nekdo mi o tvoji je smrti povedal,
s čimer me spravil je v jok, spomnim se, kolikokrat
zlek njena sva ob pogovoru sončni zahod doživela.
Halikarnaški poet,²⁰ zdaj si že davno pepel,
vendar še vedno živé tvoje pesmi,²¹ in Hades, plenilec
vsega na svetu, ne bo nanje položil roké.

Vergilij, *Ekloge* 9.51–5

Omnia fert aetas, animum quoque, saepe ego longos
cantando puerum memini me condere soles.
nunc oblita mihi tot carmina, uox quoque Moerim
iam fugit ipsa: lupi Moerim uidere priores.
sed tamen ista satis referet tibi saepe Menalcas.

Čas z vsem drugim odnese navdih: nekoč, kot mladenič –
sonce je vzšlo in zašlo, ko sem pel, še zdaj se spominjam;
zdaj je ta množica pesmi pozabljena, Mojrisu danes
tudi že glas pohaja, kar volk ga je prvi zapazil.
Toda te pesmi dovoljkrat boš slišal lahko od Menalka.

(prev. Marko Marinčič)

V deveti eklogi se srečata pastirja Likida in Mojris, ki so ga (zaradi podelitve zemlje veteranom iz državljanske vojne) nasilno pregnali z Menalkove posesti. Ko govorita o nesreči, ki je doletela Menalka, ter obujata njegove verze, Mojris pove besede, ki so videti kot delni prevod Kalimahovega epigrama o Heraklitu, pri čemer je formulacija skupnih pogovorov ob zahajajočem soncu

¹⁹ Ne gre za znamenitega Heraklita Efeškega, ampak za Kalimahovega prijatelja in pesnika. Strabon 14.2.16.14–15: καὶ Ἡράκλειτος ὁ ποιητὴς ὁ Καλλιμάχου ἑταῖρος.

²⁰ Dobesedno namesto »poet« stoji »gostinski prijatelj«.

²¹ Dobesedno »slavčki«, kar je lahko pomenilo tudi »poezija«. Morda je šlo celo za naslov Heraklitove zbirke pesmi.

‘prevedena’ zelo dobesedno: ἐμνήσθην δ’ ὅσσάκις ... / ἥλιον ... κατεδύσαμεν pri Vergiliju zveni kot *saepe ego longos / ... memini me condere soles*.²² V latinski verziji ne manjka niti opazka o poeziji, ki bo živela naprej (*ista refert tibi saepe Menalcas* ~ αἱ δὲ τεαὶ ζῶουσιν ἀηδόνες), le da v Kalimahovem epigramu pesmi kljubujejo smrti (ἀλλὰ σὺ μὲν που, / ξεῖν’ Ἀλικαρνησεῦ, τετράπαλαι σποδιῇ), pri Vergiliju pa ‘zgolj’ pozabi (*nunc oblita mihi tot carmina*), ki grozi Mojrisu zaradi usihanja njegovega glasu (Mojrisa so namreč »volkovi zagledali prvi«, kar je po stari vraži prinašalo nemost).²³ Če domnevamo, da je Vergilij inkorporiral vzorec iz Kalimahovega epigrama v svojo deveto eklogo, je to storil tako, da je aluzijo umestil v svoj tekst kot govorjeni citat.²⁴ Zanimivo je tudi to, da gre že pri Kalimahu za nekakšen namišljen dialog z mrtvim Heraklitom.

2. Kalimah in Horacij

Kalimah, AG 12.102

Ὦ γρευτῆς, Ἐπικυδες, ἐν οὔρεσι πάντα λαγῶν
διφᾷ καὶ πάσης ἴχνια δορκαλίδος,
στίβῃ καὶ νιφετῷ κεχρημένος· ἦν δὲ τις εἶπη·
‘Τῇ, τόδε βέβληται θηρίον,’ οὐκ ἔλαβεν.
χοῦμὸς ἔρωσ τοιόσδε· τὰ μὲν φεύγοντα διώκειν
οἶδε, τὰ δ’ ἐν μέσσω κείμενα παρπέταται.

Lovec, Epikid, v gorah zasleduje prav vsakega zajca,
v ledu in snegu sledi vsake košute lovi:
vendar, če kdo bi mu rekel: »Poglej jo, zverinico malo,
tukaj zadeta leži,« on je pač ne bi pobral.
Prav tako moja ljubezen, za vsem, kar beži, se poganja,
kar pa pred nosom leži, zmeraj samo preleti.

Horacij, *Satire* 1.2.105–10

.... ‘Ieporem venator ut alta
in nive sectetur, positum sic tangere nolit,’²⁵
cantat et adponit ‘meus est amor huic similis; nam
transvolat in medio posita et fugientia captat.’
hiscine versiculis speras tibi posse dolores
atque aestus curasque gravis e pectore pelli?

²² Coleman, *Vergil: Eclogues*, 269.

²³ Rimljani so menili, da človek onemi, če ga volk zagleda prej kakor on volka. Plin. *Nat.* 8.80.1: »Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius vocemque homini, quem priores contemplantur, adimere ad praesens.«

²⁴ Breed, »Incorporated Epigrams«. Breed ugotavlja, da takšna inkorporacija adaptiranih epigramov odseva hermenevtični odgovor na branje izvirnih helenističnih epigramov, ki so bili kot deli večjih celot vključeni v latinske pesmi tako, da so jim te zagotovile tiste kontekstualne detajle, ki jih je bilo treba pri branju samih epigramov dopolniti.

²⁵ Te narekovaje sem dodala, ker so nepogrešljivi, vendar jih nekatere izdaje nimajo.

... »kot lovec v globokem
 snegu za zajcem hiti, a ko pade, se ga ne dotakne,«
 poje in zraven doda: »podobna je moja ljubezen,
 kar pred nosom leži, preleti, kar beži, zasleduje.«
 Upaš, da s temile verzi boš znal z lahkoto pregnati
 hude skrbi iz srca in vročico ter vse bolečine?

V drugi satiri prve knjige Horacij razpravlja o pomanjkanju zmernosti in o določenih izbirah, ki jih imajo ljudje na voljo v ljubezenskem življenju; nekdo ima raje prešuštvo, kdo drug prostitutke. Horacij, ki ne priporoča tveganja, da te zasačijo, daje (kot Katon starejši) prednost prostitutkam ter je skeptičen glede tega, da bi bilo moč »iz duše pregnati bolečino« s pomočjo (Kalimahovih) verzov o primerjavi nestanovitnega zaljubljenca z zimskim lovцем, ki se neha zanimati za svoj plen takoj, ko ga ujame. Kalimahov epigram navaja verze o lovcu in o prezrti ujeti zverinici kot prisposodobno ali celo opravičilo za ljubezensko obnašanje, Horacijevi verzi pa 'izgovarjanje' s to 'anekdoto' označijo kot nekoristno. Pri Horaciju (*meus amor ... similis*) srečamo skoraj direkten citat Kalimahovih besed (χοῦμὸς ἔρωτος τοιοῦτος), ki morda že pri Kalimahu nastopajo kot citat, vsekakor pa, podobno kot v predhodnem primeru Vergilijeve aluzije, predstavljajo še eno »dramatizirano aluzijo«²⁶ na Kalimahov epigram. 'Avtorstvo' zadnjega distiha, ki pri Kalimahu sledi potencialnemu dobesednemu navedku neke neimenovane osebe (ἦν δέ τις εἴπη / 'Tḡ, τόδε βέβληται θηρίον') in ki primerja lovca z 'lastno' ljubeznijo, je najbrž odvisno od tega, ali ga bo tekstna kritika postavila med narekovaje ali ne, ter koga bo v primeru pozitivnega odgovora imela za njegovega govorca. Ti verzi namreč morda sploh ne nadaljujejo pripovedi 'prvoosebne govorca' iz prvega dela epigrama, ampak bi lahko pripadali tudi lovcu samemu (kar je sicer zelo malo verjetno) ali pa celo Epikidu, ki odgovarja na zgodbo o lovcu, v smislu: »Da, točno takšna je moja ljubezen, prav imaš!« Kljub temu se zdi verjetneje, da je govorec Kalimahovega epigrama ves čas ista oseba, ki vmes sicer citira tudi nepomembnega neznanca, vendar le zato, da bi svojo primerjavo lova z lastnim obnašanjem v ljubezni nekoliko dramatizirala.

Pri Horaciju so narekovaji prav tako precej pomembni. Nekatere izdaje namreč besede *leporem venator ut alta / in nive sectetur* navajajo brez njih, iz česar bi sledilo, da Horacij primerjavo lovca z eksemplaričnim 'nestanovitim' ljubimcem navede kot svojo lastno (oziroma pripadajočo prvoosebnemu pripovedovalcu satir, ki posnema Kalimaha), primerjavo lova z ljubeznijo pa uporabi kot dobesedni citat besed 'pojočega' lovca samega (*cantat et adponit*), s čimer bi transformiral Kalimahov epigram tako, da bi namenoma združil Kalimahovega lovca in ljubimca v eno osebo, hkrati pa bi tudi posredoval namig na to, da identiteta govorca zadnjih dveh verzov Kalimahovega epigrama morda ni jasna. Vendar se zdi verjetneje, da pri Horaciju podobno kot v Kalimahovem epi-

26 Breed, »Incorporated Epigrams«.

gramu z dobesednim navedkom nastopi kar sam *exemplar* določenega tipa ljubimca, ki se, preko citiranja Kalimahovih verzov ('*leporem venator ... tangere nolit, cantat et adponit: 'meus est amor huic similis ...'*'), primerja z lovcem. Horacijev *exemplar* bi torej lahko bil izenačen z govorcem Kalimahovega epigrama (oziroma temu govorcu podobnim tipom ljubimca). Kalimahovega Epikida pa nadomešča Horacijevo neimenovano občinstvo, kar potrjuje tudi Horacijevo zaključno vprašanje v drugi osebi: »Upaš, da s temile verzi boš znal z lahkoto pregnati / hude skrbi iz srca in vročico ter vse bolečine?« Razlika med Kalimahovo in Horacijevo 'zgodbo' je torej verjetno predvsem v tem, da je Kalimahov 'nestanovitni ljubimec' najbrž le prvoosebni govorec (Kalimah?), Horacijev pa nekdo izmed bralcev ali naslovljencev te njegove satire. Horacij 'nestanovitnemu ljubimcu-bralcu' s tem, ko ga primerja s Kalimahovim 'nestanovitnim ljubimcem', ki se primerja z lovcem, morda skuša pokazati, da je takšen način ljubezni brez možnosti na končno uresničitev enako brezupen kot njegova (Horacijeva) lastna aplikacija poetične igre *mise en abyme*.

3. Kalimah in Tibul

Več avtorjev je že opozorilo na to, da se je tudi Tibul zgledoval pri epigramatikih tretjega stoletja. Ob obravnavanju biografskih podatkov o Tibulovem obubožanju se ni moč izogniti opazki, da je *paupertas* (»*Felicitis quondam, nunc pauperis agri*«, 1.1.19) konvencionalna literarna tema v helenističnem epigramu in avgustejski literaturi, podobno pa imajo vzore v helenističnem epigramu (Kalimaha in Meleagra) morda tudi Tibulove homoerotične teme v elegiji o Maratu.²⁷

4. Kalimah, Posejdip in Propercij

Tudi za Propercija velja, da je marsikaj 'pobral' pri helenističnih epigramatikih. Pri pisanju Pajtove elegije (3.7), ki se sploh »bere kot razširjen epigram«,²⁸ mu je morda kot zgled služila Posejdipova sekcija *nauagika* – o brodolomcih.²⁹ Elegija 3.7 je epikedij Pajtu, ki je umrl med potovanjem po morju, potem ko ga je v nevarne avanture potegnil pohlep. Propercij navrž, da se sam ne bo nikoli odpravil na morje, ker ima raje zapuščenost pred zaprtimi vrati svoje ljube, kar pa je, kot bo pokazal tudi spodnji primer Asklepijadovega epigrama AG 5.145, pogosta tema helenističnega epigrama. Drugi del prispevka obravnava možnost Propercijevega 'sodelovanja' z Meleagrom in Filodeom, zdaj pa si pogledajmo eno izmed mest, kjer se morda vrača h Kalimahovemu epigramu.³⁰

²⁷ Keith, recenzija knjige *Tibullus: Elegies*.

²⁸ Papangelis, *Propertius*, 83.

²⁹ Thomas, »Drowned in the Tide«, 264-269.

³⁰ Tarán, *The Art of Variation*, 69.

Kalimah, AG 12.118

Εἰ μὲν ἐκῶν, Ἀρχὶν', ἐπεκώμασα, μυρία μέμφου·
 εἰ δ' ἄκων ἦκω, τὴν προπέτειαν ἔα.
 ἄκρητος καὶ Ἔρωσ μ' ἠνάγκασαν· ὧν ὁ μὲν αὐτῶν
 εἴλκεν, ὁ δ' οὐκ εἶα σώφρονα θυμὸν ἔχειν.
 ἐλθὼν δ' οὐκ ἐβόησα, τίς ἦ τίνος, ἀλλ' ἐφίλησα
 τὴν φιλίην· εἰ τοῦτ' ἔστ' ἀδίκημ', ἀδικῶ.

Če sem prikrokal hoté, Arhín, me zmerjaj po želji,
 če pa sem tu nehoté, drznost mi, prosim, spreglej;
 vino premočno in Eros sta v to me prisilila, Eros
 me je privlekel do sem, vino me sili v norost.
 Ko sem prišel, se nisem zadr, čigav sem in kdo sem,
 pač pa poljubil podboj, v tem – če je greh to – grešim.

Propercij 2.3ob.23

una contentum pudeat me vivere amica?
 hoc si crimen erit, crimen Amoris erit:

Naj me bo sram z dekletom uživati skupno življenje?³¹
 Kajti, če to je greh, Amor je greh zakrivil.

Druga knjiga Propercijevih *Elegij* se posveča predvsem ljubezni do Kintije. V elegiji 3ob, ki predstavlja nekakšno mitološko poetično fantazijo o skupnem življenju s Kintijo, pesnik označi svoj 'navidezni' greh zaradi skupnega življenja z dekletom kot Amorjevo krivdo, podobno kot Kalimah v epigramu o obisku pri Arhinu. Ne le, da se za Kalimaha in Propercija (oziroma za njuna prvoosebna pripovedovalca) zdi, da se oba soočata z nekakšnim (ne)upravičenim občutkom krivde in sramu, ki ju čutita po Erosovi/Amorjevi 'zaslugi', in da se teh občutkov oba želita zdaj znebiti s prelaganjem odgovornosti na božanstvo, ki ju je prisililo v takšno ravnanje, ampak poleg tega tudi oba hkrati na neki paradoksalen način izrecno poudarjata svojo nedolžnost preko implicitnega ugovarjanja, da teh 'grehov' sploh ne čutita kot takih in o njih resno dvomita, da so to res 'grehi' (εἰ τοῦτ' ἔστ' ἀδίκημ' ~ *hoc si crimen erit*). Bralec namreč kljub vsemu dobi občutek, da se nobeden izmed njiju ne bi branil prevzeti polne odgovornosti nase, tudi če bi se je sam Eros/Amor želel znebiti: ne le, da je njuni dejanji (v obeh primerih gre za poskus približanja ljubljeni osebi) zagrešilo božanstvo, ampak se njima samima tudi sicer takšno ravnanje nikakor ne zdi vredno obžalovanja (*pudeat me?* ~ ἀδικῶ).

31 Druga interpretacija je: »Naj me bo sram življenja z eno samo prijateljico?«

5. *Kalimah, Asklepijad in Ovidij*

Z istim Kalimahovim epigramom lahko primerjamo tudi Ovidijev odlomek:³²

Ovidij, *Amores* 1.6.37

... Amor.

hunc ego, si cupiam, nusquam dimittere possum;
ante vel a membris divider ipse meis.
ergo Amor et modicum circa mea tempora vinum
mecum est et madidis lapsa corona comis.

Naj še tako si želim, ga ne morem odgnati od sebe,
prej bi od lastnih celo udov se ločil lahko.
Torej: z menoj je še Amor, ob sencih mi krožijo hlapci
redkega vina in z las vlažnih je venec zdrsel.

(prev. Marko Marinčič)

Tako kot v Kalimahovem epigramu je tudi v Ovidijevi elegiji vzrok za veseljačenje kombinacija vina in ljubezni;³³ pri Kalimahu zaljubljenca k njegovi ljubezni na silo privlečeta Eros in močno vino, pri Ovidiju, v šesti elegiji prve knjige *Ljubezni*, ki je *paraklausithyron*, pa se *exclusus amator* nikakor ne more rešiti Amorja, ki ga prav tako spremlja vino, prisotno v obliki hlapov pri njegovih sencih. (Seveda bi podobnih primerov lahko našli še več, npr. Asklepijad, AG 12.135 idr.) Nekoliko prej v isti Ovidijevi elegiji se prav tako omenjajo od solz mokra vrata (»uda sit ut lacrimis ianua facta meis!«, 1.6.18), ki poleg Kalimahovega podboja priključijo v misli pogost motiv 'krutih' vrat, ob katerih navadno trpijo zaljubljeni (prim. tudi Katulova vrata v C. 67.14: *ianua culpa tuast*). Za primer vzemimo vence z »dvokrilnih vrat«, ki jih je pri Asklepijadu, AG 5.145, zmočil *exclusus amator*:

Asklepijad, AG 5.145

Αὐτοῦ μοι, στέφανοι, παρὰ δικλίσι ταῖσδε κρεμαστοὶ
μῖμνετε, μὴ προπετῶς φύλλα τινασσόμενοι,
οὐς δακρύοις κατέβρεξα· κάτομβρα γὰρ ὄμματ' ἐρώντων.
ἀλλ' ὅταν οἰγομένης αὐτὸν ἴδητε θύρης,
στάξαθ' ὑπὲρ κεφαλῆς ἐμὸν ὑετόν, ὥς ἂν ἄμεινον
ἢ ξανθὴ γε κόμη τὰμὰ πῆν δάκρυα.

5

Tukaj mi zdaj ostanite obešeni, venci, pri tehle
vratih dvokrilnih, nikar listja ne sipljite k tlom,
– saj sem vas zmočil s solzami: kdor ljubi, pogosto jih toči, –

³² Tarán, *The Art of Variation*, 69.

³³ Tarán, prav tam.

ko pa se duri odpro in bo pred vami on sam,
brž ta moj dež mu usujte na glavo, da bodo njegovi
zlatorumeni lasje moje izpili solzé.

5

Pri tem primeru postane še posebej očitno, kako zapleteno in brezplodno je lahko iskanje virov, ki so (oziroma niso) služili kasnejšim pesnikom za navdih, imitacijo, aluzije ali emulacijo.

II. AVGUSTEJSKI PESNIKI IN GRŠKI EPIGRAMATIKI RIMSKEGA ODOBJA (OD KONCA 3. ST. PA VSE DO 1. ST. N. ŠT.)

1. *Damaget, (Anita) in Vergilij*

Poezija pesnika Damageta (3./2. st.), ki ga Meleager imenuje »temna vijolica«, je zelo verjetno predstavljala enega od koščkov, ki so tvorili ozadje Vergilijevega odlomka o Palinurovi smrti. Damagetov epigram AG 7.497 je kenotaf Likosa, ki se je utopil nekje na morju. Epigram pove, da je kenotaf postavil Likosov oče Timod, in najbrž je prav on tisti, ki si ob tem, ko objokuje njegovo smrt (κῆδεα κλαίωv), predstavlja, kako sin leži γυμνὸς ἐπ' ἄξεινον κείμενος αἰγιαλοῦ (»gol na negostoljubni obali«). Vergilij z epizodo o Palinurovi smrti, v kateri se pojavi aluzija na (Damagetov) helenistični epigram (»nudus in ignota, Palinure, iacebis harena«, *Eneida* 5.871), ponovno izpostavi vprašanje sporočilnosti 'epigramatičnega' govora (to je namreč že storil v tretji knjigi z epizodo o Polidoru, o čemer več spodaj). Ko Enej (zapovrh v verzu 5.867 imenovan kot *pater*) odkrije Palinurovo smrt, ga objokuje kot Damagetov Timod svojega sina (*multa gemens*) in z epigramatičnim govorom domneva, da bo Palinur ležal »gol na tuji obali«. To sicer drži, saj je Palinur res umrl in ostal brez vsega na neki tuji obali, vendar se v sledeči, šesti knjigi *Eneide* pojavi *on sam* (Palinur), ki v podzemlju še natančneje pove okoliščine svoje smrti: da je v resnici preživel ter odplaval na obalo, kjer so ga nato ubili.³⁴ Po Tuellerju Enejeve besede *nudus in ignota ... harena* implicitno vsebujejo idejo, da je Palinur utonil in da ga tovariši nikoli ne bodo več našli, s čimer Vergilij pokaže, da 'epigramatični'³⁵ govor ni natančen, v ozadju pa je, kot nadalje ugotavlja Tueller, bržkone Platonov dialog *Fajdros*, kjer je izpostavljen strah pred tem, da pisanim besedam lahko spodleti, da bi sporočile, kar bi bilo treba sporočiti. Te teme se je morda lotila tudi pesnica Anita (3. st.), katere epigram AG 6.123 lahko primerjamo z odlomkom iz 3. knjige *Eneide*, ki vsebuje epizodo o Polidoru. Anitin epigram, za katerega prav zato, ker ni dejanski napis, ampak literarni epigram na papirusu, ni povsem jasno, ali spada med posvetitvene ali med nagrobne epigrame, nagovarja »dren« (κράνεια),

³⁴ Tueller, »Vergil's Aeneid and Epigram«.

³⁵ Tu se oznaka 'epigramatičen' nanaša tudi na same epigrame.

beseda zanj pa je v grščini lahko označevala tudi »kopje iz drenea«. Le-ta oziroma le-to naj, kot pravi Anitin epigram, ne preliwa več krvi sovražnikov, ampak naj sloni v Ateninem templju, kjer naj izpričuje pogum oziroma moštatost (ἄγγελ' ἀνορέαν) Krečana Ehekratida.

Anita, AG 6.123

Ἔσταθι τᾷδε, κράνεια βροτοκτόνε, μηδ' ἔτι λυγρὸν
χάλκεον ἄμφ' ὄνυχᾶ στάζε φόνον δαΐων·
ἀλλ' ἀνὰ μαρμάρεον δόμον ἡμένα αἰπὺν Ἀθάνας,
ἄγγελ' ἀνορέαν Κρητὸς Ἐχεκρατίδα.

Dren, ki ubijal si smrtnike, tukaj zdaj stoj, naj s konice
bronaste več ne kaplja trpka sovragova kri,
temveč sedé v visokem Ateninem marmornem templju
pričaj, kako je mošt Ehekratídes Krečan.

Anitin epigram prinaša sporočilo preko drenovega kopja, vendar to kopje, kot opaža Tueller, prinaša sporočilo šele na koncu in »le s težavo«, bistveno pa je najbrž to, da (kot sicer mnogi nagrobniki nasploh) nastopa namesto mrtvega Ehekratida samega, in sicer niti ne toliko kot posrednik in nadomestek njegovega glasu, temveč bolj kot simboličen dokaz njegove moštosti. Ne glede na to, ali epigram dejansko načenna problem sporočilnosti 'epigramatičnega' govora, je ta vprašanja vsekakor očitno izpostavil Vergilij (že pred epizodo s Palinurom) v epizodi s Polidorom (*Eneida* 3.19–68), ki vsebuje očitno aluzijo na Anitin epigram. Enej je v Trakiji na neki gomili hotel utrgati drenov grmiček kar trikrat, iz prvega je pritekla kri, prav tako iz naslednjega, a ko je hotel utrgati še tretjega, se je iz gomile zaslišal Polidorov glas, ki je povedal, da so Polidora prebodle puščice in kopja. Nato so mu priredili pogreb in slovesnost. Vergilijeva epizoda o Polidoru poteka preko istih elementov kot Anitin epigram; če ima Anita tri elemente: 1. dren, ki predstavlja kopje, 2. (nekdanjo) kri na drenu in 3. glas, ki prinaša sporočilo, ima Vergilij prav tako 1. dren, ki predstavlja s kopjem prebodeno telo, 2. kri na drenu in 3. glas, ki prinaša sporočilo. Vergilij poleg tega v tem odlomku izpostavi ključno vprašanje 'epigramatičnega' govora: *loquar an sileam?* (*Eneida* 3.39), vprašanje, ali lahko napis uspešno prenese sporočilo. Za pojasnitev namreč dren sam ni zadoval, ampak je moral posredovati glas umrlega Polidora samega, enako kot pozneje v 5. knjigi senca krmarja Palinura samega.³⁶ Ker so epigrami govorili namesto odsotnih oseb in so že od nekda, tudi kot napisi, poosebljali njihove glasove, je namen njihovega 'govora' pogosto prav prenašanje pravih, pristnih sporočil iz onostranstva (morda tudi v onostranstvo), o čemer so gotovo razmišljali ne le grški epigramatiki, ampak tudi njihovi rimski bralci.

³⁶ Tueller, »Vergil's Aeneid and Epigram«.

2. Dioskurid, (Teokrit) in Vergilij

Le nekoliko mlajši od Damageta je bil Dioskurid iz Aleksandrije (okoli 200 pr. Kr.). Na Vergilijeve lilije iz evlogije Marcelu (*Eneida* 6.883 in nasl.), ki se kot nagrobno darilo pojavijo tudi pri Dioskuridu (AG 7.485), je opozarjal že Norden.³⁷ Brenk v zvezi s to povezavo govori o prepletenosti grških in rimskih motivov, za katero pravi, da je spodbudila »zapletene študije v literarni zgodovini«, ³⁸ na nekem drugem mestu pa še posebej opozarja tudi na to, da ima ta Vergilijev odlomek mnoge značilnosti nagrobnega epigrama.³⁹ Ko v 6. knjigi *Eneide* Anhiz v podzemlju Eneju predstavlja znamenite junake rimske zgodovine, ki se bodo rodili šele kasneje, med drugimi pokaže tudi Marcela, ki se bo bojeval v drugi punski vojni. Ob njem je mladi Avgustov nečak Marcel, ki mu je usojena zgodnja smrt, zato Anhiz zavzdihne s podobnimi besedami, kot jih najdemo v Dioskuridovem epigramu za Aleksiméneja.

Dioskurid (3./2. st.), AG 7.485

Βάλλεθ' ὑπὲρ τύμβου πολιά κρίνα καὶ τὰ συνήθη
 τύμπα· ἐπὶ στήλῃ ῥήσσειτ' Ἀλεξιμένεος
 καὶ περιδινήσασθε μακρῆς ἀνελίγματα χαίτης
 Στρυμονίην, ἄφετοι θυιάδες, ἀμφὶ πόλιν,
 ἢ γλυκερὰ πνεύσαντος ἐφ' ὑμετέραισιν αὐταῖς
 πολλάκι πρὸς μαλακοῦς τοῦδ' ἐχόρευε νόμους.

Vrzite lilije bele na grob, kot on sam zaigrajte
 bobne ob steli, kjer zdaj Aleksiménej leži,
 svedrce v dolgih laseh zavrtinčite,⁴⁰ svete tijade,⁴¹
 v plesu vznesenem okrog mesta ob reki Strimon,⁴²
 saj je pogosto plesalo ob mehkem zvenenju napevov,
 ko je igral na piščal, vašim je vzklikom sledil.

Vergilij, *Eneida* 6.883

'heu, miserande puer, si qua fata aspera rumpas,
 tu Marcellus eris. manibus date lilia plenis
 purpureos spargam flores animamque nepotis
 his saltem accumulem donis, et fungar inani
 munere.' sic tota passim regione uagantur
 aëris in campis latis atque omnia lustrant.

37 Norden, P. *Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, 346.

38 Brenk, »Purpureos spargam flores«, 218.

39 Brenk, *Clothed in purple light*, 76. Gl. tudi Brenk, »Aurum spes et purpurei flores«, 224-226.

40 Razkuštrajte (v znak žalovanja).

41 Ženske, ki jih je obsedlo božanstvo, verjetno bakhantke, kajti mnoga makedonska mesta so gojila Dionizov kult.

42 Morda gre za širšo oznako Makedonije ali dežel na severu.

»O da si mogel premagati kruto usodo, nesrečnik!
 Nam boš še vedno Marcelus. Kar polno naroče mi lilij
 zdaj prinesite, da cvetke bom rdeče⁴³ na grob mu nasipal.
 Vnučovo dušo bi rad razveselil vsaj s temi darili,
 rad bi opravil daritev, četudi ne reši ga smrti!«
 Šli so vseprek po poljanah v prostranem podzemlju,
 nič ni njihovim pogledom ušlo, prav vse so spazili.

(prev. Fran Bradač)

Je Vergilij v znano epizodo, ob poslušanju katere je Avgustova sestra Oktavija izgubila zavest, ko je v besedilu prepoznala svojega pokojnega sina,⁴⁴ namenoma vpletel reminiscenco na Dioskuridov epigram? In če jo je, zakaj je epigram 'preoblikoval' na tak način, kot ga je? Lilije, ki tudi pri Dioskuridu nastopajo v nagrobnem kontekstu žalovanja, pri Vergiliju namesto bele morda dobijo škrlatno barvo, v čemer nekateri vidijo eno od Vergilijevih potez, ki so nakazovale premik od grških k rimskim običajem.⁴⁵ Omemba cvetja škrlatne barve se pri Vergiliju pojavi ne le v *Eneidi* 5.79, ampak že v *Eklogah* 5.38 (*pro purpureo narcisso*), ob opevanju Dafnisove smrti,⁴⁶ ki pa zelo spominja na Teokritov odlomek o Dafnisovi smrti.⁴⁷ Slednji ne le, da prav tako omenja narcise, ampak je zapovrh tudi formuliran kot nekakšen psevdo-epigramatični govor. Zakaj je narcisa, ki je pri Teokritu »lepa«, pri Vergiliju postala škrlatna? Škrlatnih narcis v naravi brez posebnih barvnih očal zagotovo ne bomo našli, res pa je škrlatna lahko njihova čašica. Čeprav tako za *narcissus* v latinščini kot za *βάκκισσος* v grščini slovanska gesla ne predvidevajo možnosti drugega prevoda kot »narcisa«, se na prvi pogled zdi zelo nenavadno, da bi Vergilij s »škrlatno narciso« res mislil na narciso. Morda pa že pri Teokritu ni šlo za narcise? Ali pa je Vergilij Dioskuridove (oziroma grške na splošno) bele lilije in Teokritove bele narcise res namenoma obarval v škrlatne lilije in narcise, razen če ni že Teokritovih narcis bral

43 »Škrlatne«. Komentarji navajajo tudi možnost, da je *purpureus* v tem primeru pomenilo 'svetel'. Conington, *P. Vergili Maronis Opera*, 530. Sintagmo *purpureos flores* v *Eneidi* srečamo že v 5.79, ob Enejevi daritvi na Anhizovem grobu. Tudi tam daritev na grobu, tako kot pri Dioskuridu, poteka pod 'pokroviteljstvom' boga Bakha (5.77): »hic duo rite mero libans carchesia Baccho / fundit humi«.

44 Serv. *Aen.* 6.861.12. Donat, *Vita Verg.* 32.

45 Vendar se že v Posejpidovem epigramu AB 51 pojavi »vejica s škrlatnega travnika« (πορφυρέου κλων' ... νέμους). Ob tem tudi Battezzato, »Song, Performance, and Text«, 35, opozarja na povezavo s tem Vergilijevim odlomkom. Gl. tudi škrlatne lilije na grobu pri Nikandru, fr. 74.79 Gow-Scholfield.

46 Pri Vergiliju, *Ecl.* 5.38-9, Mops pravi, da »zdaj namesto vijolice in škrlatne narcise rasteta osat in psika«: »pro molli uiola, pro purpureo narcisso / carduus et spinis surgit paliurus acutis«. (*Paliurus* je bodeči grm z rumenimi cvetovi iz družine krhlikovk, 'navadni derak', pri nas raste v Istri in v Primorju.) Pridevnik *purpureus* označuje bodisi 'svetlečo' barvo bodisi »škrlatni venček bele narcise« (Coleman, *Vergil's Eclogues*, 165).

47 Pri Teokritu, *Id.* 1.132-4, Tirsis (ki morda 'citira' umirajočega Dafnisa) pravi, da naj na robidah in trnovih grmih rastejo vijolice, na brinu pa narcise: νῦν ἴα μὲν φορέοιτε βᾶτοι, φορέοιτε δ' ἄκανθαι, / ἃ δὲ καλὰ νάρκισσος ἐπ' ἄρκεῦθ' οἱσι κομάσαι.

kot »lilije«, in sicer kot »škrlatne lilije« (mogoče je že Teokrit imel v mislih škrlatno barvo pri narcisah skupaj z vijolicami, v kontekstu žalovanja za Dafnisom), ker je grška beseda za »lilije« (λείρια ali κρίνα = *lilia*)⁴⁸ lahko pomenila tako bele ali škrlatne »lilije« kot tudi »narcise«⁴⁹ (in celo vijolice) in bi morda zato prišlo do tega, da je tudi beseda νάρκισσοι lahko označevala »lilije«, še zlasti, če si jo podkrepil s pridevnikom »škrlatne«. Vendar ostaja vprašanje, zakaj potem Teokrit ni uporabil takšne podkrepitve (družba vijolic se ne zdi dovolj močan argument), to možnost pa moti tudi dejstvo, da niti Dioskuridove lilije niso škrlatne, ampak so izrecno bele. Zato se poleg možnosti, da so s pridevnikom *purpureus* pravzaprav mišljene »svetle«, zdi možno tudi, da bi Vergilij označil kot škrlatno obarvane oboje, tako narcise kot tudi lilije, prav namenoma, domnevno namernost njegove poteze pa dejstvo, da so lilije sicer lahko škrlatne tudi po naravi, narcise pa le po robu čašice oziroma le umetno (kot poudarek za Teokritov *adynaton*), samo še dodatno podčrta. Morda so njegove narcise škrlatne prav zato, ker pri tem, ko Teokritov *adynaton* obrnejo spet nazaj v realni *dynaton* (pri Teokritu si Dafnis v Tirsisovi pesmi želi, da bi na bodečem grmičju rasle vijolice in narcise, pri Vergiliju pa Mops poje, da je namesto vijolic in škrlatnih (= nemogočih)⁵⁰ narcis (spet) samo bodeče grmičje), hkrati predstavljajo tudi simbol Dafnisovega obupanega (predsmrtnega) klica, želje po preboju v domišljjski svet, edini možni svet, kjer bi narcise lahko dobile impresivno škrlatne odtenke (prim. *si qua fata aspera rumpas*). Seveda je to le eden od možnih odgovorov na vprašanje, kako razumeti *adynaton* iz Teokritovih *Idil* 1.132–4 in kako posledično razumeti Vergilijev odziv nanj v *Eklogah* 5.38–9:

48 Pri Nikandru, fr. 74.27 Gow-Scholfield, je λείρια drugo ime za κρίνα.

49 Plinij v *Nat.* 21.25 pravi, da obstajajo tudi škrlatne lilije, ki se imenujejo tudi narcise: »sunt et purpurea lilia ... narcissum vocant«, druga vrsta te lilije pa da ima bel cvet in škrlatno čašo: »huius alterum genus flore candido, calice purpureo«.

50 'Nemogoča' je ta barva seveda le v primeru, da je Vergilij z besedo »narcisa« mislil na narciso, ki jo je Carl von Linné poimenoval *narcissus poeticus*, to »drugo vrsto škrlatnih lilij«, ki ima bel cvet in škrlatni venček (Plin. *Nat.* 21.25.1: »flore candido, calice purpureo«). Vendar »škrlatne narcise« ne glede na barvo lahko predstavljajo *adynaton*, ne le zaradi Teokritovih »narcis«, ki niso barvno zaznamovane, ampak prim. tudi narcise kot *adynaton* v 8. eklogi, v. 53 in nasl. Kljub temu se zdi, da je škrlatna barva nekako tako kot narcise same pri V. imela pridih irealnosti: prim. pisano obarvane kože in ovce v *Eklogah* 4.42–45, med katerimi so tudi jagnjeta, odeta v škrlat: »sandyx pascentis uestiet agnos«. Škrlatna barva s tem postane »naravna barva prihaja-joče zlate dobe«. Marinčič, »Der Weltaltermythos«, 500–1.

Kako je mogoče razumeti <i>adynaton</i> pri Teokritu (<i>Idile</i> 1.132–4)?	Kako je mogoče razumeti Vergilijev 'odgovor' (<i>Ekloge</i> 5.38–9) Teokritu:
a) <i>ADYNATON</i> KOT NEGATIVEN SIMBOL, ki ponazarja tragično ugotovitev, da bo na zemlji zaradi Dafnisove smrti v prihodnosti vse narobe; na trnovih grmih bodo rasle lepe rože, na borih hruške itd. Odlomek torej opisuje strašljivo prihodnost po Dafnisovi smrti.	Nahajamo se v (od Tirsisa/Dafnisa napovedani) prihodnosti, Dafnis je mrtev. Vendar je Teokritov <i>adynaton</i> pri Vergiliju obrnjen: iz cvetja na trnovih grmih je Vergilij naredil trnove grme brez cvetja. Kljub obrnjeni primeri pa je opisano stanje, paradoksalno, prav zaradi Vergilijevega obrata Teokritove situacije še vedno tragično in vsebinsko navezano na Teokrita.
b) <i>ADYNATON</i> KOT AMBIVALENTEN SIMBOL in ekvivalent paradoksalni zvezi <i>eros: thanatos</i> . Ugotovitev, da je vse narobe, kot npr. cvetje na trnovih grmih, ker se je Dafnis zaljubil in zdaj umira, opisuje sedanost, trenutek pred smrtjo. (Morda je Dafnis v mitološkem izročilu kdaj sam trdil, da bodo prej rasle vijolice na robidah, kot pa se bo on zaljubil.)	Obrnjen <i>adynaton</i> pri Vergiliju poudari dejstvo, da gre za spremenjeno situacijo, za prihodnost v sedanosti. Tu ambivalenca ni več mogoča, namesto nje je le ena realnost, ob kateri kruto resnico trnja namesto cvetov lahko omili le še apoteoza. (Vijolic ni na na osatu, namesto vijolice (na osatu) je (spet samo še) osat(ovo cvetje), Dafnis pa je mrtev zaradi ljubezni.)
c) <i>ADYNATON</i> KOT POZITIVEN SIMBOL, kot želja, naj se zgodi preboj v drug svet, kjer je vse mogoče (celo cvetje na trnovih grmih), morda v svet domišljije ali pa celo v sanje, iz katerih se mora Dafnis le zbuditi (želja po transcendenci). Vendar se to ne zgodi, Dafnis umre in zbuditi ga ne more niti sama Afrodita (<i>Idile</i> 1.138).	Dafnisova želja se ni izpolnila, Teokritov <i>adynaton</i> se ni uresničil. Zato ga bo zdaj Mops s pomočjo poezije transformiral: obrnjen Teokritov <i>adynaton</i> bo postal <i>dynaton</i> , simbol za neuresničeno in neuresničljivo željo se bo spremenil v resnično dejstvo. Zgodi pa se formalni <i>adynaton</i> , kajti Dafnis se slednjič oglasi iz groba, naj ga pokopljejo. Vse to bo nato dopolnila še Menalkova pesem z Dafnisovo apoteozo.

Škrlatne lilije v resničnem svetu (tako zgodovinskega Marcela kot poznejših bralcev *Eneide*) učinkujejo kot *pignus* iz onostranstva, ki ga bi Anhiz (ali Marcel starejši ali Vergilij ali Avgust) rad (podobno kot tijađe Aleksimeneju bele lilije) obilno natrosil v čast in spomin mlademu Marcelu. Vergilij je Dioskuridove lilije morda potreboval prav zato, da bi lahko z njimi ustvaril novi *adynaton*. Morda to dokazuje tudi želja iz Dioskuridovega epigrama, da bi tijađe z Aleksimenejevimi bobni nadaljevale (pomemben) del njegovega življenja, in sicer njegovo glasbo.

Aluzija na Dioskurida je načrtna in utemeljena, ne pa samo bežna ali celo namišljena. To lahko pomaga potrditi še en (domnevni) 'zaznamek', ki ga je morda pesnik kot nekakšen 'zunanji' pečat pripel k svoji aluziji na Dioskuridove lilije. 'Zunanji' je ta pečat zato, ker je k lilijam in purpurnim rožam 'priplepljen' povsem umetno, saj je s samo vsebino enako nezdružljiv kakor škrlatna barva z narcisami. Pohod Eneja, Sibile in Anhiza po podzemski pokrajini (*tota passim regione vagantur*) namreč lahko zaznamo kot tih odmev na Dioskuridove tijade, ki se v vznesenem obredu s plesom pomikajo po mestu (ἄφ'ετοι θυιάδες, ἀμφὶ πόλιν). Kot smo se sprva plaho spraševali, če je to resnično namig, s katerim se Vergilij 'podpiše' pod Dioskuridove lilije, tako da z rahlo transformacijo ohrani zunanji vzorec njegovega modela, ali pa gre zgolj za privid predimenzionirane filološke blodnje, se nazadnje vendarle zdi, da Vergilij svojih bralcev nikoli ne pusti na cedilu in hitro je preganjan še zadnji dvom; da je vse res, nam še enkrat zagotovijo kar dejanja njegovih junakov samih, katerih očem ob hoji po podzemlju »prav nič ne uide«. Po metapoetičnem opozorilu⁵¹ »prav vse so spazili« (*omnia lustrant*),⁵² je že zelo težko dvomiti, da imamo zares opravka z zastrto aluzijo, ki prav zaradi obredno zvencega in z raziskovalnim nadihom obarvanega prečkanja Vergilijevih junakov nenadoma sredi prostranih (literarnih) polj, obdanih z meglo (*aëris in campis latis*),⁵³ postane jasno vidna. Vergilijevi junaki namreč niso samo tisti, ki meglena prostranstva prečkajo in opazujejo, ampak jih s svojimi pogledi tudi ilustrirajo in osvetljujejo.⁵⁴ Ta 'zaznamek', kot umeten dodatek in del izključno formalne matrike za lažje 'dešifriranje' oziroma oblikovno razpoznavanje vzorca (saj imata bakhantski ples tija in sprehajanje Vergilijevih junakov vsebinsko težko kaj skupnega) ali pa zgolj kot igriva 'etiketa porekla' na literarnem izdelku, nekoliko spominja tudi na potezo Katula, ki zaključne besede Kalimahovega fr. 110 namesto na konec prevedene 66. pesmi postavi na začetek naslednje, izvirne pesmi C. 67,⁵⁵ saj ga je Vergilij 'pripel' v besedilo že po zaključku epizode o Marcelu. Tudi v besedah, ki naznanjajo »prazen obred« (*fungar inani munere*), se morda potrjuje opazka, da je nadaljevanje poti skozi podzemlje, ki je formulirano kot strogo formalen obred aluzije in hkrati prepoznaven pečat, zaradi šibke naveze z vsebinsko nepovezljivimi tijadami tehnično gledano prazna, zgolj oblikovna, takorekoč 'obredna' aluzija. Po

51 Zanimiva je označba Avgustovega nečaka Marcela kot Anhizovega potomca (*nepotis*, 6.885), zlahka pa si predstavljamo, da je mišljen tudi kot vnuk svojega 'spremljevalca' Marcela starejšega, katerega si morda lahko predstavljamo, kako skupaj z Anhizom prosi za darove lilij in škrlatnega cvetja.

52 Dejstvo, da ima primarni pomen glagola *lustrare* ('obredno očistiti'), ki na tem mestu pomeni 'pregledajo', 'opazijo' ali pa tudi 'prečkajo', izrazito obredni kontekst, še dodatno okrepi vez z Dioskuridovimi tijadami. V določenih primerih se lahko nanaša celo na ples, prim. ples nimf, ki so bile prej ladje: Verg. *Aen.* 10.224: »lustrantque (sc. regem) choreis«.

53 Beseda *aer* lahko pomeni tudi meglo, oblak, ki lahko stvari skrije pred našimi očmi; prim. zlasti številne primere pri Homerju, kjer bogovi vanj zavijejo junake (ἐκάλυψε ... ἤέρι πολλῇ).

54 Glagol ima tudi pomen 'razsvetljevati'. Prim. Verg. *Aen.* 4.6: »postera Phoebea lustrabat lampade terras«.

55 Wiseman, *Catullan Questions*, 22.

drugi strani pa se prav preko nje tudi vsebinsko lahko naveže na obredno vedenje Dioskuridovih tijad. S tem je pri Vergiliju obred aluzije na protisloven način hkrati obredno prazen in vsebinsko napolnjen, in zdi se, da pesnik kljub skeptičnemu odnosu do posmrtnega življenja kot *vates* priznava tudi magično moč obrednega ravnanja.

Ni treba dolgo ugibati, zakaj je Vergilij izbral ravno ta Dioskuridov epigram. Tako kot bodo tijade počastile Aleksimeneja z njegovimi bobni (τὰ συνήθη / τύμπαν' ... Ἀλεξιμένεως), da bo 'njegova' (συνήθη) glasba zvenela še po njegovi smrti, želi tudi Anhiz (in z njim Vergilij) počastiti Marcela z obarvanimi, onostranskimi in nevenljivimi (Dioskuridovimi) lilijami in z reminiscencami na neminljivost Aleksimenejevih melodij. Škrlatno cvetje (*purpureos ... flores*),⁵⁶ ki nekoliko na skrivaj priključ v spomin škrlatne narcise in z njimi Dafnisa iz *Eklog*, potrjuje, da gre za namig na (*a*)*dynaton* iz *Eklog* in *Idil*. Poleg tega Anhiz *adynaton* izrecno izrazi, in sicer z željo, da bi Marcel mogel »prelomiti«⁵⁷ kruto usodo: *si qua fata aspera rumpas*. V Dioskuridovem epigramu smo priče podobni, čeprav le implicitni želji: povabilo, naj tijade udarjajo po bobnih (τύμπαν' ... ῥήσσει), na katere je prej igral Aleksimenej, kaže na to, da bodo skušale s pomočjo obrednih ritmov »predreti«⁵⁸ njegovo usodo, če ne drugače, vsaj s tem, ko bodo nadaljevale 'njegovo' glasbo. Glagol ῥήσσει je odlična izbira, saj je lahko predstavljal tudi obliko glagola ῥήγνυμι ('zlomiti', 'strgati') in ne le obliko glagola ῥάσσω ('tolči') ali ἀράσσω ('udarjati'). Prav zato bi težko imeli za naključje, da Vergilij uporabi glagol *rumpere* ('predreti'), ki ima ravno ta pomen, na katerega je Dioskurid z glagolom ῥήσσει verjetno namigoval, ne le preko 'prebijanja' usode, ampak tudi v zvezi z obrednim 'trganjem' oblačil ob žalovanju. In še zadnji kosček sestavljanke: tako kot Vergilijeve meglene podzemne pokrajine lahko razumemo tudi kot literarne pokrajine, tudi Dioskuridovo prizorišče ἐπὶ στήλῃ ni nujno samo *pri*, ampak tudi *na* nagrobni steli.⁵⁷

⁵⁶ Škrlatno cvetje bi bilo (izključno tehnično gledano) mogoče razumeti tudi ločeno od lilij (v prejšnjem verzu), prav tako kot gre lahko v tehničnem smislu za dve ločeni aluziji.

⁵⁷ Primerjaj Hunter, »Callimachus and Heraclitus«, 116. Gl. tudi Selden, »Alibis«, 319. Höschel, »The Traveling Reader«, 333–369.

	DIOSKURID (AG 7.485)		VERGILIJ (Eneida 6.883)
	Besedilo epigrama Aleksime- neju poziva <i>tijade</i> , naj meče- jo bele <i>lilije</i> na njegov grob in naj igrajo na njegove bobne ter »vrtinčijo svoje kodre« na- okrog po mestu, ki je pogosto plesalo ob njegovi glasbi. Gre torej za obredno nadaljevanje A.-jeve glasbe.	⇔	Odlomek s škrlatnim cvetjem za Marcela v <i>Eneidi</i> vsebuje dvoj- no aluzijo, tako na Dioskuridov epigram (preko aluzije na <i>li- lije</i> in na <i>tijade</i>) ka- kor tudi na Teokritov <i>adynaton</i> (posredno, preko omembe <i>škrla- tnega cvetja</i> , ki v <i>Eklo- gah</i> nastopa kot aluzi- ja na <i>Idile</i> 1.132-4).
TEOKRIT (<i>Idile</i> 1.132-4)	⇔	VERGILIJ (<i>Ekloge</i> 5.38-9)	⇔
Ko Dafnis v Tirsiso- vi pesmi umira zaradi ljubezni, tik pred smr- tjo reče, naj se zgodi <i>adynaton</i> (naj na bo- dečih grmih rastejo vi- jolice in narcise), ker umira.		V Mopsovi pesmi je Dafnis že mrtev, svet žaluje, <i>adynaton</i> pa se ni zgodil (na bodečih grmih ni vijolic in škrlatnih narcis). Škrlatna barva narcis je dokaz, da je Teokritov <i>adynaton</i> V. še poudaril oziroma ga s sinta- gmo <i>škrlatnih narcis</i> opredelil kot simbol.	

Vsekakor ni nepomembno, da se obe Vergilijevi mesti, kjer se pojavlja škrlatno cvetje, tako odlomek iz *Eneide* o Marcelu kot odlomek iz *Eklog* o Dafnisovi smrti, zdita kot aluzija na helenistični nagrobni epigram⁵⁸ ali epigramatični govor, nenazadnje pa se, tako kot je odlomek o Marcelu napisan »v epigramatičnem jeziku«, ⁵⁹ tudi sam odlomek o Dafnisovi smrti pri Vergiliju zaključí kot čisto pravi epigramatični govor, oziroma kot nekakšen 'živi epigram':

Ekloge 5.43-4

'Daphnis ego in siluis, hinc usque ad sidera notus,
formosi pecoris custos, formosior ipse.'

»Dafnis sem, v gozdu slovim in vse do zvezdnega néba,
lepe sem črede pastir, in sam še mnogokrat lepši.«

(prev. Marko Marinčič)

⁵⁸ Tudi Anhizova vloga kot vloga Marcelovega »nadomestnega očeta«, ki objokuje njegovo prezgodnjo smrt, »napeljuje na vlogo očeta v grških nagrobnih epigramih v kontekstu smrti v vojni«. Brenk, »Auorum spes et purpurei flores«, 225. Poleg tega ta vloga nakazuje še eno »karakteristiko grškega nagrobnega epigrama«, namreč »namig ne le na starše in stare starše, temveč tudi na mitične prednike in božanski izvor, ki je v rimskih epitafih sicer odsotna«. Ibid. 227.

⁵⁹ Jenkyns, *Virgil's Experience*, 399.

3. *Krinagora in Vergilij*

Mladega Marcela, ki se tokrat vrača »z vojne na zahodu«, je upodobil tudi Vergilijev sodobnik, Krinagora iz Mitilene, zgoraj omenjeni grški epigramatik, ki je živel v Rimu pod cesarjem Avgustom, morda kot neke vrste dvorni pesnik. Kot pomembnega sodobnika ga omenja tudi Strabon. V njegovih epigramih se pogosto zrcalijo dogodki iz sodobnega Rima. Avgustov nečak Marcel, ki se samo dve leti pred svojo smrtjo, l. 25, vrača iz kantabrijske vojne kot fant, ki je zrasel v v moža, nosi plen:

Krinagora, AG 6.161

Ἑσπερίου Μάρκελλος ἀνερχόμενος πολέμοιο
σκυλοφόρος κραναῆς τέλσα παρ' Ἰταλίας,
ξανθὴν πρῶτον ἔκειρε γενειάδα· βούλετο πατρίς
οὕτως, καὶ πέμπαι παῖδα καὶ ἄνδρα λαβεῖν.

Ko je Markél prihajal domov z bojišč na zahodu,
vse do Italije mej skalnatih, s plenom v rokah,
prvič obril si je brado; hotela je to domovina,
šel je kot deček na pot, mož se je vrnil domov.

Pridevnik σκυλοφόρος, s katerim je Marcel označen, je zelo verjetno imel funkcijo, da priklične v spomin veliko čast, imenovano *spolia opima*, ki jo je prejel njegov znameniti ded Mark Klavdij Marcel, ko je l. 222 premagal galskega kralja Vindomara. O tem govori tudi odlomek v *Eneidi*, ki je neposredno predhoden zgoraj obravnavanemu odlomku z »lilijami« in »škrlatnim cvetjem«:

Vergilij, *Eneida* 6.855

Sic pater Anchises, atque haec mirantibus addit:
'aspice, ut insignis spoliis Marcellus opimis
ingreditur uictorque uiros supereminet omnis.
hic rem Romanam magno turbante tumultu
sistet eques, sternet Poenos Gallumque rebellem,
tertiaeque arma patri suspendet capta Quirino.'

Oče Anhises tako je govoril, dodal pa še tole:
»Ondi Marcela poglej, ki tako veličastno koraka!
Vojno opravo je vzel vojskovodji, ki padel je v boju,
zdaj pa ponša se z zmago, za glavo je višji od drugih.
V bojnem viharju najhujšem utrdil bo rimsko državo,
Punce in Galce uporne bo vrgel na tla in ukrótil.
Tretji orožja bo plen posvetil očetu Kvirínu.«

(prev. Fran Bradač)

Ker gre v tem primeru najverjetneje le za skupni kontekst oziroma za referenco na neki splošnejši zgodovinski kontekst, na Krinagorov epigram AG 6.161 žal ne moremo gledati kot na možni vzorec za Vergilijevo aluzijo. Za to bi epigram in odlomek seveda morala imeti nekaj več skupnih točk; v tem primeru pa bi lahko razmišljali celo obratno, tudi o Vergilijevem vplivu na Krinagoro. Kljub temu pa imata oba vendarle nekaj skupnega: Krinagorov epigram je v *Grški antologiji* uvrščen med posveticvene epigrame, zadnja vrstica Vergilijevega odlomka pa zelo očitno posnema prav to vejo epigramatične poezije.

Že Antipatrovi epigrami so nosili pečat rimske zgodovine, Krinagorovi pa seveda še toliko bolj. Pri njem se čuti tudi razlika, da je bil v tem času pod Rimljani tudi Egipt. Kako tesno je Krinagora v Rimu še vedno povezan s 3. st. v Aleksandriji, je moč slutiti tudi iz njegovega epigrama AG 9.545, ki ga je poslal Marcelu skupaj s kopijo Kalimahove *Hekale* in v katerem pravi, da naj Marcel dobi moč Tezejevih rok in Tezejev sloves. Torej sta najverjetneje tako Krinagora kot Vergilij oba slavila mladega Marcela, vsak v svojem jeziku in vsak na svoj način.

Če je pri Krinagoru kontekst rimskega in grškega že popolnoma premešan, pa gre pri naslednjem paru, seveda spet v primeru, da sploh gre za aluzijo, nedvomno že za grško književnost, ki posnema rimsko (torej 'Rim skozi grške oči').

4. Vergilij in Filip iz Soluna

V naslednjem odlomku nastopa bronast Vulkanov ščit, ki si ga bo Enej oprtal na rame kot orisano usodo svojega ljudstva. Na njem se med podobami iz rimske zgodovine v središču nahajajo bitka pri Akciju in bronaste ladje ter cesar Avgust, ki stoji na ladijskem kljunu. Ladijski kljuni so v zadnji vrstici odlomka še posebej poudarjeni, in sicer kot del krone, ki jo nosi Agripa.

Vergilij, *Eneida* 8.675–84

in medio classis aeratas, Actia bella,	675
cernere erat, totumque instructo Marte uideres	
feruere Leucaten auroque effulgere fluctus.	
hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar	
cum patribus populoque, penatibus et magnis dis,	
stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammas	680
laeta uomunt patriumque aperitur uertice sidus.	
parte alia uentis et dis Agrippa secundis	
arduus agmen agens, cui, belli insigne superbum,	
tempora nauali fulgent rostrata corona.	

Videl na ščitu si ladje, z medjo okovane, in (strašno)
bitko pred Akcijem lahko si videl, kako po Leukati
boji divjajo; valovje blešči in se sveti od zlata.

675

Cesar Avgustus stoji na visokem ladijskem krnu,
v bitko Italce vodeč, in z njim so očetje in narod,
hišni penati, bogovi zaščitniki veliki Rima;
dva mu plamena gorita veselo v očeh in nad glavo
zvezda očetna se sveti, na drugi pa strani Agripa
v boj gre s svojo vojsko in naklonjeni so mu bogovi,
veter ugoden mu piha; na čelu nakit se mu sveti,
krona za zmago na morju, storjena iz ladijskih kljunov.

680

(prev. Fran Bradač)

Filip iz Soluna, ki je sestavil naslednjo veliko antologijo po Meleagru, je najverjetneje živel v Neronovem času. Njegov epigram AG 6.236 prav tako omenja bronaste ladijske kljune, ki izpričujejo bitko pri Akciju, ter cesarja Avgusta, ki je s svojo »evnomijo« (dobrim redom) naučil orožje sovražnikov »giniti sadove miru«.

Filip iz Soluna, AG 6.236

Ἑμβολα χαλκογένεια, φιλόπλοα τεύχεα νηῶν,
Ἀκτιακοῦ πολέμου κείμεθα μαρτύρια·
ἦνίδε σιμβλεύει κηρότροφα δῶρα μελισσῶν
ἑσμῷ βομβητῇ κυκλόσε βριθόμενα.
Καίσαρος εὐνομίης χρηστῆς χάρις· ὅπλα γὰρ ἐχθρῶν
καρπούς εἰρήνης ἀντεδίδαξε τρέφειν.

Bronasti kljuni, orodje na ladjah, ki ljubimo plovbo,
bitke pri Akciju zdaj priče ležimo v dokaz.
Glej, voščnim darovom čebel to je zdaj zatočišče,
panj, ki je vse naokrog z rojem brenčečim obdan.
Dobremu redu cesarja na čast, saj sovražno orožje
on je naučil, kako vzgajati setve miru.

Tako Vergilijev odlomek kakor tudi Filipov epigram imata bron, ladijske kljune, bitko pri Akciju in cesarja Avgusta. Bronasti kljuni (= *columnae rostratae*), ki jih je Avgust vpel na tempelj Božanskega Julija l. 29 pr. Kr. (ne smemo jih pomešati z avgustejskimi *rostra vetera*), bi utegnili biti del širšega, ne samo literarnega konteksta. Vergilij že v *Georgikah* 3.29 napove, da bo pisal *Eneido* kot tempelj, v sredini katerega bo stal Avgustov kip, ob vhodu pa bodo stebri iz »uplenjenih ladijskih premcev« (*faciam ... nauali surgentis aere columnas*). Kljub temu se zdi, da je med odlomkom iz *Eneide* 8.675–9 in Filipovim epigramom neka večja sorodnost. Čeprav Vergilij čebel in njihovih darov (δῶρα μελισσῶν) na tem mestu ne omenja neposredno, se na njih spomnimo v istem spevu (*Eneida* 8.447 in nasl.) le malo pred opisom ščita, preko opisa Kiklopov-kovačev, ki so opisani zelo podobno kot čebele v *Georgikah*

(4.170 in nasl.), kjer se z njimi celo izrecno primerjajo.⁶⁰ Na ta način so tesno povezane z izdelki iz medenine, tako kot v Filipovem epigramu. Zvezo čebel in kovaštva pa je očitno poznal tudi Antipater iz Sidona, saj se v njegovem epigramu primerjava med čebelami in kovači znajde celo v istem verz: »v Kadmovi spalnici roj muz je to pesem skoval« (AG 7.34.4).⁶¹ Vergilijeve nimfe, ki tudi sicer muzam niso nesorodne⁶² in so jih tako kot muze včasih enačili s čebelami,⁶³ v *Eneidi* 10.224 opisane tudi kot ladje, predstavljajo še eno vez, ki poleg čebel v zvezi s kovaštvom pomaga okrepiti stične točke med ladijskimi kljuni iz *Eneide* 8.675–84 in čebelami iz Filipovega epigrama AG 6.236.

Čeprav so Avgust, Akcij, bronasti kljuni in čebele kljub temu še vedno lahko samo del Avgustove vladarske ikonografije, ki sta jo vključila tako Vergilij kot Filip, po drugi strani ni nemogoče, da se Filipov epigram sklicuje prav na opis iz *Eneide*. Dodaten argument je posvetitveni kontekst ladijskih kljunov (pa tudi ščitov), ki neizogibno priključuje v misli helenistični epigram.

5. *Filodem, Meleager in Propercij*

Da je »rimski Kalimah«⁶⁴ Propercij svoj navdih najbrž iskal tudi v helenističnih epigramih Kalimaha in Posejdipa, je skoraj samoumevno. Omenjena Pajtova elegija pa ne spominja samo na Posejdipa, ampak, kot dokazujejo nekateri,⁶⁵ veliko dolguje tudi Meleagru, saj so v njej »skupaj stkani mnogi epigrami in nagrobne teme iz sekvenc nagrobnih epigramov v Meleagrovem *Vencu*, kajti iz *Grške antologije* je mogoče razbrati skupine epigramov, ki jih označujemo kot 'Meleagrova zaporedja'«. ⁶⁶ (Meleagra pa je morda posnemal tudi Tibul.)

Poleg Meleagra je Propercij verjetno dobro poznal poezijo vsaj še enega izmed generacije poznejših epigramatikov, Filodema, ki je med drugim v svojih epigramih, podobno kot Propercij v svojih elegijah, obravnaval tudi prostitutke (*Elegije* 4.8 ~ AG 5.126).

V tretji elegiji prve knjige Propercij govori o tem, kako se rahlo okajen pesnik vrne z nočne gostije k svojemu dekletu in jo poskuša spečo ljubiti. Vendar ko jo luna, ki se skozi okno zliva na njene oči, zbudi, ga Kintija ošteje, ker jo je zanemaril.

60 Več o tem gl. Marinčič, »Back to Alexandria«, 8.

61 Z ozirom na povezavo kovačev in čebel je zanimivo, da so stare kulture vzhoda v bronasti dobi poznale bronaste odlitke, ki so jih naredili s pomočjo kalupov iz čebeljega voska. To tehniko so poznali tudi Grki, glej Mattusch, *Greek Bronze Statuary*, 15–17.

62 Za enačenje nimf z muzami in obratno gl. Bernal, *Black Athena*, 293. Luck, *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, 66. Larson, *Greek Nymphs*, 200, 210, 223–4.

63 Za enačenje nimf s čebelami gl. Larson, *Greek Nymphs*, 85–7, 184, za enačenje muz s čebelami (ki ga nakazuje tudi omenjena Antipatrova sintagma »roj muz«, AG 7.34.4) gl. Ransome, *The Sacred Bee*, 103–5.

64 Propercij, 4.1a.64.

65 Hatch, »Poetic Voices and Hellenistic Antecedents in the Elegies of Propertius«, 23.

66 T. i. *Meleagrian sequences*. Meleagrov *Venec* je bil najverjetneje razdeljen na sekcije, in sicer na štiri: erotične, nagrobne, posvetitvene in deklamatorne epigrame.

Propercij, 1.3.31

donec diversas praecurrens luna fenestras,
luna moraturis sedula luminibus,
compositos levibus radiis patefecit ocellos.

V tem pa skozi odprte je oknice luna razlila,
luna marljiva, ta svoj sij, ki se rad zamudi,
njej prek zaprtih oči in jih z nežnimi žarki odprla.

Povsem mogoče bi bilo, da so te vrstice nastale pod vplivom Krinagorovega starejšega sodobnika ter Vergilijevega in Horacijevega učitelja Filodema:⁶⁷

Filodem, AG 5.123

Νυκτερινή, δίκερως, φιλοπάννυχε, φαῖνε, Σελήνη,
φαῖνε δι' εὐτρήτων βαλλομένη θυρίδων·
αὔγαζε χρυσέην Καλλίστιον· ἐς τὰ φιλεύντων
ἔργα κατοπτεύειν οὐ φθόνος ἀθανάτη.
ὀλβίζεις καὶ τήνδε καὶ ἡμέας, οἶδα, Σελήνη·
καὶ γὰρ σὴν ψυχὴν ἔφλεγεν Ἐνδυμίων.

Nočna, dvoroga, prikaži se zdaj, ponočnjaška Selena,
daj, prikaži se, zlij sij preko okenskih rež:
z njim osvetli Kalistion zlato, saj ti, kot nesmrtna,
nisi zavistna, ko zreš to, kar ljubimci počno.
Vem, Selena, da njo in mene za srečneža šteješ,
saj tudi tebi je vžgal tvoj Endimíon srce.

Propercijeva Luna prihaja skozi okno (*praecurrens ... fenestras*) tako kot Filodemova Selena (βαλλομένη θυρίδων). Poleg tega podobno kot pri Filodemu ljubljeno dekle osvetljuje s svetlobo, ki ima moč tako pogleda kot razsvetljevanja (αὔγαζε ~ *luminibus*), njeni žarki pa se gibljejo lahkotno (*levibus radiis*), podobno kot žarki Filodemove Selene, ki nimajo težav pri prodiranju skozi okno z dobro narejenimi odprtinami (εὐτρήτων θυρίδων). Pri obeh avtorjih se ta nočna boginja pojavi dvakrat, pri prvem je vztrajna (*sedula*) in se name-rava s svojo svetlobo zadržati (*moraturis luminibus*) na zaprtih očeh ljubljene, podobno kot se pri drugem rada zamudi skozi vso noč (φιλοπάννυχε). V obeh primerih tudi pride njena čarobna svetloba skozi okno izključno zato, da bi s svojo svetlobo zbudila ljubljeno dekle. Morda pa je lunama obeh pesnikov skupno tudi to, da sta obe odgovorni za projekcijo iluzionistične vizi-je: Filodemova jo bo po invokaciji s svojo svetlobo ustvarila, da se bo v njej zbudila nekakšna predovidijanska Eburna, popolna in lepa, zlata kot Afro-dita (χρυσέην Καλλίστιον), Propercijeva pa jo bo spet razblinila s tem, ko bo spečo podobo, ki jo vidimo in ki zanjo vemo, da je samo utvara (*talís visa*

67 Sider, *The Epigrams of Philodemos*, 113. Booth, »Moonshine«.

mihi), naslikana kot lepe mitološke podobe Ariadne, Andromede ali bakhantk, spet rešila iz usodne zakletosti v svet umetnosti tako, da jo bo prebudila nazaj v resnično žensko, z vsemi njenimi pomanjkljivostmi, a živo.

BIBLIOGRAFIJA

- Armstrong, David. »Introduction.« V: *Vergil, Philodemus and the Augustans*, ur. David Armstrong, Jeffrey Fish, Patricia A. Johnston in Marilyn B. Skinner, 1–22. Austin: University of Texas Press, 2004.
- Battezzato, Luigi. »Song, Performance, and Text in the New Posidippus.« *ZPE* 145 (2003), 31–43.
- Bernal, Martin. *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization. The Linguistic Evidence*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- Booth, Joan. »Moonshine: Intertextual Illumination in Propertius 1.3.31–3 and Philodemus, Anth. Pal. 5.123.« *CQ* 51 (2001), 537–544.
- Breed, Brian W. »Incorporated Epigrams in Triumviral Poetry.« *Abstracts for the Annual Meeting of the American Philological Association 2001*. <http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/01mtg/abstracts/breed.html>.
- Brenk, Frederick E. »Aurum spes et purpurei flores: The Eulogy for Marcellus in Aeneid VI.« *AJPh* 107 (1986), 218–228.
- . *Clothed in Purple Light: Studies in Vergil and in Latin Literature, Including Aspects of Philosophy, Religion, Magic, Judaism, and the New Testament Background*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- . »'Purpureos spargam Flores': A Greek Motif in the Aeneid?« *CQ* 40 (1990), 218–223.
- Clack, Jerry, prev. *Dioscorides and Antipater of Sidon: The Poems*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 2001.
- Coleman, Robert. *Vergil: Eclogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Conington, John, izd. in kom. *P. Vergili Maronis Opera. The Works of Virgil with a Commentary*. London: Whittaker, 1863.
- Gutzwiller, Kathryn J. Recenzija knjige *Greek Epigram in the Roman Empire: Martial's Forgotten Rivals*, ur. Gideon Nisbet. *Bryn Mawr Classical Review* 19. 1. 2005. <http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-01-19.html>.
- Gow, Andrew Sydenham Farrar, in Sir Denys Lionel Page, izd. in kom. *The Greek Anthology: Hellenistic epigrams*. 2 knjigi. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Harrison, Stephen J. *Generic Enrichment in Vergil and Horace*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Hatch, Joel Simmons. »Poetic Voices and Hellenistic Antecedents in the Elegies of Propertius.« Doktorska disertacija, University of Cincinnati, 2007.
- Höschele, Regina. »The Traveling Reader: Journeys through Ancient Epigram Books.« *TAPhA* 137 (2007), 333–369.
- Hunter, Richard. »Callimachus and Heraclitus.« *MD* 28 (1992), 113–23.
- Jenkyns, Richard. *Virgil's Experience: Nature and History; Times, Names, and Places*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Keith, Alison. Recenzija knjige *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*, izd. in kom. Robert Maltby. *Bryn Mawr Classical Review* 2. 1. 2004. <http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-02-01.html>.

- Larson, Jennifer. *Greek Nymphs, Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Luck, Georg. *Ancient Pathways and Hidden Pursuits: Religion, Morals, and Magic in the Ancient World*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.
- Marinčič, Marko. »Back to Alexandria: The Bees of Demeter in Vergil's Georgics.« *Vergilius* 53 (2007), 19–52.
- . »Der Weltaltermythos in Catulls Peleus-Epos (c. 64), der 'Kleine Herakles' (Theokr. id. 24) und der römische 'Messianismus' Vergils.« *Hermes* 129 (2001), 484–504.
- Mattusch, Carol C. *Greek Bronze Statuary: from the Beginnings through the Fifth Century B.C.* Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- Norden, Eduard, izd. in kom. *P. Vergilius Maro. Aeneis Buch IV*, 2. Leipzig: Teubner, 1916.
- Papangelis, Theodore D. *Propertius: a Hellenistic Poet on Love and Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Ransome, Hilda M. *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*. Mineola: Dover Publications, 2004.
- Selden, Daniel L. »Alibis.« *Classical Antiquity* 17, št. 2 (1998): 289–412.
- Sider, David, izd. *The Epigrams of Philodemos. With Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Tarán, Sonya Lida. *The Art of Variation in the Hellenistic Epigram*. Leiden: Brill, 1979.
- Thomas, Richard F. »'Drowned in the Tide': The Nauagika and Some 'Problems' in Augustan Poetry.« V: *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus* (P. Mil. Vogl. VIII 309), ur. Benjamin Acosta-Hughes, Manuel Baumbach in Elizabeth Kosmetatou, 259–275. Center for Hellenic Studies: Washington D. C., 2004.
- Tsakiropoulou-Summers, Anastasia. »Horace, Philodemus and the Epicureans at Herculaneum.« *Mnemosyne* 51 (1998): 20–29.
- Tueller, Michael A., ur. »Vergil's Aeneid and Epigram.« *Annual Meeting of the American Philological Association: Abstracts for the 2007 Annual Meeting in San Diego*. http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/07mtg/abstracts/2007_apa_abstract_index.html (dostop 15.4.2010).
- Wiseman, Timothy Peter. *Catullan Questions*. Leicester: University Press, 1969.

THE HELLENISTIC EPIGRAM AND THE ROMAN POETS OF THE AUGUSTAN PERIOD

Summary

The paper surveys "Greece through Roman eyes" by searching individual Hellenistic literary epigrams for traces of their impact on the Augustan poets, especially on Vergil, but also on Horace, Propertius, Tibullus, and Ovid. The first section focuses on those passages which echo the poetry of the older generation of epigrammatists (4th—3rd century B.C.), particularly Callimachus, Posidippus, and Asclepiades, and the second on those which allude to epigrams composed by the younger generation of Greek authors from the archaic and classical periods of Latin literature, such as Damagetus, Dioscorides, Philodemus, and Crinagoras. Besides the echoes of Greek poetry in the

Roman poets' passages, the paper examines in what ways and to what degree Roman history and Roman authors marked such Greek epigrammatists as Antipater of Sidon or Philip of Thessalonica. A key observation seems to be that Roman authors, albeit they may have written epigrams themselves, nevertheless preferred to embed fragments of epigrammatic poetry (or allusions to it) in their longer works, as Vergil did in his *Eclogues* or the *Aeneid*. One way in which Vergil played on epigrammatic discourse was to include in the *Aeneid* recognisable motifs from the Hellenistic literary epigram (e.g. by Anyte and Damagetus), and to treat implicitly through these motifs, embedded in a new context, the same thematic problems as the model epigrams did. Another interesting observation is that the (supposed) allusions do not refer exclusively to Greek epigrams but sometimes even to epigrammatic discourse within other poetry genres. An example is Vergil's passage on Daphnis' death in the *Eclogues*, which continues, and alludes to, Theocritus' episode in the *Idylls*. While Theocritus' passage on Daphnis' death imitates the discourse of funerary epigrams in the voice of Thyrsis or Daphnis himself, Vergil's passage actually contains a kind of rounded-off, spoken mythological epitaph. Later, in the *Aeneid*, predicting the sad fate of Marcellus the Younger, Vergil uses the voice of Anchises to imitate funerary epigrammatic discourse through a twofold allusion: Anchises' words call to mind both Dioscorides' epigram on the death of Aleximeneus and Vergil's own passage on the death of Daphnis in the *Eclogues*. The Marcellus passage thus evokes the atmosphere of ritually resuscitating the dead Aleximeneus by his own music, as well as displays the *adynaton* from Thyrsis' song, which is ingeniously embedded by Vergil in the lament for the deceased Daphnis, together with his final apotheosis.

Kristina Tomc

Phoebus volentem proelia me loqui: Kalimahov Apolon pri Horaciju

1. UVOD: OD KALIMAHA DO AVGUSTEJSKIH PESNIKOV

Kalimah v svojem *Prologu* k pesnitvi *Ajtia* pripoveduje, kako ga je v rosnih letih, ko se je prvič lotil pisanja, nagovoril bog pesništva:

καὶ γὰρ ὅτε πρῶτιστον ἐμοῖς ἐπὶ δέλτον ἔθηκα
γούνασιν, Ἄ[πό]λλων εἶπεν ὁ μοι Λύκιος
‘.....]...ἀοιδέ, τὸ μὲν θύος ὅττι πάχιστον
θρέψαι, τῇ]ν Μοῦσαν δ’ ὠγαθὲ λεπταλέην.¹ (Fr. 1.21–24 Pf.)

Že ko sem prvič deščico voščeno položil h kolenom,
rekel je lidijski bog Fojbos Apolon tako:
»Kadar daruješ mi, dobri in dragi prijatelj, kadila
mera naj težka ti bo, Muza pa lahka, poet!«²

Ti verzi so naleteli na številne odmeve pri pesnikih avgustejske dobe, saj najdemo paralelna mesta pri Vergiliju, Horaciju, Properciju in Ovidiju.³ Zasluge za to je treba v veliki meri pripisati Vergilijevi šesti eklogi, ki postane zgled za pesnikovo ‘opravičevanje’, za t. i. *recusatio*.⁴ Verzi 3–5 se glasijo takole:

cum canerem reges et proelia, Cynthus aurem

1 Prim. Call. *Fr. inc. sed.* 494 Pf.: ἄκαπνα γὰρ αἰὲν ἀοιδοί / θύομεν.

2 Prev. Kajetan Gantar.

3 Verg. *Ecl.* 6.3–5; Prop. 2.13.3; 3.3.13; 3.3.39; 4.1.73; 4.1.133; Ov. *Am.* 1.1.1; 2.18.13; *Ars am.* 2.493–508. Prim. Wimmel, *Kallimachos in Rom*, 135–41.

4 Več o *recusatio* v: White, *Promised Verse*, 64–91, in Lyne, *Horace*, 31–39.

uellit et admonuit: »pastorem, Tityre, pinguis
pascere oportet ouis, deductum dicere carmen.«

Pel sem o kraljih in bojih, a glej, za uho me povleče
Kintijec ter mi zabiča: »Pastirju je, Titir, to vedi,
vzrejati tolste ovčé, a peti pretanjeno pesem.«⁵

Poudarek se prenese s stila na razmerje med zvrstmi, med 'veliko' epiko in 'manjšo' bukolično poezijo. Verzi tako dobijo tudi politično ostrino, ki je pri Kalimahu ni bilo.⁶

Pri Horaciju vlogo Apolona, ki pesnika opozarja, kako naj piše, štirikrat prevzame nekdo drug: v *Epod.* 14.6–8 *deus* (verjetno gre za Kupida),⁷ v *C.* 1.6.10–12 Muza, v *C.* 1.19.9–12 Venera in v *S.* 1.10.31–35 Kvirin.⁸ V *Satiri* 2.6.14–15 lahko navodilo Kalimahovega Apolona razberemo iz Horacijeve prošnje Merkurju, enkrat samkrat, v zadnji odi (*C.* 4.15.1–4), pa svarilo pride iz Apolonovih ust.

2. ODA 1.6, ODA 1.19 IN EPODA 14: MUZA, VENERA IN DEUS V VLOGI KALIMAHOVEGA APOLONA

V treh izmed navedenih primerov gre le za podobno situacijo kot pri Kalimahu, za prikaz božanstva, ki naj bi pesniku preprečilo, da bi napisal, kar si je zamislil oziroma kar od njega pričakujejo drugi. Horacij ne navaja besed 'višje sile', ki naj bi posegla v njegov ustvarjalni proces, ampak le na kratko poroča o njih, da bi bilo njegovo 'opravičilo' bolj učinkovito.

V šesti odi prve knjige gre za tako rekoč tipično *recusatio*: Horacij zavrne pisanje epa z mitološko oziroma zgodovinsko vsebino, saj *pudor* (9) in mogočna Muza *imbellis lyrae* (10) prepovedujeta »laudes egregii Caesaris et tuas (sc. Agrippae) / culpa deterere ingeni« (11–12), zato raje opeva gostije in ljubezenske boje. Tudi Venera, ki v devetnajsti pesmi plane (»in me tota ruens«, 9) na zaljubljenega Horacija, ne dovoli pisanja o resni tematiki (»Scythas / et uersis animosum equis / Parthum«, 10–12).⁹

V štirinajsti epodi Horacij Mecenatu pojasni, da mu bog prepoveduje dokončati obljubljen in že začete jambe.¹⁰ Tudi tokrat naj bi prevladala lahkotnejša ljubezenska poezija v anakreontski maniri, zato so se mnogi spraševa-

5 Prim. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, 141; Lyne, *Horace*, 32–33; Brink, *Horace on Poetry*, 532, op. 5.

6 Prim. Watson, *Commentary on Horace's Epodes*, ad loc.

7 Do podobnega premika pride tudi pri Proporciju (2.13.3: Amor; 3.3.39: Kaliopa; 4.1: Horus) in pri Ovidiju (*Am.* 1.1.1 in 2.18.13: Amor).

8 Prim. Lefèvre, *Horaz*, 196–97.

9 Watson, »*Epode* 14«, 188–89, navaja primere podobnih 'prelomljenih obljub'.

10 Kiessling, Heinze, *Quintus Horatius Flaccus*, ad loc.; Wili, *Horaz und die augusteische Kultur*, 61–62; Ingallina, »*Non elaboratum ad pedem*«, 202.

li, ali gre v tej epodi sploh še za jambe ali že za liriko, številni pa so v Horacijevih verzih prepoznali napoved spremembe in obrat k ljubezenskim *Odami*.¹¹ Kot v C. 1.6 *recusatio* omogoči, da v liriko vstopi druga zvrst, epika, tako se zdaj prepleteta jambaska in lirska poezija.¹² Vendar je situacija v štirinajsti epodi bolj zagonetna, saj Horacij epa vendarle ne napiše, čeprav iz C. 1.6 lahko sklepamo, da bi to zmoget. V obravnavani epodi gre za tehnično izpiljeno jambsko poezijo, ki govori o Horacijevi nezmožnosti, da bi pisal jambe.¹³ Verzi nosijo močan pečat kalimahejske in neoterične poetike, poiščemo pa lahko tudi vzporednice k Lukreciju, Vergiliju in Anakreontu oziroma anakreontiki. S tega vidika so zelo zanimivi ravno verzi o bogu, ki Horaciju veleva, naj ne zaključi svojih jambov:

deus, deus nam me vetat
inceptos olim, promissum carmen, iambos
ad umbilicum adducere. (6–8)

bog, bog mi namreč prepoveduje, da bi jambe, ki sem jih že davno začel,
obljubljeno pesem, pripeljal do konca.

Podvojeni *deus*, ki ustvarja lažno občutje privzdignjenega sloga, spominja na Vergilijevo peto eklogo (64), na Lukrecijevo pesnitev (5.8) in na številna mesta v zbirki *Anacreontea*.¹⁴ Vrstni red v drugem verzu po Watsonovem mnenju nedvomno sodi v neoterično tradicijo.¹⁵ Nenavadno je, da Horacij ne razkrije imena boga, ki igra tako pomembno vlogo. Šele iz nadaljevanja lahko sklepamo, da gre za Kupida, a povezava tudi zdaj ni eksplicitna. Horacij svoje stanje primerja z Anakreontovo zaljubljenostjo v Batila, ki je povzročila, da je pesnik »persaepe caua testudine fleuit amore / non elaboratum ad pedem« (11–12). Če je torej grškemu poetu vladal Amor, mora biti prav Amor *deus* iz šestega verza. Watson opozarja, da tako posredno izvemo tudi za zvrst, ki jo bog odobrava.¹⁶ Horacij torej v kalimahejski maniri zavrne tipično kalimahejsko zvrst¹⁷ in dá prednost drugi, ljubezenski liriki.¹⁸

11 Harrison, »Some Generic Problems in Horace's *Epodes*«, 182–83; isti, »Literary Form of Horace's Odes«, 137–41; Davis, *Polyhymnia*, 33–39; Nisbet, Hubbard, *Commentary on Horace*, ad C. 1.6.

12 Watson, »*Epode* 14«, 189. Prav tam, 190, Watson poudarja, da v štirinajsti epodi ne gre za *recusatio*, ampak le za humorno izposajo nekaterih njenih značilnosti. Prim. C. 4.2, ki obravnava neposrednejšega Pindarja, obenem pa tako slogovno kot vsebinsko aludira na njegovo poezijo.

13 1.6–7; 9.2–3, 9, 19; 12.12; 13.1; 15.2; 53.3 West. Watson, *Commentary on Horace*, 440–41, predvideva, da je na Horacija vplival tudi Anakreon sam.

14 Watson, »*Epode* 14«, 191; morda je paralelno mesto tudi pri Arhilohu, fr. 196a 49–50 W.

15 Watson, »*Epode* 14«, 196.

16 O Kalimahovem vplivu na Horacijeve *Epode* prim. Cavarzere, *Orazio*, 21–26, in Watson, *Commentary on Horace*, pass.

17 Do podobnega zaključka pride tudi Watson, »*Epode* 14«, 200–3, vendar se paradoksu poskuša izogniti s tem, da zavrnjeno jambsko poezijo omeji na »ambiciozne politične *Epode*«, kot sta prva in deveta, pod preferirano liriko pa razume »extemporised symptica« v Anakreontovem duhu.

18 Prev. Kajetan Gantar.

3. SATIRA 1.10: KVIRIN MI TO JE ZABRANIL

Podobno paradoksalna kot v štirinajsti epodi je relacija do Kalimaha v programski *Satiri* 1.10. Navezava na Apolona iz *Prologa* k pesnitvi *Ajtia* je tu še dosti očitnejša:

atque ego cum Graecos facerem, natus mare citra,
versiculos, vetuit me tali voce Quirinus
post mediam noctem visus, cum somnia vera:
»in silvam non ligna feras insanius ac si
magnas Graecorum malis implere catervas.« (31–35)

Toda tedaj, ko jaz, ki tostran morja sem rojen,
grške sem verze koval, Kvirin mi to je zabranil,
že po polnóči se sam je prikazal, ko sen je resničen:
»Kaj to neumnost počneš? Rajši v hosto prenašaj polena,
kot da poskušaš povečati grških poetov krdela!«¹⁹

Kvirin, izrazito rimski bog, deificirani Romul, v sanjah²⁰ opozori mladega pesnika, da je pisanje grških verzov popolnoma nesmiselno. Rimskost je poudarjena tudi kasneje, ko namesto Muz srečamo Kamene (45).²¹ Kalimahova téma tokrat znova zaživi v povsem novi različici. Ne gre za poročilo o dejanskem srečanju z bogom, ampak za sanje. Pri Kalimahu v spanju poteka le pogovor z Muzami, Apolonovo opominjanje pa naj bi bilo realno doživetje budnega mladeniča. Tudi pri Vergiliju sanje niso povod za Apolonov nastop. Na Horacijeve verze je verjetno vplival opis Enijevih sanj, v katerih Enij sam nastopi kot reinkarnacija Homerja. Kvirin in njegove besede niso pomembni le zaradi domovinske note, ki jo vnašajo v satiro, ampak so tesno vgrajeni v vsebino te zapletene pesmi.

Satira 1.10 je tematsko nadaljevanje četrte satire, v kateri Horacij ostro kritizira svojega predhodnika, pesnika Lucilija. Pri tem se sklicuje na značilne ideale kalimahejske poetike in uporabi podobo (*cum flueret lutulentus*, 1.4.11), ki spominja na Kalimahovo blatno reko iz *Himne Apolonu* (108–9). Motiv reke, znan tudi iz retorične tradicije,²² ponovno srečamo v deseti satiri (37; 50–51; 62), ki prav tako obravnava Lucilijevo poezijo, obenem pa je v neprestanem dialogu s Kalimahovimi verzi. Zgodba o Kvirinu je odgovor na besede namišljenega sogovornika, ki hvali Lucilijevo prepletanje grških in latinskih besed (20–21) in v podkrepitev svoje trditve navede primerjavo z mešanjem različnih vrst vina (24). Ruth Scodel je opozorila na paralele s tri-

¹⁹ Prim. Prop. 3.3.1.

²⁰ Prim. Freudenburg, *Walking Muse*, 107.

²¹ Prim. prav tam, 158–62.

²² Scodel, »Horace, Lucilius, and Callimachean Polemic«, 206 ss. Prim. Freudenburg, *Walking Muse*, 106.

najstim jambom, v katerem se Kalimah zagovarja pred kritiki, ki mu očitajo mešanje dialektov (11–21), in utemeljuje pisanje v različnih zvrsteh (*polyeideia*) (30–34). Tudi tu se pojavi prisposoda z mešanjem vina (19–21).²³ Lucilijev občudovalec resda govori o dveh jezikih, Kalimah pa o različnih narečjih, a podobnosti so očitne. In medtem ko Kalimah zagovarja mešanje zvrsti, Horacij temu nasprotuje, saj lahko v določeni zvrsti le en pesnik doseže pravo kvaliteto (40–49).

Že Fraenkel je opazil, da Kvirinova izjava pravzaprav ni ustrezen odziv na pohvalo Lucilija, saj pri Luciliju sploh ne gre za pisanje grških verzov. Tema satire je v prav tolikšni meri Horacijeva lastna poezija.²⁴ Ta v marsičem ustreza kalimahejskim idealom. *Versiculi*,²⁵ o katerih govori Kvirin, se skladajo z vsebino naslednjih dveh verzov:

turgidus Alpinus²⁶ iugulat dum Memnona dumque
diffingit Rheni luteum caput, haec ego ludo, (36–37)

medtem ko nabuhli Alpin kolje Memnona in preoblikuje rumenkasti izvir
Rena, se jaz igram s temle (sc. s to poezijo),

Čeprav je Horacij nasprotoval 'opičjim' posnemovalcem Kalva in Katula (18–19), ki neutemeljeno in brez prave mere občudujejo Lucilija, zdaj samega sebe predstavi z oznakami, značilnimi za neoterike (*uersiculos, ludo*). In če lahko v Kvirinovem svarilu prepoznamo odmev Kalimahovega jamba, sta navedena verza morda odgovor na Apolonovo zapoved. Pričakovali bi, da bo Kvirin podpiral vélike, epske teme,²⁷ a se zgodi nasprotno: epika je zarisana v popolnoma kalimahejskem duhu (*turgidus* – παχύς;²⁸ *luteum* – lutulentus (1.4.11; 1.10.50) – τὰ λύματα γῆς καὶ πολλὸν συρφετὸν (*Hymn.* 2.108–9)). Tudi izogibanje veliki publiki (38–39) je značilno za kalimahejsko poetiko. A le par verzov zatem Horacij pohvali epskega in tragiškega pisca Varija Rufa (43–44). Podobna približevanja kalimahejstvu in odmiki od njega zaznamujejo vso satiro; omenimo le poudarjanje odlik, ki naj bi jih imeli pisci stare komedije, in zavzemanje za izpiljeno, z velikim trudom napisano poezijo v prvem delu pesmi.

Kalimahov Apolon v Horacijevem Kvirinu zaživi na novo; ne gre le za shematično prestavitev v nov, rimski ambient, temveč za preplet številnih raznolikih tradicij, ki si včasih med seboj izrazito nasprotujejo. Še več, satira osvetli napetosti znotraj ene same, na videz monolitne smeri.

23 Fraenkel, *Horace*, 130.

24 Zetzel, »Dreaming about Quirinus«, 44–45, opozarja, da Horacij z istim izrazom označi svoj 'prevod' Kalimahovega *Epigrama* 31 Pf. v *Sat.* 1.2.109.

25 Identifikacijo Alpina, ki naj bi bil po mnenju sholiastov neoterik Furij Bibakul, tu puščamo ob strani.

26 Scodel, »Horace, Lucilius, and Callimachean Polemic«, 202.

27 Prim. Call. *Fr.* 398 Pf.: Λύδη καὶ παχὺ γράμμα καὶ οὐ τορόν.

28 Prim. Doblhofer, »Horaz und Augustus«, 1937; Harrison, »Town and Country«, pass.

4. SATIRA 2.6: PROŠNJA MERKURJU

Satira 2.6 sodi med tista Horacijeva dela, ki so jim interpreti njegove poezije posvečali največ pozornosti. V pesmi, ki se konča z znamenito adaptacijo ezopske zgodbe o mestni in podeželski miši, se namreč prvič pojavijo nasprotja, značilna za Horacijevo poznejšo poezijo: mesto in podeželje, javno in zasebno, stoiška in epikurejska drža, spokojno življenje na sabinskem posestvu in velemestni utrip Rima, kontemplacija in aktivno udejstvovanje, individuum in svet ...²⁹ Verzi naj bi poleg Horacijeve življenjske filozofije razkrivali tudi odnos do Mecenata, ki je pesnika nedolgo pred nastankom satire obdaril s posestvom na Sabinskem.³⁰

Prvi stihi prinašajo molitev k bogu Merkurju (*Maia nate*; 5). Horacijevo navdušenje nad prejetim podeželskim bivališčem se prelije v prošnjo:

hac prece te oro:
pingue pecus domino facias et cetera praeter
ingenium, utque soles, custos mihi maximus adsis. (13–15)

tako te prosim: nakloni gospodarju tolsto drobnico in vse ostalo, le zamaščenega duha ne; in – kakor vselej – bdi nad menoj kot najboljši varuh.

Nekoliko presenetljivo je, da je bog, ki naj bi Horaciju pripomogel k skromnosti in zadovoljstvu s tem, kar ima, ravno Merkur,³¹ toda ta je kot iznajditelj lire tudi zaščitnik pesnikov in ima za Horacija poseben pomen.³² Morda je izbira boga tudi odraz Horacijeve samoironije. Namesto Kalimahove 'Muze' in Vergilijeve 'pesmi' stoji *ingenium*, ki ne sme biti *pingue*.³³ Že Rudd je poudaril, da se prehrana podeželske miši ne razlikuje veliko od tega, kar je Horacij,³⁴ očitna in pogosto opažena pa je tudi zveza med navedeno prošnjo in zaključkom:

» ... 'me silva cavosque
tutus ab insidiis tenui solabitur ervo.'« (116–17)

»'mene bosta gozd in luknja, varna pred pastmi, potešila z drobnim graham.'«

Tenue eruum spada tako k idealiziranemu preprostemu življenjskemu slogu kot v repertoar kalimahejske poetike. Opisi vsakdanjih dogodkov, opravičil in

²⁹ Prim. Muecke, *Horace*, 193–95.

³⁰ Prim. Knorr, *Verborgene Kunst*, 209, op. 212.

³¹ Prim. Muecke, *Horace*, ad loc.

³² Prim. Horacijeva opredelitev satir v nadaljevanju (17): *saturis musaque pedestri*, in Kalimahovo napoved *Jambo* v pesnitvi *Ajtia* (112.9 Pf.): αὐτὰρ ἐγὼ Μουσέων πεζὸν [ἐ]πειμὶ νομόν.

³³ Rudd, *Satires of Horace*, 246.

³⁴ Prim. Cody, *Horace and Callimachean Aesthetics*, 103–8 (o *Sat.* 2.6) in pass.; Mette, »*Genus tenue und mensa tenuis*«, pass.

reči so hkrati metafore za pesniški stil.³⁵ Etika in estetika se v satirah nenehno prepletata; tudi v pesmih, ki na prvi pogled ne delujejo kot 'programske', najdemo številne aluzije na Kalimaha. Moralno sporočilo se ob tem ne izgubi, saj podobe istočasno učinkujejo na več nivojih. Horacijeve satire niso nič manj sofisticirane od njegovih od.³⁶

5. ODA 4.15: NAPOSLED HORACIJEV APOLON

V zadnji odi se slednjič v vlogi svarilca pojavi Apolon:

Phoebus volentem proelia me loqui
victas et urbis increpuit lyra,
ne parva Tyrrhenum per aequor
vela darem. (1–4)

Ko sem hotel peti o bitkah in premaganih mestih, je Fojb udaril po liri, naj se ne podajam na Tirensko morje z majhnimi jadri.

Izmed vseh obravnavanih odlomkov so ti verzi najbliže Kalimahovemu opisu srečanja z Apolonom, nespregledljive pa so tudi paralele z Vergilijevo šesto eklogo in aluzije na Propercija.

Kalimahovega mladeniča Apolon ne zaustavi, potem ko je ta že začel pisati neustrezne verze, zato ni potrebe, da bi bilo božje posredovanje agresivne narave; dovolj je, da bog mladega pesnika s pisalno deščico na kolenih le nagovori (εἶπεν). Vergilijev Titir pa je že zašel v zablodo, saj ga Apolon zaloti sredi dela (*canerem*), med petjem o kraljih in bitkah. Opredelitev zvrsti, ki je pustila pečat na številnih poznejših *recusationes*, je Vergilijeva iznajdba: *reges et proelia*, kralje in bitke, Vergilij najbrž vpelje pod vplivom kraljev in herojev, o katerih je na začetku *Prologa* govoril Kalimah.³⁷

Apolonov pristop je tako upravičeno bolj ognjevit: *aurem uellit et admonuit*. Bržkone je na ta opis vplival Apolonov odnos do Ftonosa, poosebljene zavisti, iz zaključka Kalimahove druge himne (107), ki je poleg *Prologa* k pesnitvi *Ajtia* najpomembnejša podlaga za kalimahejsko poetiko: τὸν Φθόνον ὠπόλλων ποδὶ τ' ἤλασεν. Namesto brce Vergilija doleti zaušnica.³⁸

35 Freudenburg, *Walking Muse*, 185 ss. in pass.

36 V tretjem verzu stoji beseda βασιλῆη, v petem pa ἥρωας. Prim. Cameron, *Callimachus and His Critics*, 457 ss.

37 Če je bil zgled za Apolonovo ravnanje v šesti eklogi res verz iz *Himne Apolonu*, ki prinaša odziv na Ftonosovo izjavo o morju (οὐκ ἄγαμαι τὸν αἰοδὸν ὃς οὐδ' ὅσα πόντος ἀείδει; 106), je Vergilij besede »Zavisti« razumel kot izraz poetike, ki je Kalimah ne odobrava. ὅσα πόντος dobi paralelo v *reges et proelia*, v epiki, ki jo Vergilijev Apolon zavrača. To govori proti Williamsovi priljubljeni hipotezi, da je morje za Kalimaha pozitivna podoba, saj simbolizira Homerja (Williams, *Callimachus*, 87 ss.).

38 Prim. Hor. *Sat.* 2.6.5: *pingue pecus*. Na paralelo opozarja Helena Dettmer, *Horace*, 284.

Apolonovo navodilo je v eklogi preoblikovano tako, da ustreza bukolčni zvrsti: namesto $\theta\upsilon\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\chi\iota\sigma\tau\omicron\nu$ stojijo *pinguis ouis*,³⁹ kjer je bil prej le pesnik ($\alpha\omicron\iota\delta\acute{\epsilon}$), imamo zdaj pastirja (*pastorem, Tityre*).⁴⁰ Kalimahova Muza (Μοῦσαν λεπταλέην) postane *deductum carmen* in najde odmev v osmem verzu, kjer Vergilij omenja kmečko Muzo, *agrestem Musam*:

agrestem tenui meditabor harundine Musam

jaz pa na tanko trstiko ubiral bom kmečke napeve⁴¹

Horacijev pesnik v C. 4.15 še ne 'poje', a si tega želi (*uolentem*). V tem bolj spominja na Kalimahovega mladeniča, vendar opredelitev vsebine zaželenih verzov kaže na očiten Vergilijev vpliv: *proelia* verjetno izhajajo iz *Ecl.* 6, namesto *reges* pa pri Horaciju stojijo *uictas urbes*,⁴² posledice vojn,⁴³ ki jih povzročajo kralji in tudi njihov naslednik, 'novi Romul'.⁴⁴ Apolon bojevito udari po liri (*increpuit lyra*)⁴⁵ in tako Horacija hkrati zaustavi in inspirira za drugačno pesnjenje.⁴⁶ *Tyrrhenum aequor*, na katero se Horacij s svojimi premajhnimi jadri ne sme podati, je prav tisto morje, po katerem po pričevanju Junone na začetku *Eneide* plujejo Trojanci:⁴⁷

gens inimica mihi Tyrrhenum nauigat aequor
Ilium in Italiam portans uictosque penatis: (1.67–68)

glej, sovražen mi rod zdaj jadra po morju Tirenskem
Ilij noseč in pobite penate v deželo Italsko.⁴⁸

Plovbo v prenesenem pomenu, ki spominja na Horacijev zaključek prve strofe, srečamo v pesnitvi *Georgika*:

Maecenas, pelagoque uolans da uela patent. (2.41)

jadra široko razpni in poléti z menoj na odprto.⁴⁹

39 Prim. Lyne, *Horace*, 32–33.

40 Prev. Marko Marinčič.

41 Prim. 4.15: *miseras ... urbis* (20) in *Troiam* (31) kot simbol 'nesrečnih' in 'premaganih' mest.

42 Prim. Hor. *AP* 73: *res gestae regumque ducumque et tristia bella*. Zadnja sintagma (*tristia bella*) se pojavi tudi v sedmem verzu šeste ekloge.

43 Prim. Putnam, *Artifices of Eternity*, 269.

44 Morda gre tudi tu poleg Vergilijevega vpliva za aluzijo na Kalimahovo *Himno Apolonu*. Podobno vprašanje si zastavi Syndikus, *Die Lyrik des Horaz*, 422, op. 12. O liri govorita tudi Propercij (3.3.14): *sic ait aurata nixus ad antra lyra*, in Ovidij (*Ars am.* 494): *mouit inauratae pollice fila lyrae*.

45 Johnson, *Symposion of Praise*, 209–10 in 276, op. 60.

46 Putnam, *Artifices of Eternity*, 269.

47 Prev. Fran Bradač.

48 Prev. Marko Marinčič.

49 Prim. Steiner, *Crown of Song*, 73–75; Nünlist, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, 265–76.

Horacij se s prispodobno morja in plovbe nasloni na dolgo tradicijo, saj že pri Pindarju pot po morju simbolizira pesnjenje.⁵⁰ Homerja zelo pogosto primerjajo z oceanom.⁵¹ Horacij v prvi kitici preplete aluzije na Kalimahov *Prolog* in na zaključek *Himne Apolonu*, kjer srečamo morje, ki morda predstavlja Homerja. Da gre pri Horaciju za namig na *Eneido*, je še bolj jasno iz nadaljevanja pesmi, kjer je paralel k Vergiliju zelo veliko: trofeje na vratih svetišča (6–8; prim. *Aen.* 8.721–22), zaprtje Janovega templja (8–9; prim. *Aen.* 1.293–94), seznam podjarmljenih ljudstev (21–24; prim. *Aen.* 8.722–28). Zadnja dva verza ode, ki napovedujeta petje o Troji, Anhizu in Venerinem rodu, obljubljata pesem, enakovredno *Eneidi*.

Obilju aluzij na Vergilija se pridružuje tudi nedvomen pečat Propercijeve tretje knjige. Tretja elegija prinaša pesniško iniciacijo: govorec pripoveduje, kako je v sanjah (!) s svojimi majhnimi usti zajel navdih iz velikega izvira, iz katerega je nekoč pil Enij, in pel o slavni rimski preteklosti:

cum me Castalia specularans ex arbore Phoebus
 sic ait aurata nixus ad antra lyra:
 »quid tibi cum tali, demens,⁵² est flumine? quis te
 carminis heroi tangere iussit opus?« (13–16)

Febus tedaj me uzre iz gaja ob kastalijskem viru,
 tam ob votlini stoječ z zlato mi liro v rokah,
 pravi tako mi: »Bedak, kaj iščeš v mogočni tej reki?
 Kdo velél je, povej, peti junaški ti ep?«⁵³

Pozicija poudarjenih besed *Phoebus* in *lyra* na koncu zaporednih verzov odmeva v postavitvi istih dveh izrazov na začetku prvega in na koncu drugega verza v Horacijevi pesmi.⁵⁴ Rečna metaforika spominja na Kalimahovo *Himno Apolonu*,⁵⁵ v glagolu *iussit* pa prepoznamo Vergilijeve besede iz šeste ekloge (9): *non iniussa cano*, v katerih seveda odmeva Kalimah: ἀμάρτυρον οὐδὲν αἰείδω (*Fr.* 612 Pf.).

Metaforo plovbe prinašajo verzi v nadaljevanju:

non est ingenii cumba gravanda tui.
 alter remus aquas alter tibi radat harenas,
 tutus eris: medio maxima turba marist. (22–24)

50 Prim. Quint. *Inst. Orat.* 10.1.46.

51 V besedi *demens* se najbrž skriva tudi namig na pesniško norost, prim. Prop. 4.1.71 (Horus): *Quo ruis imprudens, uage, dicere fata, Properti?*; 4.1.133–34: *tum tibi pauca suo de carmine dictat Apollo / et uetat insano uerba tonare foro*; Hor. *Sat.* 1.10.34: *in siluam non ligna feras insanius ac si*; Ovid. *Ars am.* 508: *non sanus poeta*.

52 Putnam, *Artifices of Eternity*, 267.

53 Prim. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik*, 147; Harrison, »Primal Voyage and Ocean of Epos«, 11.

54 Prev. Jože Mlinarič.

55 Prev. Jože Mlinarič.

Pesniški ladji ne smeš dati pretežkih bremen!
 Z enim mi veslom vodó, a z drugim pa pesek mi gladi.
 Varno plul boš tedaj! Sredi morja je vihar!⁵⁶

Še tesnejša povezava s C. 4.15 je v deveti elegiji, naslovljeni na Mecenata:

quid me scribendi tam vastum mittis in aequor?
 non sunt apta meae grandia vela rati. (3-4)

kaj me s pesmijo, čuj, pošiljaš na morje visoko?
 Ladjica moja lahko majhna le jadra ima!⁵⁷
 (Dobesedno: Velika jadra niso primerna za mojo ladjo.)⁵⁸

Besednih paralel zopet ni mogoče spregledati: *aequor* tako pri Horaciju kot pri Properciju stoji na koncu tretjega verza, v naslednjem verzu pa imamo pri obeh pesnikih izraz *uela*. Tudi nasprotje med velikim in majhnim je podobno, le v drobnih razlikah razberemo Horacijevo izvirnost: morje, pri katerem Propercij poudari obsežnost (*uastum aequor*), pri Horaciju ne dobi posebne količinske oznake, ampak je njegova 'epskost' nakazana z namigom na Vergilija (*Tyrrhenum per aequor*); Horacijeva jadra so majhna (*parua uela*), pri Properciju pa so – nasprotno – velika jadra (*grandia uela*) neprimerna za njegov čoln.⁵⁹

Po Horacijevem tako rekoč tradicionalnem uvodu bralec, vaje podobnih *recusationes*, ki v verzih razbere tako sledi Vergilijeve šeste ekloge kot Propercijeve tretje in devete elegije, pričakuje nadaljevanje v predvidljivi maniri: umik v bukolčno ali ljubezensko poezijo in le indirekten enkomij vladarju. A Horacij še v isti kitici napove veliko presenečenje (4): *tua, Caesar, aetas*.⁶⁰ Apolonove besede se nadaljujejo z očitnim panegirikom, Avgust in njegova doba sta v središču do zadnjega verza. Brez kakršnega koli izmikanja in lažne skromnosti, brez vseh opravičil zapoje Horacij odo, ki se v zadnjih dveh strofah prelije v obet nove *Eneide*.⁶¹ Ne gre le za novo napetost med vojno in mirom,⁶² na katero se Horacij iz povsem političnih razlogov odzove s hvalnico slednjemu,⁶³ in tudi ne za običajno vključevanje epskih značilnosti v lirsko zvrst, ampak za transformacijo brezosebne epike in intimne elegije v novo, javno liriko, ki spominja na starodavno himniko.⁶⁴

56 Prim. Prop. 3.9.35–36: *non ego uelifera tumidum mare findo carina: / tota sub exiguo flumine nostra morast.*

57 Prim. Ov. *Ars am.* 3.26 o ljubezenski veščini: *Conueniunt cumbae vela minora meae; Ov. Trist.* 2.1.547–48: *ne tamen omne meum credas opus esse remissum, / saepe dedi nostrae grandia vela rati.*

58 Prim. Syndikus, *Die Lyrik des Horaz*, 423.

59 Predzadnja kitica se začne s poudarjenim zaimkom *nos(que)*, stavek pa se konča z zadnjim verzom pesmi, s prav tako poudarjenim glagolom *canemus*. Prim. Harrison, »Primal Voyage and Ocean of Epos«, 11–12.

60 Prim. Wimmel, *Kallimachus in Rom*, 136.

61 Prim. npr. Fraenkel, *Horace*, 449–53; Lowrie, *Horace's Narrative Odes*, 345.

62 Putnam, *Artifices of Eternity*, 306 in pass.

63 Prim. npr. Fraenkel, *Horace*, 449–53; Lowrie, *Horace's Narrative Odes*, 345.

64 Putnam, *Artifices of Eternity*, 306 in pass.

Horacijev Apolon je torej tudi v zadnji pesmi, ko na svoj zgled, podobo Apolona pri Kalimahu, spominja bolj kot kadar koli doslej, predvsem dokaz Horacijeve velike izvirnosti.

BIBLIOGRAFIJA

- Brink, Charles O. *Horace on Poetry. Epistles Book II. The Letters to Augustus and Florus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Cameron, Alan. *Callimachus and His Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Cavarzere, Alberto. *Orazio. Il Libro degli Epodi*. Venice: Marsilio, 1992.
- Cody, John V. *Horace and Callimachean Aesthetics*. Collection Latomus 147. Brussels: Latomus, 1976.
- Davis, Gregson. *Polyhymnia. The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1991.
- Dettmer, Helena. *Horace. A Study in Structure*. Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 12. New York: Olms-Weidman, 1983.
- Doblhofer, Ernst. »Horaz und Augustus.« ANRW II 31.3 (1981): 1922–86.
- Fraenkel, Eduard. *Horace*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Harrison, Stephen J. »The Literary Form of Horace's Odes.« V: *Horace. L'oeuvre et les imitations. Un siècle d'interprétation*, ur. W. Ludwig, 131–62. Entretiens sur l'antiquité classique 39. Genève: Fondation Hardt, 1993.
- . »Some Generic Problems in Horace's *Epodes*. Or, On (Not) Being Archilochus.« V: *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, ur. A. Cavarzere, A. Aloni in A. Barchiesi, 165–86. Greek Studies: Interdisciplinary Approaches. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.
- . »Town and Country.« V: *The Cambridge Companion to Horace*, ur. S. Harrison, 235–47. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . »The Primal Voyage and the Ocean of Epos. Two Aspects of Metapoetic Imagery in Catullus, Virgil and Horace.« *Dictynna* 4 (2007). <http://dictynna.revues.univ-lille3.fr/DictynnaNumero4.html>.
- Ingallina, Salvatore. »Non elaboratum ad pedem (Hor. epod. 14, 12).« GIF 27 (1975): 201–9.
- Johnson, Timothy. *Symposion of Praise. Horace Returns to Lyric in Odes IV*. Wisconsin Studies in Classics. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2004.
- Kambylis, Athanasios. *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*. Bibl. d. Klass. Altertumswiss. N.F. Heidelberg: Carl Winter, 1965.
- Kiessling, Adolf in Richard Heinze. *Quintus Horatius Flaccus. Oden und Epoden*. Berlin: Weidmann, 1984¹⁴.
- Knorr, Ortwin. *Verborgene Kunst. Argumentationsstruktur und Buchaufbau in den Satiren des Horaz*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 2004.
- Lefèvre, Eckard. *Horaz. Dichter im augusteischen Rom*. München: C. H. Beck, 1993.
- Lowrie, Michèle. *Horace's Narrative Odes*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Lyne, R. O. A. M. *Horace. Behind the public poetry*. New Haven / London: Yale University Press, 1995.
- Mette, Hans J. »Genus tenue und mensa tenuis bei Horaz.« MH 18 (1961): 136–39.
- Muecke, Frances. *Horace. Satires II*. Warminster: Aris & Phillips, 1993.

- Nisbet, Robin G. M. in Margaret Hubbard. *A Commentary on Horace. Odes. Book 1*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Nünlist, René. *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*. Stuttgart: Teubner, 1998.
- Putnam, Michael C. J. *Artifices of Eternity. Horace's Fourth Book of Odes*. Ithaca, N.Y. / London: Cornell University Press, 1986.
- Rudd, Niall. *The Satires of Horace*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Scodel, Ruth. »Horace, Lucilius, and Callimachean Polemic.« *HSPH* 91 (1987): 199–215.
- Steiner, Deborah. *The Crown of Song. Metaphor in Pindar*. London: Duckworth, 1986.
- Syndikus, Hans P. *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*. Bd. II: Drittes und viertes Buch. Impulse der Forschung 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Watson, Lindsay C. »Epode 14: Horace's *Carmen Inconditum*?« V: *Iambic Ideas. Essays on a Poetic Tradition from Archaic Greece to the Late Roman Empire*, ur. A. Cavarzere, A. Aloni in A. Barchiesi, 187–204. *Greek Studies: Interdisciplinary Approaches*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.
- . *A Commentary on Horace's Epodes*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- White, Peter. *Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Wili, Walter. *Horaz und die augusteische Kultur*. Basel: Benno Schwabe & Co., 1948.
- Williams, Frederick. *Callimachus. Hymn to Apollo. A Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Wimmel, Walter. *Kallimachos in Rom. Die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerzeit*. Wiesbaden: Hermes Einzelschriften 16, 1960.
- Zetzel, James E. G. »Dreaming about Quirinus. Horace's Satires and the Development of Augustan Poetry.« V: *Traditions and Contexts in the Poetry of Horace*, ur. Anthony J. Woodman in Denis C. Feeney, 38–52. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PHOEBUS VOLENTEM PROELIA ME LOQUI: THE APOLLO OF CALLIMACHUS IN HORACE

Summary

The Augustan poets often modelled their *recusationes* on Callimachus' portrayal of Apollo in the *Aetia Prologue*. The paper discusses parallel passages in Horace's oeuvre, illustrating some typical characteristics of Horace's poetry and of his attitude to his poetic models.

After a brief introduction, the paper first touches on three poems by Horace where the role of Callimachus' Apollo is taken over by another deity: the Muse in C. 1.6.10–12, Venus in C. 1.19.9–12, and a *deus* (presumably Cupid) in *Epod.* 14.6–8. The three examples display similarities to, rather than identity with, the Callimachean situation: instead of supplying a direct quote, Horace merely reports the words of a 'higher power' which allegedly prevented him

from writing what he wanted or what was expected of him. In the two *Odes* Horace thus refuses to compose an epic, while *Epode* 14 is not a typical *recusatio*: Horace's polished iambs paradoxically profess his inability to compose iambic poetry, and his preference for erotic lyric poetry.

The next section focuses on *Satire* 1.10.31–35, which portrays the Roman god Quirinus warning the young poet in a dream that writing Greek verse is pointless. An analysis of this complex programmatic satire reveals continual departures from, and approximations to, Callimachean poetics, as Horace interweaves several, at times clearly irreconcilable, traditions. Indeed, Callimachean poetics itself is not unequivocal or monolithic but contains many tensions.

The short fourth section discusses Horace's prayer to Mercury in *Satire* 2.6.13–15. Although superficially lacking a 'programmatic' dimension, the satire in fact contains several allusions to Callimachus. It serves to show that Horace's images function at several levels at once, and that his satires closely interweave ethics with aesthetics.

The final and longest section focuses on Horace's last poem, *C.* 4.15. In the first strophe, Horace is finally given a warning by Apollo himself. Of all the passages discussed, this one comes closest to the description of Callimachus' Apollo in the *Aetia Prologue*. Besides a detailed analysis of the similarities and contrasts between the two poets' portrayals of Apollo, the fifth section includes a comparison with Vergil's sixth *Eclogue* and Propertius' third book of elegies, which undoubtedly served as Horace's models as well. A prominent function is given to the metaphor of seafaring, which is linked by all three Roman poets to the composition of epic poetry. The paper, moreover, underlines the surprising continuation of *Ode* 4.15: rather than retreat into bucolic or erotic poetry, as might be expected, Horace openly launches into an ode heralding a new *Aeneid* and evoking ancient hymnic poetry. Even in the final poem, Horace's Apollo thus testifies to Horace's originality in reworking his models.

Nada Grošelj

Grški vplivi v Ovidijevem *Koledarju*

Poleg širše znanih del, kot sta *Umetnost ljubezni* in *Metamorfoze*, je rimski elegik in epik Publij Ovidij Nazon (43 pr. Kr.–17 po Kr.) med drugim spesnil didaktično pesnitev z naslovom *Koledar* (*Fasti*). Verjetno jo je pisal sočasno z *Metamorfozami*, od l. 2 po Kr. dalje. Pesnik kronološko napreduje malone od dne do dne in pri vsakem datumu upesni motiv, ki se navezuje nanj. Po svojih besedah naj bi – vsaj prvotno – zasnoval po eno knjigo za vsakega izmed dvanajstih mesecev, vendar se je ohranilo le prvih šest, od januarja do junija: skupno 4972 verzov v elegičnem distihu. V motivih, ki zaznamujejo posamezne dni, se prepletata dve temi: 1. opisi rimskih običajev in obredov ter razlage njihovega izvora; 2. astronomski podatki o vzhodih in zahodih ozvezdij ter grški miti, ki se nanašajo nanje.

Program svoje pesnitve Ovidij jasno začrta v prvih dveh verzih *Koledarja*, ki se glasita:

Tempora cum causis Latium digesta per annum
lapsaque sub terras ortaue signa canam.¹ (1.1–2)

Dnevom, nanizanim v lacijskem letu, in njihovim vzrokom,
vzidu, zahajanju zvezd – njim bo namenjen moj spev.

Pesem bo tekla po dveh tirih: pojasnjevala bo potek in izvor rimskih praznikov v kronološkem zaporedju ter opisovala sočasna astronomska dogajanja. Ta pristop je Ovidij označil kot inovacijo: v verzih 6.21–24 je položil vrhovni rimski boginji Junoni na jezik nagovor, v katerem ga boginja naslavlja kot pe-

1 Vsi latinski navedki v članku so vzeti iz izdaje Jamesa Frazerja in G. P. Goolda, *Ovid: Fasti*. – Članek je bil v zelo podobni obliki prvič objavljen kot podpoglavje spremne besede k integralnemu slovenskemu prevodu *Koledarja*, iz katerega so vzeti tudi slovenski prevedki: »Književna zvrst *Koledarja*. Vzori in grški vplivi«, v: Grošelj, *Publij Ovidij Nazon: Rimski koledar*, 25–41.

snika, ki se je prvi lotil (*ause*) preleti »velike stvari v drobne [...] stihe« (6.22) – namreč praznike celotnega rimskega koledarskega leta v elegične distihe –, ter ga nagovori z izrazom *Romani conditor anni* (6.21): »pesnik«, a tudi »ustanovitelj, začetnik« rimskega leta. Ovidij se je torej oklical za iznajditelja koledarske poezije – kolikor lahko presodimo, upravičeno, kajti povsem enakega pristopa ne zasledimo ne v ohranjenih grških ne v latinskih delih.

Oglejmo si predzgodovino² upesnjevanja koledarskih enot – dni, mesecev in letnih časov, ki jih zaznamujejo vzhodi in zahodi ozvezdij. Najstarejši grški primer je Heziodov didaktični ep *Dela in dnevi* (Ἔργα καὶ ἡμέραι; ok. 700 pr. Kr.) v 828 heksametrih, vendar je zastavljen povsem drugače kot Ovidijev *Koledar*: vsebuje kmetijske in moralne nasvete, od verza 765 dalje pa almanah dni v mesecu, ki so ugodni ali neugodni za kmečka in domača opravila, rojstvo otrok, poroko in podobno. O kakih grških praznikih (v Heziodovem primeru bi pričakovali bojijske) ali razlagi njihovih izvorov ni sledu; tudi za uvrstitev v skupino ugodnih ali neugodnih dni avtor ne podaja nikaršne utemeljitve razen mnenja, da je tako odločil Zevs.

Nasprotno je v helenizmu postala zelo priljubljena pesniška tema prav ajtiologija – opisovanje (mitičnih) vzrokov in izvorov mest, zvezd in ozvezdij, rek in studencev, rastlin, živali ter konec koncev ljudi; neredke genealogije so izvajale poreklo pesnikovega pokrovitelja iz kakega boga ali mitičnega junaka, kakor je Ovidij v *Koledarju* poudarjal mitične trojanske in celo olimpske korenine julijskega rodu (npr. 3.425–26). Glede na gornji odstavek morda zveni nekoliko paradoksalno, da je imel v ajtiološki poeziji znaten vpliv prav Heziod – ne s pristopom v *Delih in dnevih*, ampak s *Teogonijo* in *Katalogom žensk* (Ἡοῖαι), ki prinašata genealogije božanstev in mitičnih oseb, kajti v helenizmu je postal tovrsten kataloški pristop z nizi zgodb ali anekdot zelo priljubljen. Še posebne ajtiološke pozornosti so bile poleg zgoraj naštetih deležne človeške ustanove (kulti, prazniki, božji kipi, svetišča); tako na primer vemo, da je Simias z Rodosa (ok. 300 pr. Kr.) v elegičnem distihu zložil (izgubljeno) pesem o mesecih in izvoru njihovih imen, vendar najbrž ni napredoval od dne do dne kot Ovidij. Ovidijev najpomembnejši vir za tematiko, napovedano v prvem verzu, za (praznične) dni in njihove »vzroke«, je bila nedvomno pesnitev *Vzroki* (Αἴτια) helenističnega pesnika Kalímaha (ok. 300–240 pr. Kr.). Prav tako je bila zložena v elegičnem distihu, razlagala pa je izvor raznovrstnih mitoloških izročil, povezanih z zgodovino, običaji in verskimi obredi grškega sveta. Obsegala je štiri knjige (ok. 4000–5000, po nekaterih ocenah tudi 7000 verzov), vendar je danes ohranjena zgolj fragmentarno in marsikdaj posredno v omembah pri drugih avtorjih. Kot je videti, sta bili prvi dve knjigi spisani kot pesnikov sanjski pogovor z Muzama Kaliopo in Klio, medtem ko sta zadnji dve knjigi uokvirjala dolga teksta v čast kraljici Bereniki II., poročeni s Ptolemajem III. Evergetom. Toda v primerjavi z Ovidijem je imel Kalimah drugačno organizacijsko načelo:

2 V splošnih orisih povzeto po Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti*, 1–14.

njegove razlage so zajele širok geografski in časovni razpon ter niso bile urejene kronološko, temveč po umetelnih asociacijah. Tako je bil Ovidijev nadrobni koledarski pristop po vsem videzu zares inovativen.

Njegov izbor elegičnega distiha za ajtiološko delo sam po sebi ni nenavaden, čeprav bi bil za sklenjeno pesnitev takega obsega po mnenju nekaterih kritikov³ boljši heksameter (kot v *Metamorfozah*), ki tok pripovedi ves čas poganja naprej, medtem ko bi distihi, od katerih vsak tvori ritmično celoto zase, pravzaprav bolje pristajali k razgibanim in poantiranim krajšim besedilcem s premim govorom, kratkimi dialogi, vprašanji, apostrofami, vzkliki, antitezami. Upoštevati moramo namreč, da v izvirniku *Koledar* ni bil razdeljen po posameznih dnevih kakor v današnjih izdajah, ampak so se verzi brez vmesnih oznak nizali drug za drugim. Toda že v helenistični dobi se je elegični distih krepil v najrazličnejših vrstah poezije: v dolgih, več knjig obsegajočih pripovedih, kataloški poeziji, pesmih za petje (prej zloženih v lirskih pesniških merah) in priložnostnih pesmih;⁴ tudi *Vzroki* so bili ena sama pesnitev, čeprav razdeljena v množico epizod. Kljub predvideni dolžini Ovidijeve pesnitve, ki je močno presegala Kalimahovo (vseh dvanajst knjig bi verjetno obsegalo ok. 10 000 verzov), torej elegični distih sam po sebi ne bi bil nenavaden izbor, ampak povsem v tradiciji *Vzrokov*.

V luči antične poetike deluje izbrana pesniška mera presenetljivo na drugi ravni: namreč glede na težo in duha, ki naj bi ga imela pesnitev. Kalimah ni imel nikakršnih političnih pretenzij, temveč so ga preprosto zanimale lokalne starožitnosti in drobci obskurne učenosti. Posebnost Ovidijevega *Koledarja* pa je, da je zasnovan kot svojevrsten *nacionalni* ep: rimski koledarski prazniki ustvarjajo in utrjujejo občutek, kaj pomeni biti Rimljan, natančneje, Rimljan pod vladavino Avgusta, ki mu je z oživljanjem tradicionalnih praznikov in uvajanjem novih uspelo vtisniti neizbrisen pečat v rimsko mitologijo. V grški kulturi tak pristop skoraj ni bil mogoč, kajti Grki, razdrobljeni v polise, niso imeli enega samega skupnega koledarja; koledarji so se razlikovali od mesta do mesta, kakor so se pred prevlado Rima razlikovali tudi v italških mestih (Ovidij, denimo, v verzih 3.87–96 navaja, na katerem mestu je stal Marsu posvečeni mesec v koledarjih v Albi, Falerijih, Tuskulu, Lavrentu, Kuraht itn.). Ovidij je torej želel spesniti dolgo, nacionalno pomembno pesnitev, le da ta ne bi v tekmi z Vergilijevo *Eneido* govorila o vojnih, 'junaških' temah, za katere se je tradicionalno uporabljal heksameter, ampak o ustanovah, ki so stopile v ospredje v dobi slavljenega Avgustovega miru in oblikovale občutek rimske zavednosti. Tako bi nastala nekakšna nova vrsta nacionalnega epa, ki bi prestopal meje zvrsti: epa v elegičnem distihu.

Ovidij sicer ni bil prvi, ki je prenesel pesniški model Kalimahovih *Vzrokov* na opis domoljubno rimskih tem in napolnil Kalimahovo formo s speci-

3 Gl. Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti*, 2–3.

4 Lightfoot, »Ovid and Hellenistic Poetry«, 221.

fično rimsko vsebino. Pionir na tem področju je bil elegik Sekst Propercij (ok. 50–po 16 pr. Kr.), ki je sčasoma pričel razmišljati o sebi kot o rimskem Kalimahu in je v zadnjo, četrto knjigo svojih elegij vključil pet ajtioloških pesmi (4.2; 4.4; 4.6; 4.9; 4.10). Toda kljub napovedi, da bo govoril o »obredih, dnevih in starodavnih krajevnih imenih« (4.1.69), se je omejil predvsem na topografijo sočasnega Rima, medtem ko je pionirska obravnava praznikov ostala njegovemu mlajšemu sodobniku Ovidiju.

Poleg tega, da je Kalimah Ovidija lahko spodbudil k daljši, epizodni ajtiološki pesnitvi o praznikih in običajih, zloženi v elegičnem distihu, zasledimo njegov vpliv tudi v posameznih pesniških prijemih. Mednje sodi vpletanje občasnih daljših, samostojnih odlomkov, ravno tako pa pripovedovalčev zelo osebni pristop – nasploh značilen za elegijo – in njegov značaj. Pripovedovalec je navdušen starinoslovec, ki ne preučuje le pisnih virov, ampak se spušča tudi v fiktivne pogovore s človeškimi in božanskimi informatorji, da mu odgovarjajo na vprašanja. Primer zabeležke v kalimahovsko anekdotičnem, spontanem slogu je njegov živo naslikani 'spomin' na pogovor s Cezarjevimi vojnimi veteranom med megalenzijami, 6. aprila, ki je bil obenem tudi obletnica Cezarjeve zmage pri Tapsu v severni Afriki (4.377–86):

Tertia lux (memini) ludis erat, ac mihi quidam
spectanti senior continuusque loco
'haec' ait 'illa dies, Libycis qua Caesar in oris
perfida magnanimi contudit arma Iubae. 380
dux mihi Caesar erat, sub quo meruisse tribunus
glorior: officio praefuit ille meo.
hanc ego militia sedem, tu pace parasti,
inter bis quinos usus honore viros.'
plura locuturi subito seducimur imbre: 385
pendula caelestes Libra movebat aquas.

Tretji dan iger je tekkel, še vem; sedel sem in gledal,
kar okrene se sèm sosed, prileten možak:
»Ravno današnjega dne je Cezar na libijskem bregu
srčnemu Jubi zdrobil v prah verolomne moči. 380
Cezar mi bil je poveljnik; pod njim tribunat sem opravljal,
rad povem, da mi sam v službi je poveljeval.
Jaz sem si v vojni prislužil ta sedež, a ti si ga v miru,
z mestom v odboru, kjer mož dvakrat petero sedi.«
Še bi kaj rekla, a tu naju loči deževna zavesa: 385
Tehtnica, v zraku viseč, zlila je vodo z neba.

Toda Ovidij Kalimahove značilnosti še stopnjuje in modificira. To stopnjevanje se kaže že na besedni ravni, saj v *Koledarju* več kot osemdesetkrat uporabi besedo *causa*, »vzrok«, medtem ko v ohranjenih fragmentih *Vzrokov* be-

sede αἵτιον sploh ne zasledimo; tudi vprašanje »Zakaj?« je mnogo pogostejše kot Kalimahov »Kako?«.⁵

Kalimahov pripovedovalec je suveren in kaže 'znanstven' pristop; svoj pisni vir za zgodbo o Akontiju in Kidipi navede poimensko (fr. 75.53–77); svojega ustnega informatorja v drugem odlomku predstavi kot zanesljivo osebo (fr. 178); ko na enem izmed (vsaj) dveh poznanih, a žal neohranjenih mest z alternativnimi razlagami zapiše več izročil, ga Muza Klio pouči o pravem (Schol. Flor. ad fr. 3–7, v. 30–35).⁶ Ovidijev občutno bolj neblogljeni pripovedovalec pa pisne vire (koledarje, anale, star napis) omenja poredko in zelo nedoločno; pogosteje se sklicuje na govorice, izročila ali celo na anekdoto svojega gostitelja (4.689–90). Nabor njegovih sogovornikov je veliko večji in pestrejši kot pri Kalimahu, vendar tudi manj zanesljiv. Pogosto gre za starejše lokalne prebivalce, s kakršnimi bi dejansko utegnil imeti opravka terenski raziskovalec, in na njihove besede se kajpak ni moč stoodstotno zanesti. Kadar pa so sogovorniki bogovi, se Ovidij večkrat poigra s konvencionalnim prikazom božanstva kot vsevednega, avtoritativnega govorca. Tako na njihove razlage večkrat vplivajo njihovi lastni interesi: Junona, Juventas in Slo-ga, denimo, vsaka zase trdijo, da se junij imenuje po njih (6.1–100). Pripovedovalca pusti na cedilu celo pregovorna vsevednost Muz, kajti tri izmed njih na začetku pete knjige povsem različno pojasnijo ime meseca maja (5.1–110).

Verhu tega postane pripovedovalec komična žrtev kaotičnosti in ugibanj, ki so zaznamovala izročilo o rimskih starožitnostih. V značilni maniri rimskih starinoslovnih priročnikov, denimo Varonovega proznega dela *O latinskem jeziku* (*De lingua Latina*) iz 1. stoletja pr. Kr., na čez dvajsetih mestih naniza po več možnih razlag ali etimologij (za praznik parilije v verzih 4.783–806 kar sedem)⁷ in marsikdaj nobeni ne da prednosti pred drugimi.⁸ Še več, Newlandsova v prispevku »Ovid's Narrator in the *Fasti*« opozarja, da postaja Ovidijev pripovedovalec zaradi množice različnih možnih razlag vse bolj negotov. Občuti jih kot blokado, na primer v verzu 4.784: »... kopica razlag moje podjetje hromi«, in v verzih 5.3–6, kjer se primerja s popotnikom na

5 Lightfoot, »Ovid and Hellenistic Poetry«, 224–25.

6 O teh mestih v *Vzrokih* gl. Miller, »The *Fasti* and Hellenistic Didactic«, 14, poseb. op. 11. Dve enakovredni razlagi za vzdevek Jupitra »Feretrija« poda tudi Propercij v elegiji 4.10.45–48. Za podrobno primerjavo med Kalimahovim in Ovidijevim pripovedovalcem gl. Miller, *Ovid's Elegiac Festivals*, 72–74, in Newlands, »Ovid's Narrator in the *Fasti*«, 33–54.

7 Seznam teh mest, ki še niti ni popoln, prinaša Miller, »The *Fasti* and Hellenistic Didactic«, 12, op. 6.

8 O tem specifičnem pristopu k rimskim temam priča tudi razlika med dvema Plutarhovima spisoma, *Grška vprašanja* (Αἵτια Ἑλληνικά) in *Rimska vprašanja* (Αἵτια Ῥωμαϊκά), ki se sicer po zasnovi dokaj ujemata. Medtem ko Plutarh na vprašanja, ki si jih zastavi v *Grških vprašanjih*, le redko poda več kot en odgovor, v *Rimskih* kar praviloma naniza več možnih odgovorov, ne da bi se za katerega opredelil; prim. Feeney, *Literature and Religion at Rome*, 129–30, nav. v: Gee, *Ovid, Aratus and Augustus*, 122. Tudi Ovidijev pripovedovalec v *Koledarju* ponavadi izraža dvome samo o rimskem gradivu, medtem ko mu grški miti, ki jih posreduje v astronomskih razdelkih, zvečine ne povzročajo težav, čeprav so pogosto tudi ti imeli po več različic (Newlands, »Ovid's Narrator in the *Fasti*«, 51).

razpotju:⁹ »sam ne vem, kam naj grem; prav preobilje je kleč« (5.6). V verzu 6.2 dvigne roke nad etimologijami za ime meseca junija z besedami: »[V]se bom navedel, nato sam boš najljubšo izbral.« Večkrat se celo izrecno upre temu, da bi se opredelil, na primer pri trojici etimologij za »maj« na začetku pete knjige in za »junij« na začetku šeste: kot pravi, se noče zameriti nobeni izmed svojih božanskih sogovornic, ki ponujajo vsaka svojo razlago.

Toda kot opozarja Miller v prispevku »The *Fasti* and Hellenistic Didactic: Ovid's Variant Aetiologies«, te ajtiologije ali etimologije marsikdaj niso nakopičene tako naključno, kot bi se utegnilo zdeti na prvi pogled, temveč opravljajo povsem določeno vlogo v pesniški zgradbi *Koledarja*. Tak primer je šesterica etimologij za ime praznika v čast »Janu Agoniju«, »agonije« (*Agonia*), v verzih 1.319–34:

nominis esse potest succinctus causa minister,	
hostia caelitibus quo feriente cadit,	320
qui calido strictos tincturus sanguine cultros	
semper agatne rogat nec nisi iussus agit.	
pars, quia non veniant pecudes, sed agantur, ab actu	
nomen Agonalem credit habere diem.	
pars putat hoc festum priscis Agnalia dictum,	325
una sit ut proprio littera dempta loco.	
an, quia praevisos in aqua timet hostia cultros,	
a pecoris lux est ipsa notata metu?	
fas etiam fieri solitis aetate priorum	
nomina de ludis Graeca tulisse diem.	330
et pecus antiquus dicebat agonia sermo;	
veraque iudicio est ultima causa meo.	
utque ea non certa est, ita rex placare sacrorum	
numina lanigeræ coniuge debet ovis.	

Vzrok za takšno ime morda je spodrecani strežnik,	
tisti, pod čigar rokó pade darilna žival,	320
saj kadar kani razgáljeni nož obarvati v krvi,	
vedno še prej: »Ali naj?« ¹⁰ vpraša in čaka ukaz.	
Marsikdo meni, da pride ime agonalij od »gonje«, ¹¹	
kajti žival priženó, sama ne gre na oltar;	
drugi, da staro ime je »agnalije« – praznji dan <i>jagnjet</i> –,	325
s tem da se ena od črk s svojega mesta zgubi.	
Mórda je strah živali – saj žrtev <i>boji</i> se ¹² odseva	
noža, ki v vodi ga uzre – dnevu posodil ime?	

⁹ Prim. Platon, *Zakoni* 7.799c.

¹⁰ Lat. *Agone?* »Ali naj storim?«

¹¹ Lat. *actus*.

¹² Gr. ἀγωνιάω.

Možno je tudi, da dan ima grško ime po *agónih*,¹³
 tekmah, saj svojčas jih rod starih je vneto gojil. 330
 Končno se reče *agonia* v starem jeziku živini:
 ta bo prava – tako vsaj bi presodil jaz sam.
 Vzrok je, skratka, neznan, a vsekakor mora božanstva
 »kralj« pomiriti s krvjo druga volnenih ovac.

V ospredju vseh naštetih etimologij razen pete so (žrtvene) živali. Ta motiv smiselno napove dolgo zastranitev v verzih 1.337–456, v kateri pesnik z mitološkimi zgodbicami razlaga izvor živalskih žrtev bogovom, na primer žrtvovanje svinje Cereri, kozla Bakhu ali osla Priapu.¹⁴

Drugačno logiko lahko razberemo za etimologijami vzdevka *Minerva Capta*, ki jih prinaša naslednji odlomek (3.835–48):

Caelius ex alto qua mons descendit in aequum, 835
 hic, ubi non plana est, sed prope plana via,
 parva licet videas Captae delubra Minervae,
 quae dea natali coepit habere suo.
 nominis in dubio causa est. capitale vocamus 840
 ingenium sollers: ingeniosa dea est.
 an quia de capitis fertur sine matre paterni
 vertice cum clipeo prosiluisse suo?
 an quia perdomitis ad nos captiva Faliscis
 venit? et hoc signo littera prisca docet.
 an quod habet legem, capitis quae pendere poenas 845
 ex illo iubeat furta recepta loco?
 a quacumque trahis ratione vocabula, Pallas,
 pro ducibus nostris aegida semper habe.

Koder se celijski grič z višine znižuje v planjavo, 835
 tam, kjer se skoraj zravna cesta, a ne še povsem,
 moreš uzreti kapelico Kapte Minerve: boginji
 v last je pripadla takrat, ko je obhajala god.
 Vzrok imena ni jasen: ker rečemo bistremu duhu
glavica? Res ji je duh bister in vešč umetni. 840
 Ali zato, ker baje je skočila očetu iz *glave*,
 sama, brez matere, vsa v jeklu in s ščitom v rokah?
 Ali zato, ker k nam je prišla po porazu Faliskov
 kakor *ujetnica*? To davni napis nas uči.
 Ali zato, ker njen zakon veleval, naj vsakdo, ki sprejme 845
 plen, ukraden od tod, krivdo poplača z *glavó*?
 Kakršen vzrok se že, Palada, skriva za tvojim imenom,
 égido nôsi vsekdar našim voditeljem v bran!

13 Gr. ἀγῶνες.

14 Miller, »The Fasti and Hellenistic Didactic«, 14–22.

V svojih etimoloških ugibanjih Ovidij trikrat naveže vzdevek *Capta* na latinsko besedo *caput* »glava« in njeno izpeljanko *capitalis* »glaven, izvrsten, odličen«, komaj enkrat pa na deležnik *capta* »ujet(nic)a« – dejansko najverjetnejšo razlago, ki je latinskemu govorcju vendar morala najprej priti na misel. Toda te predloge lahko razumemo kot sredstvo, s katerim pesnik opiše raznovrstne plati Minerve, poistovetene s Palado Ateno, podobno kot bogovska himna naniza epitete božanstva: Minerva je zavetnica učenosti in ročnih spretnosti; rojena je iz Zevsove/Jupitrove glave; njen kult je prišel v Rim iz Falerijev; za oskrumbo njenega svetišča je predpisana smrtna kazen. Podobnost z bogovsko himno še utrdi sklepni distih, ki spominja na, denimo, Katulovo himno Diani 34.21–24:¹⁵

sis quocumque tibi placet
sancta nomine, Romulique,
antique ut solita's, bona
sospites ope gentem.

Bodi sveta, s katerim koli imenom že hočeš, in varuj Romulov rod s svojo pomočjo kot nekoč.

Še ena Ovidijeva značilnost, ki spominja na rimske starinoslovne priročnike, je, da – podobno kot polihistor Varon – ne razlaga zgolj izvora obredov, temveč tudi opisuje njihov potek in jim večkrat prisostvuje, medtem ko je Kalimah v *Vzrokih* po vsem videzu predvsem pojasnjeval izvor. Tak primer je praznik robigalije 25. aprila (4.905–42), kjer Ovidijev pripovedovalec opisuje svoje srečanje s slovesno procesijo, namenjeno darovat pasje drobovje boginji žitne sneti. V tem torej Ovidij spet priredi Kalimahov pristop v *Vzrokih* po svoje.¹⁶

Za to, da je ajtiološka nit *Koledarja* zaznamovana z neobvladljivim, prekipavajočim obiljem lokalnih različic in razlag, ima zasluge tudi avgustejsko preoblikovanje rimske mitologije, o katerem najzgovorneje pričata Vergilij in Livij. K ajtiologiji rimskih obredov iz časa prvih zgodovinarjev analistov, ki se je osredotočala na prva mitična kralja, Romula in Numo, in občasno posegala v še bolj oddaljeno preteklost h kraljem Albe Longe, so avgustejci pripojili Eneja in njegovo dobo.¹⁷ V nasprotju z ajtiološkimi pa temeljijo astronomski podatki na zelo drugačnem vzoru: didaktični astronomski pesnitvi *Pojavi* (Φαινόμενα), ki jo je spisal grški helenistični pesnik Arát iz Solov (ok. 315–ok. 240 pr. Kr.). *Pojavi* so bili v Rimu izjemno priljubljeni; kot vemo, so jih prevajali Ciceron, Germanik in (mnogo pozneje, v 4. stoletju po Kr.) Avién, sodeč po navedkih dveh poznejših avtorjev pa tudi Ovidij pod naslovom *Phae-*

¹⁵ Miller, »The Fasti and Hellenistic Didactic«, 24–28.

¹⁶ Miller, *Ovid's Elegiac Festivals*, 72–74.

¹⁷ Graf, »Myth in Ovid«, 117.

nomena.¹⁸ Delo, osnovano na istoimenski razpravi matematika in astronoma Evdoksa iz Knida, z elegantno jasnostjo in zgolj peščico mitoloških aluzij opiše položaje glavnih zvezd in ozvezdij, njihove vzhode in zahode. V skladu s to predlogo tudi Ovidijev pripovedovalec nastopa bolj didaktično kot Kalimahov in grški zvezdni miti so predstavljeni mnogo preprosteje.

Toda medtem ko je Aratovo delo urejeno, notranje enovito in v celoti podrejeno stoiški filozofiji, Ovidij trosi drobce astronomske učenosti bolj po kriteriju umetniške kompozicije kot znanstvene natančnosti in z veseljem dodaja mitološke zgodbe o katasterizmih (pozvezdenjih) – teh je v *Koledarju* sedemnajst.¹⁹ Med pristopom obeh pesnikov so velike razlike tudi nasploh, ne le v astronomskih odlomkih, kajti Ovidijeve razlage so v nasprotju z Aratovimi (stoiškimi) pogosto vzete z različnih področij in zato včasih neusklajene. Primera sta opis boginje Veste, ki jo ponekod enači z Zemljo, ponekod pa z ognjem (6.265–304),²⁰ in sedmerica razlag za običaj, da so na parilije preskakovali kresove; te razlage (4.783–806) posežejo v naravoslovje (oganj kot očiščevalno sredstvo), filozofijo (oganj in voda kot nasprotni prvini), rimske običaje, grško mitologijo, rimsko mitologijo in rimsko (pol)zgodbino:²¹

expositus mos est; moris mihi restat origo: turba facit dubium coeptaque nostra tenet.	
omnia purgat edax ignis vitiumque metallis	785
excoquit: idcirco cum duce purgat oves?	
an, quia cunctarum contraria semina rerum sunt duo discordes, ignis et unda, dei,	
iunxerunt elementa patres, aptumque putarunt ignibus et sparsa tangere corpus aqua?	790
an, quod in his vitae causa est, haec perdidit exul, his nova fit coniunx, haec duo magna putant?	
vix equidem credo: sunt qui Phaethonta referri credant et nimias Deucalionis aquas.	
pars quoque, cum saxis pastores saxa feribant, scintillam subito prosiluisse ferunt;	795
prima quidem periit, stipulis excepta secunda est: hoc argumentum flamma Parilis habet?	
an magis hunc morem pietas Aeneia fecit, innocuum victo cui dedit ignis iter?	800
num tamen est vero propius, cum condita Roma est, transferri iussos in nova tecta Lares, mutantesque domum tectis agrestibus ignem	

18 Dva verza iz Ovidijevih *Pojavov* navaja gramatik Prob v opombi k verz 1.138 iz Vergilijevih *Georgik*, tri pa Laktancij v *Divinae Institutiones* 2.5.24; obema odlomkoma lahko najdemo vzporednici pri Aratu. Nav. v: Gee, *Ovid, Aratus and Augustus*, 68–70.

19 Graf, »Myth in Ovid«, 116.

20 Temeljito analizo odlomka o Vesti podaja Geejeva, *Ovid, Aratus and Augustus*, 92–125.

21 Gee, *Ovid, Aratus and Augustus*, 122.

et cessaturae subposuisse casae,
per flammas saluisse pecus, saluisse colonos? 805
quod fit natali nunc quoque, Roma, tuo.

Šege sedaj sem opisal; ostane še zgodba izvora,
vendar kopica razlag moje podjetje hromi.
Ogenj požrešni prečisti prav vse in rudam izliže 785
žlindro, zato se ob njem čistita trop in ovčar.
Ali morda so, ker bivata v svetu nasprotni počeli,
par bogov, ki je sprt vekomaj – ogenj in val –,
naši očetje oboje združili in sklep izpeljali:
najbolj koristi dotik ognja in kapljic vodé? 790
Mar pripisujejo važnost obema, ker vir sta življenju;
ker ju izgnanec zgubi, mlada nevesta dobi?
Drugi razbirajo (jaz ne verjamem) v tej šegi odseve
bajk: Faetóntov požar, Devkaliónov potop.
Tretji trdíjo: ko tolkli pastirji so s kamni ob kamne, 795
hipoma šine iz njih iskrica ognja na dan;
prva se res je zgubila, a drugo je slama prestregla –
torej parilijski žar takšno vsebino ima?
Ali morda je rodila to šego Enejeva vestnost:
niti v porazu mu ni ogenj osmódil lasu? 800
Ali je bliže resnici, da v času, ko Rim je bil rojen,
kmete zadel je ukaz, Lare prenesti v nov dom,
ko so zapuščali stare domove, pa vsak je zanetil
kmečko kolibo in krov, v kratkem že spraznjen in tih,
da so oboji, drobnica in kmetje, skakali čez zublje? 805
To se dogaja še zdaj, Rim, ko svoj praznik slaviš.

Poleg tega, da je imel Ovidij za glavna splošna vzora svoje pesnitve dva hellenistična pesnika, Kalimaha in Arata, se pojavljajo grške reminiscence že v samih zgodbah, četudi te razlagajo rimske starožitnosti. Ponekod, sicer zelo poredko, zasledimo 'citiranje' Kalimahove pesnitve. Kakor se Ovidijevemu pripovedovalcu prikaže njegov prvi božanski sogovornik, bog Jan, medtem ko se pesnik sklanja nad svoje tablice (1.89–94), se Kalimahovemu prikaže Apolon v enakih okoliščinah (fr. 1.21–22); tudi motiv, da se žrtvena žival prestraši odseva noža v vodi, se pojavi tako v *Vzrokih* (fr. 75.10–11) kot v *Koledarju* (1.327–28). Grške nadrobnosti najdemo še na več mestih, denimo v verzih 4.641–72 o izvoru fordicidij: Numa doživi preroško sanjsko videnje tako, da prenoči v svetem gaju ter poprej žrtvuje Favnu in Spancu, toda inkubacija ni bila italška, temveč grška praksa, in Spanec je bil grško božanstvo. Poleg tega je kot srečenosna stran po grškem vzoru imenovana desna (4.664), medtem ko je bila Rimljanom srečna stran leva.²²

²² Fantham, *Ovid: Fasti. Book IV*, 215, 217.

Pogosteje naletimo kar na cele grške zgodbe, ki jih je Ovidij lahko prenesel na rimsko motiviko zato, ker so Rimljani poistovetili domače italske bogove z grškimi. Tako je v dolgem odlomku, zakaj luperki na luperkalije 15. februarja tekajo goli (2.267–380), začel s tremi razlagami, ki se pravzaprav nanašajo na grškega Pana, tem pa dodal še ‘domačo’ razlago z Romulom in Remom ter vse predstavil kot enakovredne:

Adde peregrinis causas, mea Musa, Latinas,
inque suo noster pulvere currat equus. (2.359–60)

K tujim razlogom pa zdaj, moja Muza, dodaj še latinske,
naj se moj konj zapodi v prahu domače stezè!

Včasih ima cepljenje grštva na rimstvo komičen učinek; Miller v monografiji *Ovid's Elegiac Festivals*²³ opozori na verze 5.663–92 o 15. maju, ki se začnejo z visokodonečim himničnim nagovorom Merkurju kot ustrezniku grškega Hermesa, božanskemu glasniku ter zavetniku znanosti in umetnosti, končajo pa s komično podobo trgovca, ki bogu tega dne opravlja obred pri rimskih Kapenskih vratih in ga zraven (v Merkurjevo lastno veselje) kot zavetnika dobička predrzno prosi za pomoč pri goljufijah. Tako naposled ne izpade komično zgolj karikirani trgovec, ampak tudi govorec, ki v svojem vzvišenem nagovoru ni upošteval te plati Merkurjeve narave.

Zelo verjetno si je pesnik marsikatero zgodbo, tako z grškimi kot z rimskimi protagonisti, tudi preprosto izmislil – taki primeri so »seksualne komedije«, kot so vzrok za žrtvovanje osla Priapu (1.391–440), ena od razlag za nagoto luperkov (2.303–58) ali razlaga, zakaj so šli v slavnostnem sprevodu za Vestin praznik 9. junija tudi osli, ovenčani s hlebci kruha (6.319–48).²⁴ Zadnji odlomek je vsebinsko pravzaprav istoveten odlomku 1.391–440, le da v njem namesto grške nimfe Lotide nastopa rimska boginja Vesta:

praeteream referamne tuum, rubicunde Priape,
dedecus? est multi fabula parva ioci. 320
turrigera frontem Cybele redimita corona
convocat aeternos ad sua festa deos;
convocat et satyros et, rustica numina, nymphas;
Silenus, quamvis nemo vocarat, adest.
nec licet et longum est epulas narrare deorum: 325
in multo nox est pervigilata mero.
hi temere errabant in opacae vallibus Idae,

²³ N. d., 100–5.

²⁴ Graf, »Myth in Ovid«, 117–18. Herbert-Brownova po drugi strani meni, da se te seksualne komedije zvrstno zgledujejo pri lascivnih satirskih igrah ali pantomimah, kakršne so v Rimu uprizarjali na nekatere praznike, in da morda temeljijo na resničnih predstavah (*»Fasti: the Poet, the Prince, and the Plebs«*).

pars iacet et molli gramine membra levat;
 hi ludunt, hos somnus habet; pars brachia nectit
 et viridem celeri ter pede pulsat humum. 330
 Vesta iacet placidamque capit secura quietem,
 sicut erat, positum caespite fulta caput.
 at ruber hortorum custos nymphasque deasque
 captat, et errantes fertque refertque pedes;
 aspicit et Vestam: dubium nymphamne putarit 335
 an scierit Vestam, scisse sed ipse negat.
 spem capit obscenam, furtimque accedere temptat,
 et fert suspensos corde micante gradus.
 forte senex, quo vectus erat, Silenus asellum
 liquerat ad ripas lene sonantis aquae; 340
 ibat ut inciperet longi deus Hellesponti,
 intempestivo cum rudit ille sono.
 territa voce gravi surgit dea; convolat omnis
 turba, per infestas effugit ille manus.
 Lampsacos hoc animal solita est mactare Priapo, 345
 'apta' canens 'flammi indicis exta damus.'
 quem tu, diva, memor de pane monilibus ornas;
 cessat opus, vacuae conticuere molae.

Kaj naj, rdečkasti Priap – molčim ali v zgodbi razkrijem
 tvojo sramoto? Čeprav kratka, bo vzbujala smeh. 320
 Nekega dne je Kibela, ki čelo ovija ji venec
 s stolpi, sklicala na pir trumo nesmrtnih bogov.
 Prav tako sklicala je satire, nimfe z deže,le,
 tudi Silen je prišel – ta se je vabil kar sam.
 Zgodba gostije je dolga in ni za človeška ušesa; 325
 vso ljubo noč so bedé pridno praznili bokal.
 Eni so tjavendan taval v senčnih globelih po Idi,
 kdo si je ude spočil, zleknjen sred mehkih poljan,
 tu se igrajo, tam spijo, a del, držeč se za roke,
 trato okretno tepta v plesu za trojni korak. 330
 Vesta leži in brezskrbno uživa spokojni počitek
 kar po domače, na kos ruše naslanja glavó.
 Rdeči čuvar vrtov pa osvaja boginje in nimfe,
 kar naprej gomazi levo in desno, vsevprek.
 Vmes tudi Vesto opazi; morda jo zamenja za nimfo 335
 ali pa Vesto spozna – sam sicer pravi, da ne.
 Up brez sramu ga navda; poskusi se tiho prikrasti
 bliže, po prstih lazeč; v grlu mu tolče srce.
 Toda Silen je oslička, potem ko na njem je prijezdil,
 pustil na bregu, kjer vir vode je lahno šumljal. 340
 Že je prihajal na štart bog dolgega Helesponta,
 kar si je osel izbral ravno ta hip za svoj rig.

V strahu ob hrupu poskoči boginja na noge; vsa družba
vkup prileti, da se bog komaj izmuzne pestem.

V Lampsaku torej žrtvujejo Priapu osla z besedo:

345

»Kot je pravično, naj drob špiclja v plamenih konča!«

Ti pa, boginja, v spomin ga ozaljšaš z girlandami hlebkov,
delo obstane in mlin, prazen in pust, obnemi.

Prispevek torej lahko sklenemo z ugotovitvijo, da je Ovidij v orisih svoje pesnitve sledil zlasti dvema grško piščičima vzornikoma, vendar je – vsaj v ajtološkem delu – grški model napolnil z rimsko vsebino, po drugi strani pa je v to vsebino spet vnesel številne nadrobnosti iz grškega mita in kulture, ki služijo različnim namenom. V *Koledarju* grštvo in rimstvo tako tvorita nerazdružljivo celoto.

BIBLIOGRAFIJA

- Acosta-Hughes, Benjamin. »Ovid and Callimachus: Rewriting the Master.« V: Knox, A *Companion to Ovid*, 236–51.
- Fantham, Elaine, ur. *Ovid: Fasti. Book IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Feeney, Denis C. *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Frazer, James G., izd., in G. P. Goold, ur. *Ovid: Fasti*. Loeb Classical Library 253. Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1996.
- Gee, Emma. *Ovid, Aratus and Augustus: Astronomy in Ovid's Fasti*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Graf, Fritz. »Myth in Ovid.« V: Hardie, *The Cambridge Companion to Ovid*, 108–21.
- Grošelj, Nada, prev. in spremna besedila. *Publij Ovidij Nazon: Rimski koledar*. Ljubljana: ISH, 2009.
- Hardie, Philip, ur. *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Herbert-Brown, Geraldine. *Ovid and the Fasti: An Historical Study*. New York, NY: Clarendon Press / Oxford University Press, 1994.
- . »Fasti: the Poet, the Prince, and the Plebs.« V: Knox, A *Companion to Ovid*, 120–39.
- Knox, Peter E., ur. *A Companion to Ovid*. Chichester, West Sussex, VB / Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- Lightfoot, Jane L. »Ovid and Hellenistic Poetry.« V: Knox, A *Companion to Ovid*, 219–35.
- Miller, John F. *Ovid's Elegiac Festivals: Studies in the »Fasti«*. Studien zur klassischen Philologie 55. Frankfurt na Majni idr.: Peter Lang, 1991.
- . »The Fasti and Hellenistic Didactic: Ovid's Variant Aetiologies.« V: Miller, *Arethusa* 25, št. 1: »Reconsidering Ovid's Fasti«, 11–31.
- , ur. *Arethusa* 25, št. 1: »Reconsidering Ovid's Fasti.« Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- Newlands, Carole. »Ovid's Narrator in the Fasti.« V: Miller, *Arethusa* 25, št. 1: »Reconsidering Ovid's Fasti«, 33–54.

GREEK INFLUENCES IN OVID'S *FASTI*

Summary

The paper examines the aspects in which Ovid's long didactic poem on the Roman calendar, *Fasti*, draws on the Greek traditions of aetiological calendar poetry and astronomy, in contrast to other, more original features. The latter include the large scale of the project, which sets to verse most days from January to June in chronological order, and the author's evident ambition to compose a text which would function as a new type of national epic. Rather than emulate Virgil's *Aeneid* in treating heroic (military) themes, traditionally associated with hexameter poetry, it would focus on the institutions which had come to the fore during Augustus' peace and helped to shape the Roman sense of national identity. The result would be a national poem blurring genre boundaries: an elegiac epic.

It is generally agreed that Ovid's two most important Greek sources were the *Aetia* by Callimachus (for the aetiology of customs and festivals) and the *Phaenomena* by Aratus (for astronomy), but there are significant differences between the poets' approaches. The comparison between Ovid and Callimachus raises a particularly interesting issue – that of the first-person narrator, who is present in the *Fasti* as well as in the *Aetia*. Of the two, Ovid's narrator turns out to be more naive, less confident, and frequently bewildered by the possibilities of different explanations, which were in fact a typical feature of antiquarian Roman handbooks. The Greek model of a long poem on the causes of things – festivals, customs, constellations – is thus filled with Roman content, which is, moreover, accessed by a Roman (rather than Greek) approach. However, this Roman content is again interwoven with many Greek reminiscences – either at the level of tiny details or of whole plots and stories, as in the case of catasterisms. The Hellenic and the Roman elements thus merge into a single compact whole.

Marko Marinčič

Grška mitologija pri Staciju: Dante, Harold Bloom in meje politične psihologije

I. TEBE, PODOBA PEKLA

Stacijeva *Tebaida*, mitološki ep o vojni med Eteoklom in Polinejkom, se skle-
ne z apostrofo, v kateri pripovedovalec nagovori pravkar dokončano pesnitev:

uiue, precor; nec tu diuinam Aeneida tempta,
sed longe sequere et uestigia semper adora. (12.816–17)

Dolgo mi živi; a ne skušaj v tekmo božanske Eneide, temveč ji od daleč sledi
in vselej obožuj njene stopinje.¹

Ta epilog je prelomna točka v evropski recepciji Vergilija. Ponižno oboževanje Vergilijevih stopinj ni retorična poza; v navidez konvencionalnem izrazu lažne skromnosti se skriva formulacija nove poetike. S tem ko Stacij sprejme vlogo Vergilijevega epigona in občutek manjvrednosti povzdigne v kult velikega zgleda, prvič v zgodovini evropske književnosti artikulira 'poetiko sekundarnosti'.² Iz tega sledi pomemben literarnozgodovinski nauk: pojem

1 Tu in v nadaljevanju navajam besedila v izvirniku; pesniška besedila dosledno parafraziram v prozi. Te prestavitve so v oporo argumentaciji in nimajo nikakršnih umetniških ambicij; zlasti v odnosu do Capudrovega Danteja naj velja: *nec tu diuinam Aeneida tempta*.

2 Hinds, *Allusion and intertext*, 91–98. V ozadju je morda zgled Antimaha iz Kolofona, avtorja najbolj znane grške *Tebaide* (ok. 400 pr. Kr.); v epigramu Antipatra (iz Soluna?) *AP* 7.409 Antimah nastopa kot 'vodnik' med pesniki, ki zaostajajo za Homerjem (»so vpreženi v njegov jarem«). Ker Kalimah Antimaha v fragmentih 1 in 398 Pf. kritizira ravno kot zgled (velikoepske?) masivnosti, je mogoče sklepati, 1) da je obstajala polemika o velikoepskem značaju Antimahove poezije in 2) da so Antimahovi zagovorniki njegovo 'sledništvo' (drugi za Homerjem, prvi med

‘srebrne dobe’ v rimski književnosti ne izhaja le iz Petrarkovega ciceronijanstva in iz renesančnega kulta rimske ‘klasike’. Tako kot se Gibbonov *Zaton in padec rimskega cesarstva* naslanja na rimski historiografski topos o zatonu rimske veličine (ta sega vsaj do Salustija, najbrž pa celo v čas Scipiona Mlajšega), je tudi ideja o Vergiliju kot nedosegljivem klasiku v smislu implicitne poetike vgrajena v Lukanovo *Farzalijo* (o tej pozneje) in Stacijevo *Tebaido*. V epilogu *Tebaide* se ta poetika prvič razvije v programsko formulacijo.

Pri Danteju je Stacij v 22. spevu *Vic* upodobljen kot kristjan, ki se je pod vplivom Vergilijeve mesijanske prerokbe spreobrnil v novo vero, vendar si je pod Domicijanom ni upal javno izpričati. Stacij, ki je v času spreobrnjenja »pel o krutem orožju, dvojni žalosti Jokaste«, Vergiliju, »pevcu bukoličnih pesmi«,³ takole opisuje svojo versko preobrazbo:

Ed elli a lui: »Tu prima m’invïasti
verso Parnaso a ber ne le sue grotte,
e prima appresso Dio m’alluminasti. 66

Facesti come quei che va di notte,
che porta il lume dietro e sé non giova,
ma dopo sé fa le persone dotte, 69

quando dicesti: ‘Secol si rinova;
torna giustizia e primo tempo umano,
e progenie scende da ciel nova’. 72

Per te poeta fui, per te cristiano:
ma perché veggì mei ciò ch’io disegno,
a colorare stenderò la mano. 75

Già era ’l mondo tutto quanto pregno
de la vera credenza, seminata
per li messaggi de l’eterno regno; 78

e la parola tua sopra toccata
si consonava a’ nuovi predicatori;
ond’io a visitarli presi usata. 81

Vennermi poi parendo tanto santi,
che, quando Domizian li perseguitte,
sanza mio lagrimar non fur lor pianti; 84

vsemi ostalimi) razumeli kot znamenje (relativne) veličine. Paralelo z Antimahom dolgujem Jeleni Isak Kres.

3 To je namig na *Četrto eklogo* kot nasprotje poganski *Tebaidi*, pa tudi na proto-krščanski pacifizem *Bukolik* v nasprotju z vojno vsebino Stacijeve pesnitve (in njenega zgleada, *Eneide!*).

e mentre che di là per me si stette,
io li sovvenni, e i lor dritti costumi
fer dispregiare a me tutte altre sette. 87

E pria ch'io conducessi i Greci a' fiumi
di Tebe poetando, ebb'io battesmo;
ma per paura chiuso cristian fu' mi, 90

lungamente mostrando paganesmo;
e questa tepidezza il quarto cerchio
cerchiar mi fé più che 'l quarto centesmo.«⁴ 93

On pa mu odvrne: »Ti si me prvi napotil proti Parnasu, da bi pil iz njegovih studencev, in prvi si mi razsvetlil pot do Boga. Kot ta, ki hodi v noči in nosi luč za seboj brez koristi zase, z védenjem pa napolnjuje vse za sabo, si govori: 'Vek se obnavlja, vrača se pravica in prvi čas ljudi, nov rod se spušča z neba.' Po tebi sem bil pesnik, po tebi kristjan; a da boš bolje videl, kar ti rišem, bom zdaj segel še po barvah. Že je ves svet zanosil pravo vero, ki so jo vsejali glasniki večnega kraljestva, in tvoja beseda, ki sem se je prej dotaknil, se je skladala z besedami novih pridigarjev, zato sem se jih navadil obiskovati. Začeli so se mi zdeti tako sveti, da so se moje solze družile z njihovimi, ko jih je Domicijan preganjal. Dokler sem stal na teh tleh, sem jim pomagal; pod vtisom njihovega pravičnega življenja sem začel zaničevati vse druge ločine. Še preden sem Grke pesnikujoč popeljal k tebankskim rekam, sem sprejel krst; a iz strahu sem bil kristjan samo na skrivnem in sem še dolgo kazal znamenja poganstva. Zaradi te mlačnosti že več kot štiri stoletja krožim po četrtem krogu.«

Čisto mogoče, da je legenda o Stacijevi spreobrnitvi obstajala že pred Dantejem;⁵ vsekakor pa ji je šele Dante dal literarno obliko in jo posredoval novemu veku. Na tem mestu me bolj kot izročilo zanima Dantejeva formulacija Stacijevga življenja, zanima me pomenljiva simbolna vloga, ki jo ima ta danes malo znani rimski literat v okvirni zgodbi *Božanske komedije*, pripovedi o romarjevem potovanju skozi pekel, vice in raj.

Kevin Brownlee v kratkem, a sugestivnem članku o Danteju in rimskih klasikih opozarja, da Dante v svoji pripovedi sistematično ločuje med Vergilijem in Stacijem kot osebnostima ter Vergilijem in Stacijem kot korpusoma besedil.⁶ Vergilij hodi v noči in *za seboj* (!) nosi luč; z njo »sam sebi ne ko-

4 Besedilo tu in v nadaljevanju sledi izdaji Chiavacci Leonardi, *Dante Alighieri*.

5 Vendar ni niti enega pričevanja, ki bi to dokazovalo; prim. Barolini, *Dante's poets*, 257, op. 69; v zadnjem času se za preddantejevski izvor legende opredeljuje tudi Ramelli, »La concezione del divino«, vendar brez oprijemljivih argumentov. David Movrin me opozarja na zanimivo dejstvo, da ima 21% vseh rokopisov Stacija od 10. do 12. stoletja nevme (sledi Horacij s 15%, za Lukana, Terencija in Vergilija samo 7–11%); prim. Riou, »Chronologie et provenance des manuscrits latins neumés«, 103; Ziolkowski, »Middle Ages«, 23.

6 Brownlee, »Dante and the Classical Poets«, 148–50.

risti«, zato pa razsvetljuje tiste, ki prihajajo za njim. Vergilijeva 'bakla' je v resnici prerokba *Četrte ekloge*, ki jo Dantejev Stacij v obliki navedka inkorporira v svojo pripoved (in Dante v svoje besedilo). Vergilij je bil osebno pogan in je zato po formalistični teološki logiki obsojen na pekel – očitno zgolj zato, ker je živel *ante Christum natum*; toda njegova besedila imajo izreden odrešenjski potencial, saj prerokujejo Kristusovo rojstvo. Za Stacija velja ravno nasprotno: kot oseba je šel v tekmo z Vergilijem in ga s sprejemom krsta celo preseegel,⁷ njegova *Tebaida* pa je Kristusa zatajila. (Skoraj odveč je dodati, da Dantejeva vodnica skozi raj te dvojnosti nima več, saj ni ne starodavna poganka ne avtorica, temveč posrednica žive izkušnje.)⁸

Stacij torej lahko *kljub* poganski vsebini svojih del upa na zveličanje; kot Kristusov (in Vergilijev) slednik lahko upa celo več: da bo v krščanskem kontekstu prav po zaslugi proto-krščanske ponižnosti, ki jo je izpričal v epilogu *Tebaide*, prevzel vodstvo. In tako ga v 21. spevu *Vic*, ko se romarju in Vergiliju prvič prikaže, pripovedovalec neposredno primerja s Kristusom, ki se je po vstajenju na poti v Emavs srečal z dvema učencema:

Ed ecco, sì come ne scrive Luca
che Cristo apparve a' due ch'erano in via,
già surto fuor de la sepulcral buca,

ci apparve un'ombra, e dietro a noi venia

...

Stazio la gente ancor di là mi noma:
cantai di Tebe, e poi del grande Achille;
ma caddi in via con la seconda soma. (7–10, 91–93)

In glej, kot piše Luka o Kristusu, da se je, potem ko je že vstal iz grobne jame, prikazal dvema popotnikoma, tako se je nama prikazala senca in se nama od zadaj približala Tam me ljudje še vedno imenujejo Stacij; pel sem o Tebah in nato o velikem Ahilu; toda ko sem nosil drugo breme, sem na poti padel.

Tudi če je Dante legendo o Stacijevem krstu podedoval, je vanjo vnesel nekaj poudarkov, ki so smiselni šele kot sestavine trikotnika Vergilij-Stacij-romar. Najprej domneva, da se je Stacij spreobrnil prav pod vplivom Vergilijevih mesijanskih prerokb.⁹ Nato motiv ponižnega sledenja velikim pesniškim

7 Prim. Barolini, *Dante's poets*, 258: »The Christianized Statius is carefully tailored, as the character who can best bring out the ambivalence of Virgil's situation: whereas Statius the epic poet is Virgil's inferior, his disciple, the Statius who became Christian is Virgil's superior, his teacher.« Pregled avtorjev, ki iznajdbo nedvoumno pripisujejo Danteju, prav tam, 258, op. 70.

8 Podobno velja za četrtega vodnika sv. Bernarda, ki sicer ni Dantejev neposredni sodobnik, vendar zgodovinsko in duhovno v celoti pripada istemu svetu.

9 O tem prepričljivo Franke, »Reader's Application«, 270–71: Dante si Stacija predstavlja, kako sre-

zgledom. Stacij v *Vicah* dobesedno udejanji držo, ki jo je nakazal v epilogu k *Tebaidi*; toda ker je Dantejev Vergilij prerok, ima Stacijev sledenje zdaj poleg umetniške tudi religiozno dimenzijo: »Per te poeta fui, per te cristiano.« Na epilog *Tebaide* se Dantejev Stacij naveže že v prej omenjenem prizoru 21. speva. Stacij, ki se je romarju in Vergiliju prikazal kot 'vodnik med Kristusovi-mi sledilci', se na koncu svoje pripovedi pokloni poosebljeni *Eneidi* kot svoji »mami in rednici«:

Al mio ardor fuor seme le faville,
che mi scaldar, de la divina fiamma
onde sono allumati più di mille;

de l'Eneida dico, la qual mamma
fummi, e fummi nutrice, poetando:
sanz'essa non fermai peso di dramma. (94–99)

Iskrice, ki so me ogrele in so bile seme moji gorečnosti, so bile iz božanskega ognja, ki je vnel več kot tisoč [pesnikov]; mislim Eneido, ki je bila moja mama in moja dojilja, ko sem pesnil. Brez nje nisem zmogel niti trohice bremena.

Dante kot Vergilijev častilec že v *Peklu* dobesedno stopa po Vergilijevih stopinjah: »Ond' io da li 'ncarcati mi parti'/ dietro a le poste de le care piante.« (»Tam sem zapustil s svincem obtežene in šel po odtisih predragih stopal.« *Inf.* 23.147–48)¹⁰ Stacijeva avtobiografska izpoved je torej interpretativni ključ, ki razkriva zgled Dantejeve literarne adoracije: med Danteja in Vergilija na tej točki stopi Stacij kot antični prototip Vergilijevega častilca. Če je tako, iz epiloga *Tebaide* izhaja zamisel za okvirno pripoved, v kateri romar-Dante stopa za Vergilijem skozi pekel in do tiste točke vic, ko vodstvo prevzame Stacij.

Stacij je vmesna figura med Vergilijem in Beatrice: s pobožnim sledenjem pesniškemu zgledu in s poslušnostjo preroku si je pridobil pravico, da v sklepnem delu *Vic*, torej že skoraj na prehodu v raj, prevzame vodstvo. Vendar samo kot oseba in ne kot avtor. *Tebaida* ostaja povsem in v celoti 'grešna'. Zanimivo je, da je Dante Ditovo mesto v peklu, to je predel od šestega do devetega kroga pekla, upodobil kot repliko Stacijevih *Teb*.¹¹ V znamenitem prizoru, ko gvelfski škof Ugolino della Gherardesca žveči glavo gibelinskega nadškofa Ruggieria degli Ubaldini, Dante svoj rimski zgled razkrije celo z neposredno primerjavo:

di sveta, ki postopoma postaja krščanski, bere Vergilijevo mesijansko eklogo; ideja o Staciju kot kristjanu izhaja iz te zamisli in ji je podrejena.

¹⁰ Hollander, »Dante's 'Georgic'«, 115–18.

¹¹ Martinez, *Dante, Statius, and the Earthly City*; povzeto pri Brownlee, »Dante and the Classical Poets«, 48–150.

Noi eravam partiti già da ello,
 ch'io vidi due ghiacciati in una buca,
 sì che l'un capo a l'altro era cappello;

e come 'l pan per fame si manduca,
 così 'l sovrano li denti a l'altro pose
 là 've 'l cervel s'aggiugne con la nuca:

non altrimenti Tidëo si rose
 le tempie a Menalippo per disdegno,
 che quei faceva il teschio e l'altre cose. (*Pekel* 32.124–32)¹²

Že sva ga zapustila, ko sem zagledal dva, zamrznjena v skupni jami, tako da je bila ena glava klobuk drugi; in tako kot lačni jedo kruh, je gornji na drugega nastavlil zobe, kjer se možgani združijo s tilnikom – enako kot je Tidej v zaničljivem besu grizel Menalipu senca, se je tudi ta lotil lobanje in ostalega.

Veliko pomembnejše izhodišče za Dantejevo onostranstvo je sicer 6. spev Vergilijeve *Eneide*,¹³ a z zelo drugačnimi poudarki. Dante nam z naslonitvijo na *Eneido* posreduje vrsto signalov, ki nakazujejo, da je pogansko pesnitev Kristusovega preroka mogoče simbolno odkupiti. Medbesedilne mehanizme te 'odkupitve' briljantno ilustrira danteslovec John Freccero, čigar razmišljanje o sklepnih knjigah *Vic* navaja Harold Bloom v svoji *Tesnobi vplivanja*:

V 27. spevu *Vic* romar, Stacij in Vergilij preidejo ognjeni zid; sprejme jih angel, in tam se srečajo z vsemi tradicionalnimi pastmi; veliko se govori tudi o očetih in sinovih. Zidovi, prepreke, odmevi vseh mogočih antičnih in srednjeveških tem. Na tej točki Vergilij izgine iz pesnitve in je nadomeščen z Beatrice. Vendar ostaja neopaženo, da je ta odlomek tudi najbolj poln odmevov iz Vergilija; med drugim vsebuje tudi edini dobesedni citat Vergilija (v latinščini). Vsi ti odmevi so namenoma izkrivljeni. Najprej besede Didone, ko se ob pogledu na Eneja spomni stare strasti, ki jo je vezala na prejšnjega moža, in napove svojo lastno smrt na grmadi: »agnosco veteris vestigia flammae«. V *Vicah* Dante uporabi ta verz, ko se ob Beatricini vrnitvi spomni svojih prvih strastnih občutkov do nje: »conosco i signi dell'antica fiamma«. Drugič: angeli v pozdrav Beatrice pojejo: »Manibus o date lilia plenis ...« Ta verz izreče Anhiz, ko pokaže na senco prezgodaj umrlega Avgustovega sina, v pasusu »tu Marcellus eris«, ki v nasprotju z idejo o večnem Rimu zaznamuje dokončni poraz. Učenjaki pravijo, da so mišljene škrlatne lilije žalovanja. Toda *Vice* očitno merijo na bele lilije Vstajenja.¹⁴ Romar se

¹² Prim. Stat. *Theb.* 8.739–62.

¹³ O tem sugestivno piše Putnam, »Virgil's Inferno«.

¹⁴ Prim. prispevek Jelene Isak Kres v tej številki; presenetljivo je, da Vergilij bele lilije, ki so bile v antiki najbolj priljubljene in jih kot nagrobni dar omenja tudi njegov epigramatski zgled, nadomesti s škrlatnimi. Škrlat je kraljevska barva (Marcel je bil predviden za Avgustovega naslednika) in barva žalovanja. Dante torej Marcela 'odkupi' z izkrivljajočim branjem, ki nosi krinko

spričo Beatricine pomenljive vrnitve obrne k Vergiliju po pomoč, a ugotovi, da je *dolce padre* izginil. Klic »Virgilio, Virgilio, Virgilio« priklicuje v zavest Vergilijevo lastno priznanje nemoči poezije v zgodbi o Orfeju v 4. spevu *Georgik*: »Eurydice, Eurydice, Eurydice«. Tako se Didonin temni eros na posled preobrazi z retrospektivno odkupitvijo, ki jo omogoči Beatricina vrnitev. Večna trajnost političnega reda dobi ustreznico v osebni nesmrtnosti vstajenja, poezija postane močnejša od smrti, in prvič v pesnitvi Romar dobi ime: prav tu ga Beatrice pokliče »Dante!«,¹⁵

Nasprotno pekla *Tebaide* ni mogoče 'odrešiti'; razlogi za to so tudi tokrat formalno teološki. Po Dantejevi kronologiji je Stacij svoj ep dokončal kot kristjan. Še več: Dante trenutek Stacijeve spreobrnitve locira v sredino *Tebaide*, v verza 7.424–25 (»iam ripas, Asope, tuas Boeotaque uentum / flumina«, prim. »E *pria* ch'io conducessi i Greci a' fiumi / di Tebe poetando, ebb'io battesmo«). Na tem mestu se tebanska vojna v resnici začenja; Stacij je torej svojo krstno kopel proslavil tako, da je tebanska brata popeljal k rekam smrti. Ta pregnantna kronološka domislica je za Dantejevo razlikovanje med Stacijem-osebo in Stacijem-avtorjem bistvena. Tudi če je krst izbrisal Stacijev pogansko preteklost, ni mogel izbrisati pisnih izrazov dvočnosti *po prejemu krsta*. Mračna vsebina druge polovice *Tebaide* zato ni le materialni dokaz, temveč tudi v bolj psihološkem smislu *simptom* upornega zatajevanja.¹⁶

Stacij je, povzemimo, s formulo pobožnega sledenja Vergiliju dal izhodišče za dramski okvir *Božanske komedije*, v katerem se rimska pesnika izmenjujeta in dopolnjujeta v vlogi vodnikov. *Altissimo poeta* je nesporno prvi; kot pogan bo za vedno obtičal v Limbu, vendar ima njegova mesijanska prerokba moč, da retrospektivno 'odkupi' Didonino grmado in žalne lilije na Marcelovem

stvarnega botaničnega popravka (lilije so v antiki običajno bele). Dantejeva soteriološka operacija pa ima še veliko večje razsežnosti. Enej se po zaslugi pitagorejsko-platonističnega nauka o metempsihozi v podzemlju lahko sreča z dušami še neutelešenih prihodnjih Rimljanov; futur »tu Marcellus eris« napoveduje Marcelovo rojstvo, lilije pa takoj nato obeležijo njegovo prezgodnjo smrt. Ko Dante Vergilijev latinski (!) verz »manibus o date lilia plenis« preslika na Beatrice in ga postavi v rimo z latinskim »benedictus qui venis« (*Purg.* 30.19–21), s tem Vergilijevo podzemlje kot vmesno postajo duš med dvema utelešenjema transkribira v krščanski raj.

15 Bloom, *The anxiety of influence*, 122–23; prev. M. M. Razširjena različica v Freccero, *Dante*, 206–208, kjer avtor razvije tudi misel o postopnem izbrisu Vergilijeve prisotnosti, ki sovпада z dozorevanjem Dantejevega pesniškega subjekta: najprej dobesedni citat v latinščini (*manibus* ...), nato prevod (*conosco i segni* ...), nazadnje gola aluzija (*Virgilio ... Virgilio < Eurydice ... Eurydice*); šele ko Vergilij dokončno izgine, Dante z imenom vstopi v svojo pesnitev.

16 Dantejevo psihologiziranje o Staciju spominja na interpretacijo *Eneide*, ki jo je Freud sugeriral z mottom svoje *Traumdeutung*: »flectere si nequeo superos, Acheronta mouebo«: če so bogovi neba zavest, je podzemlje-Acheront nezavedno; potem ko je Junoni v prvem spevu pesnitve spodletel poskus, da bi si podvrgla vetrove in Enejevo potovanje ustavila 'od zgoraj', v 7. spevu, ki odvarja drugo polovico pesnitve, sprosti sile podzemlja, ki Enejeve nasprotnike, zlasti Turna in Lavinijino mater Amato, navdajo z iracionalno blaznostjo. (Freudova interpretacija sploh ni alegorična, temveč samo razvija Vergilijev filozofski in psihološki alegorizem: podzemna božanstva, s katerimi upravlja Junona, je dejansko mogoče razumeti kot alegorije za psihološke pojave; tako zlasti Williams, *Technique and Ideas in the Aeneid*.)

grobu prebarva v krščanski simbol zveličanja. Pri Staciju je obratno: s svojo osebno vero se bo odkupil za literarno zatajitev Kristusa, vendar bo madež hipokrizije ostal: *Tebaida* je v podobi trdnjave Dita-Luciferja *transkripcija* notranjega pekla.

V duhu psiholoških špekulacij, ki jih vsiljuje Dantejeva upodobitev Stacija, je mogoče tudi epilog *Tebaide* razumeti na dva načina: kot zametek krščanske *humilitas*, ali pa kot izraz hipokrizije. Morda – tudi tako lahko tolmačimo Stacijevo klečeplazenje po odtisih Vergilijevih stopal – je Domicijanovemu klientu samo oportunitizem branil, da se ni spustil v tekmo s kristjanom *ante litteram* Vergilijem; namesto da bi spregovoril kot pričevalec nove vere, je zagazil še korak nazaj v pogansko mitologijo. Stacij torej v epilogu zavzame nekoliko dvolično držo pobožnjaka, ki si ne upa naglas izraziti svojega prepričanja in se zato izgovarja na spoštovanje do 'božanske' *Eneide*.

Imajo Dantejeva psihoterapevtska ugibanja o Stacijevi notranji vojni sploh kaj opraviti z literarno zgodovino? Če vztrajamo v prepričanju, da je šlo avtorju *Božanske komedije* samo ali predvsem za pokristjanjenje Domicijanovega lizuna, bomo nad Dantejevo apologetsko domislico samo odmahnili z roko: Dante je za prehodno figuro med poganskim in krščanskim svetom očitno namenoma izbral pesnika, ki se v svoji pesnitvi kaže kot Plutonov častilec; Stacija je upodobil kot poosebljenje travmatičnega preloma in v skladu s tem tudi njegovo napredovanje v raj pospremil z bobnečim potresom. Vendar vprašanja, ki si jih je Dante postavljal ob branju *Tebaide*, očitno presegajo problem Stacijevega verskega prepričanja. Zelo podobna vprašanja si literarni zgodovinarji postavljajo do danes, ne v zvezi s Stacijevim verovanjem, pač pa v zvezi z zgodovinsko-političnim kontekstom *Tebaide*. Vprašanje, ki je Danteju in literarnim zgodovinarjem skupno, se glasi: zakaj toliko grške mitologije pod Flavijci? In še posebej v zvezi s *Tebaido*: zakaj mračna predstava bratomornega nasilja več kot sto let po zadnji državljanski vojni? Zakaj Stacij skozi temo državljanske vojne demonizira grško mitologijo? Pod Domicijanom v imperiju vlada mir, edini aktualni politični problem je despotski *dominus et deus* na prestolu. In če Stacij kot Domicijanov dvorjan tega problema ne zaznava – zakaj potem svojemu zaščitniku ne posveti panegirika? Če Dantejevemu biografskemu konstrukt od vzamemo Stacijevo krščanstvo, dobimo zelo podoben razmislek: Stacij je bil zatajevalec in dvoličnež, ker je pisal o mitološki vojni, namesto da bi se odkrito zoperstavil despotu [in preganjalcu kristjanov] Domicijanu; Vergilij ni bil ne zatajevalec ne dvoličnež, saj je odkrito slavil 'republikanskega' cesarja Avgusta [pod katerim se je po vrhu rodil Odrešenik].

Šolski nauk uči, da so se epski pesniki pod Neronovo in Domicijanovo strahovladno iz aktualnosti umaknili v grško mitologijo (Valerij Flak, *Argonavtike*; Stacij, *Tebaida* in *Ahileida*) in rimsko zgodovino (Lukan, *Farzalija*; Siliij Italik, *Punske vojne*). Toda so te mitološke in zgodovinske snovi res tako nenevarne? Tema Lukanove *Farzalije*, državljanska vojna med Cezarjem in Pom-

pejem, pod Neronom ni več neposredno aktualna; toda *Farzalija* je s svojimi republikanskimi simpatijami uperjena zoper novo ureditev;¹⁷ ne nujno neposredno zoper Nerona, temveč zoper principat kot institucionalno zanikanje republikanskih vrednot. A celo če *Farzaliji* pripisujemo prevelik opozicijski nabo, je pod julijsko-klavdijsko dinastijo že samo ukvarjanje s krvavimi izvori principata kočljivo in provokativno. In če Lukan s *Farzalom* razkriva krvavo genezo nove politične ureditve, lahko tudi Stacijeve Tebe beremo kot mitološki arhetip (rimske) državljanske vojne in paradigmatično pripoved o oblasti, ki je zrasla na nasilju.¹⁸ Dekontekstualizirano branje *Tebaide* je težavno že zato, ker je ta pesnitev mitološka variacija na temo Lukanove *Farzalijske* – tudi Stacijev ep je pripoved o državljanski vojni in demonstracija brezizhodnega zla. Je torej tebanski mit alegorija rimskih državljanskih vojn? Ali celo rimske stvarnosti pod Domicijanom?¹⁹ Je grška mitologija kriptični jezik, *doublespeak*, ki omogoča prikrito nasprotovanje režimu? Ali pa nezaveden izraz politične tesnobe? Od tod do 'notranje vojne' in Dantejeve trdnjave Dita-Luciferja je le korak.²⁰

II. DOLCE PADRE IN TESNOBA VPLIVANJA

Semena, ki moj žar so razplamtila,
pa so te iskre božjega plamena,
kjer vžgalo se jih je že brez števila. –
– Enéida! Lektira, vedi, njena,
bila je mati, dojka pesmi moje,
brez nje ni groša vredna moja cena.
(Dante, *Božanska komedija*, *Vice* 21.94–99,
prev. Andrej Capuder)

Dantejeva 'Stacijada' se bere kot pretresljiv biografski roman s korektno zgodovinsko kuliso; ali pa kot duhovnozgodovinska študija v obliki reportaže. Toda v dramskem kontekstu *Komedije* Stacijeva zgodba zares pripoveduje samo o eni stvari: o čaščenju stopinj *milega očeta*.

Epika cesarske dobe – o tem govori drobna, a vplivna knjiga Phil-

17 Tradicionalno branje Lukana je pro-republikansko in anti-neronsko; v novejšem času *Farzalijo* v tem duhu interpretirata Leigh, *Lucan*, in Narducci, *Lucano*. Pregled drugih, politično manj izrazito opredeljenih interpretacij podaja Susanna Braund v uvodu k Tesoriero, Muecke in Neal, *Lucan*.

18 Začetnik te smeri je Dominik, *The Mythic Voice of Statius*.

19 Uporaben pregled političnih interpretacij pri Braund, »A Tale of Two Cities«; Shackleton Bailey, *Statius, Thebaid: Books 1–7*, 10–13.

20 Ker ni mogoče dokazati, da se Stacij z mračno vsebino *Tebaide* (zavestno ali nezavedno) odziva na politične razmere pod Domicijanom, so vse interpretacije, ki to povezavo poudarjajo, *eo ipso* psihološke; Dantejevo psihologiziranje je celo manj indiskretno, saj je njegov Stacij kot mejna figura med dvema svetovoma vendarle predvsem duhovnozgodovinska metafora; njegova osebna travma pooseblja spopad med poganstvom in krščanstvom. Psihološka ugibanja sodobnih interpretov tega alibija nimajo.

pa Hardieja z naslovom *The Epic Successors of Virgil* – išče avtodefinicijo v travmatičnem soočenju z *Eneido*. *Eneida* je za vse poznejše epske pesnike tiransko zavezujoč in pogosto utesnjujoč zgled. Hardie ta nelagodni odnos do Vergilija sugestivno poveže z Bloomovo 'tesnobo vplivanja': epiki 'srebrne' dobe Vergilija občutijo kot freudovsko figuro tiranskega (literarnega) očeta.²¹ Avtoriteta pesnika, ki zaseda prestol v kanonu najbolj virilne zvrsti, je po definiciji patriarhalna. V rimski poeziji kot *pater* tudi še v avgustejski dobi nastopa Enij,²² v Vergilijevi *Eneidi* je očetovska figura sam *pater Aeneas*,²³ pri Danteju Vergilij.²⁴

Nedokončana *Eneida* je v izdaji, ki sta jo oskrbela pesnikova prijatelja Varij in Plotij Tuka, kmalu po avtorjevi smrti postala šolsko besedilo.²⁵ Nekatera znamenja kažejo, da se je proces Vergilijeve literarne kanonizacije začel celo že v času avtorjevega življenja, torej ko je *Eneida* šele nastajala. Propercij namreč že v drugi knjigi svojih elegij napoveduje Vergilijev ep kot delo, ki bo v epskem kanonu izpodrinilo samega Homerja:

Cedite Romani scriptores, cedite Grai:
nescio quid maius nascitur Iliade. (2.34.65–66)

Umaknite se, rimski pisci, umaknite se, grški pisci: rojeva se nekaj večjega od Iliade.

Vergilij namreč drugi, vojni del pesnitve, začenja z napovedjo:

maior rerum mihi nascitur ordo,
maius opus moveo. (7.44–45)

Mogočnejši red stvari se mi poraja, začenjam večje delo.

Če so spevi 1–6, ki pripovedujejo o Enejevem potovanju, Vergilijeva 'odiseja', se z Enejevim prihodom v Italijo začne 'nova iliada', pripoved o vojni med

21 Hardie, *The epic successors of Virgil*, zlasti 116–19.

22 Prop. 4.2.5; Hor. *Epist.* 1.19.7.

23 Pa tudi Enejev oče Anhiz, zlasti v 6. spevu, ko Eneju v podzemlju predstavi vso prihodnjo rimsko zgodovino. Anhizov pozdrav sinu, »uenisti tandem, tuaque exspectata parenti / uicit iter durum pietas?« (687–88) in kozmološki uvod v vizijo prihodnje rimske zgodovine (»principio caelum ...«, 724) se navezujeta na prvi prizor Enijevih *Analov*, v katerem se je Eniju v sanjah prikazal Homer in mu poročal, da se je njegova, tj. Homerjeva duša reinkarnirala v Enijevem telesu; očetovsko vlogo Homerja (»o pietas animi«, fr. 4 Skutsch) v 6. spevu *Eneide* prevzame Anhiz; prim. Hardie, *Virgil's Aeneid*, 77–83.

24 Dante Vergilija redno imenuje *padre*. Vergilijev prizor, ko Enej zaman skuša objeti očetovo senco (*Aen.* 6.697–702; gl. prejšnjo opombo), je tudi zgled za prizor v Dantejevih *Vicah*, ko Stacijo spodleti poskus, da bi Vergiliju objel noge (*Vice* 21.130–32). Prim. Tudi Freccero, »Dante's misreading«, o Eneju in Anhizu kot zgledoma za odnos med Dantejem in njegovim prapradedom Cacciaguaro v *Raju* 15 in o Brunettu Latiniju v *Peklu* 15 kot 'perverziji' tega zgleda.

25 Poročila, po katerih je Vergilij pred smrtjo zahteval uničenje rokopisa – na teh poročilih je Broch zasnoval roman *Vergilova smrt* – so nezanesljiva in morda pričajo predvsem o zgodnji mitizaciji pesnikove osebnosti.

Trojanci in italjskimi staroselci. Med dvema Homerjevima pesnitvama je *maius opus*, večje delo, *Iliada* – že zato, ker je njena tematika herojska, vojaška, torej značilno epska.²⁶

Povsem mogoče je, da se Propercij neposredno in dobesedno odziva na besedilo nedokončane *Eneide*, ki jo je sočasna kulturna elita po delih gotovo poznala (ohranjena so pričevanja o recitacijah na Avgustovem dvoru).²⁷ V *Eneidi* 'večje delo' označuje samo vojni del pesnitve, vendar v dinamični strukturi pesnitve nakazuje tudi postopen vzpon od 'odiseje' k 'iliadi'; na koncu tega vzpona se Vergilij po rangu že izenači s Homerjem. Ali pa ga celo preseže, saj je hipotekst njegove pesnitve enciklopedični spoj celotnega Homerja, torej *Iliade* in *Odiseje*.

Kanonična veljava Vergilijeve *Eneide* ima tako kot ideja o Vergiliju kot očetu (krščanskega) Zahoda²⁸ razvidno politično ozadje: Vergilij ima natančno tisto politično avtoriteto, ki je Ovidij nima iz političnih in ki je Horacij manjka iz zvrstnih razlogov. Politična avtoriteta Vergilijeve poezije izhaja iz vpetosti *Eneide* v idejo avgustejskega imperija, religiozna iz 'mesijanske' ekloge, verskopolična pa iz ekloge in iz *Eneide* hkrati. Politični domet *Eneide* je tolikšen ravno zato, ker je njeno aktualnopolitično sporočilo vgrajeno v univerzalistično filozofijo imperija. *Eneida* temelji na teleološki filozofiji zgodovine, v kateri je izhodiščna točka prvobitni kaos, cilj pa 'kozmos' v smislu harmonične ureditve sveta. Grški prazgled te filozofije je Heziodova *Teogonija*, ki vzpostavitev kozmičnega reda povezuje z zmago olimpskih bogov pod Zevsovim vodstvom nad destruktivnimi 'sinovi zemlje', Titani in Tifojem;²⁹ v Ajshilovi *Oresteji* ta zmaga pomeni tudi triumf patriarhalnega reda nad 'matriarhalnim' brezzakonom.³⁰ Vergilijeva ideja kozmosa je politična v najožjem smislu besede: iz *Eneide* izhaja, da je cilj in smisel vse kozmične zgodovine Avgustov rimski imperij;³¹ razvoj sveta lahko vizualiziramo kot vzpenjajočo se spiralo, v kateri se ciklično ponavlja epizodična izkušnja uničujoče vojne (Enej in italjski staroselci, Oktavijan in Mark Antonij), vendar je zgodba rimske zgodovine v celoti še vedno zgodba o neustavljivem vzponu: spirala se vzpenja proti Avgustovi dobi kot eshatološkemu cilju svetovne zgodovine.

Kanoničnost *Eneide* je bila že sama po sebi, kot kulturnopolitično (in šolskopolično) dejstvo, zadosten razlog za nelagodje Vergilijevih dedičev v epski zvrsti, za občutek *umetniške* manjvrednosti. Obenem se Lukan in Stacij lahko jasno zavedata, da je njuna epigonska usoda spletena z ideologijo principata; oba sta ujeta v politični sistem, ki svojo dinastično legitimiteto uteme-

26 Prim. Gransden, *Virgil's Iliad*.

27 Manj verjetno je, da Vergilij z aluzijo na elegikov poklon, ki je označeval celotno pesnitev, označuje začetek 'Enejeve iliade'.

28 Poleg T. S. Eliota jo je promoviral predvsem Theodor Haecker, *Vergilij, oče zahoda*.

29 Prim. Marinčič, *Grška književnost arhaične dobe*, 58–60, 96–97.

30 Marinčič, *Ajshil: Oresteja*, 174–75.

31 Hardie, *Virgil's Aeneid*.

ljuje na kultu avgustejskega obdobja: politično 'epigonstvo' je idejno bistvo vsake dinastične monarhije, še zlasti pa rimskega principata.

Avgust je v tej duhovnozgodovinski shemi mejna figura. Tacit ga s svojimi *Anali*, ki se začnejo *ab excessu Divi Augusti*, deloma še prisoja republiki; podoba prvega cesarja je celo v velikem delu latinskega krščanskega zgodovinopisja nenavadno svetla.³² Toda po periodizaciji, ki je prevladala in je v rabi še danes, je mejna točka Avgustova zmaga pri Akciju leta 31 pr. Kr. Taka razmejitev se prilega tudi političnim interpretacijam Lukana in Stacija, ki v *Farzaliji* in *Tebaidi* berejo pripoved o državljanski vojni kot počelu zla. Protislovno – in čisto v bloomovskem duhu – tovrstna dekonstrukcija avgustejstva ne pomeni nujno afronta zoper *Eneido*, temveč se lahko okoristi s temnim, pesimističnim sporočilnim potencialom Vergilijeve pesnitve. Epikom 'srebrne dobe', zlasti Lukanu in Staciju, se je lahko zdelo pomenljivo, da že Vergilij zgodbo o Avgustovem vzponu na oblast v *mitološki prispodobici* opisuje kot državljansko vojno. Vergilijeva zgodovinska spirala se z Avgustovo vladavino sklene; potem ko zgodovina doseže *telos*, sta mogoča le še stagnacija in zaton. A če na spiralo gledamo v tlorisu, iz brezčasje, ostane le še krog, paradigmatična izkušnja nasilnega obračuna, ki se v Vergilijevi epski zgodovini Rima ciklično ponavlja. V osmem spevu *Eneide* Evander, kralj grških naseljencev Palanteja, poznejšega Palatina, Eneju pripoveduje zgodbo o Kaku, ogenj bruhajoči pošasti, ki je strahovala okoliške prebivalce, dokler je ni med postankom na poti iz Španije pokončal Herakles. Heraklova zmaga nad Kakom je eshatološki vzorec zmage dobrega nad zlom; ime grškega kralja, ki zgodbo pripoveduje, pomeni 'Dobri mož', Kakus je 'Zli'. Tudi glavna pripoved *Eneide* je pripoved o zmagi sil harmoničnega reda nad kaotičnim zlom: Junona, ki s svojimi destruktivnimi posegi (vihar v prvem, peklenska Alekto v 7. spevu) zoperstavlja Jupitrovemu načrtu, se naposled umakne, in Enej triumfira nad prevzetnim Turnom. Tretja epizoda nasilnega obračuna je Avgustova zmaga nad Markom Antonijem in Kleopatrom, ki je s stališča Enejeve zgodbe v prihodnosti in jo *Eneida* prikazuje v črno-beli tehniki, kot zmago tradicionalnih, zahodnih vrednot nad orientalsko pomehkuženostjo. Vendar paradigmatična pripoved o Eneju v 'posnetku od blizu' razkrije tudi nekaj vmesnih sivin: vojna med Enejevimi Trojanci in Latinci je državljanska vojna med sestavnima členoma prihodnjega ljudstva in pravzorec državljanske vojne, v kateri je na oblast prišel Avgust. Da Enejeva zmaga ni ne neproblematična ne absolutna, pokaže epilog na Olimpu: Jupiter sicer Eneju zagotovi oblast v Laciju, vendar Junona doseže kompromis, po katerem se morajo Trojanci odreči svojemu imenu in postati *Latini*.

32 Politični fantazmagoriji, ki Avgusta izvzema iz mračne zgodovine propada, je podleglo tudi skoraj vse latinsko krščansko zgodovinopisje do Avgušтина; o tem Maver, *Politična zgodovina*; okoliščina, da se je pod Avgustom (po tradicionalni kronologiji) rodil Odrašenik, je krščanskim apologetom služila kot dodaten argument in kot alibi pri presajanju poganske ideologije avgustejstva v krščanski kontekst.

Geneza rimskega ljudstva torej temelji na kompromisu, ki sledi nasilnemu obračunu med dvema političnima skupinama. To pomeni, da Rimljani kot etnični amalgam v svojem genetskem zapisu nosijo bratomorno težnjo.

Lukanova *Farzalija* in Stacijeva *Tebaida* razvijata temni potencial *Eneide*; v obeh epih se uničujoča državljanska vojna odvija v večni, brezizhodni, ciklično ponavljajoči se sedanjosti. Lukanov nihilistični ep, edini antični ep brez 'aparata bogov', morda ni neposredno uperjen zoper principat, vsekakor pa ga je mogoče tudi neodvisno od avtorjevih namenov brati kot parabolo politične brezizhodnosti, ki je sledila razpadu republikanske ureditve. Odpoved Vergilijevemu zgodovinskemu optimizmu nima le političnih, temveč tudi poetološke razsežnosti. Vergilij je v Avgustov in svoj čas lociral zgodovinski *telos*. Avgustovi nasledniki na prestolu so ta zgodovinsko-filozofski konstrukt sprejeli, ker je v smislu dinastične dediščine legitimiral njihovo oblast. Pesniki cesarske dobe pa so 'sledništvo' povzdignili v estetsko opredelitev. Lukanova *Farzalija*, ep, v katerem »se rušijo celo ruševine« (»etiam periere ruinae«, *Phars.* 9.969), tudi na ravni poetike pomeni odpoved 'klasičnim' pretenzijam. Lukan je bil – kako zgovorno – ključni zgled francoske dekadence.³³ Najbolj neposredno formulacijo te poetike pa je podal Stacij v epilogu *Tebaide*. Sekundarnost pri njem v dobesednem, etimološkem pomenu besede *sequor*, 'sledim', pomeni sledenje Vergiliju, stopicanje po njegovih stopinjah.

Stacij je kompleks manjvrednosti presekel tako, da ga je povzdignil v kult. Slava njegove *Tebaide* je zdaj omejena na ritualno obujanje Vergilijeve posvečene veličine, vendar je v resnici več kot to: s tem ko je svojo drugotnost artikuliral kot novo poetiko, se je Stacij osvobodil literarnega očeta in njegove obremenjujoče avtoritete. Kanonizacija Vergilija kot nedosegljivega klasika mu je omogočila artikulacijo lastne modernosti. Stacijev epigonstvo ima visoko duhovno dostojanstvo; podobno je avtoriteti svečenika, ki si klečeč pred oltarjem prilašča oblast nevidnega boga. Po zaslugi svoje ponižnosti Stacij pri Danteju postane podoben od mrtvih vstalemu Kristusu, Vergilij in romar pa Kristusovima učencema. 'Slednik' lahko postane 'vodnik' šele v krščanskem kontekstu, s prevrednotenjem religiozne avtoritete, ki zdaj ni več oblast, temveč služenje. Tudi to prevrednotenje pa ima ustreznico v epilogu *Tebaide*: Vergilijeva epska avtoriteta tam ni patriarhalno oblastna, temveč materinsko zaščitniška;³⁴ pri Danteju 'božanska Eneida' postane kar 'mama in dojilja'. Programska feminizacija epske avtoritete je torej zelo verjetno izhodišče za upodobitev Stacija kot kristomorfne 'vodnika v ponižnosti'. Tudi to je lep primer bloomovske *askesis*:³⁵ Stacij 'pohabi' svojo literarno avto-

33 Nisard, *Études de mœurs*, je že leta 1834 vzporejal Lukanovo rimsko 'dekadenco' z dekadenco, ki jo je prepoznaval v poeziji svojega časa. V afirmativnem smislu se na 'dekadenta' Lukana pozneje navezuje Baudelaire.

34 Prim. tudi Dietrich, »Thebaid's Feminine Ending«.

35 *Askesis* je pri Bloomu ena od oblik produktivne osvoboditve izpod tiranije literarnega zgleda: »Askesis je operacija samoočiščenja; njen namen in cilj je stanje osamljenosti. Ta zelo splošni izraz jemljem zlasti iz prakse predsokratskih šamanov, kakšen je bil Empedokles. Pri kenosis

riteto in v to pohabljenje pritegne tudi Vergilija: sam je le pobožen častilec, a tudi predmet njegovega čaščenja ni več oblasten literarni bog, temveč mlečna boginja Eneida.³⁶ Zato gotovo ni naključje, da se v Dantejevih *Vicah* sublimacija temnih in 'feminilnih' poudarkov Vergilijeve *Eneide* in *Georgik* (Didona, lilije, Vergilij kot Evridika ...³⁷) odvija ravno v Stacijevi prisotnosti.

III. PRVA LJUBEZEN IN DRUGE PRETVEZE: STACIJEVA *AHILEIDA*

V *Tebaidi* se podzemno zlo, ki se sprošča v uničujoči vojni, kaže kot kvintesenca grške mitologije. Da v Stacijevih Tebah prebivajo demoni, si Danteju ni bilo treba izmišljati; tudi bralcu, ki ni nagnjen ne k alegoriji ne k praznoverju, se 'pri tebanskih rekah' pred očmi odpira vhod v pekel. Razlaga tega pekla pa je lahko samo indiskretna in špekulativna; če se ne skriva v Stacijevi osebni drami, je zakopana v kolektivni psihologiji flavijske generacije. V obeh primerih jo pozna edino Junona, kraljica spodnjega sveta: *flectere si nequeo superos* ...

Toda pod Flavijci je nastala tudi vrsta mitoloških in zgodovinskih pesnitev, ki jih je težko brati kot projekcijo travmatične preteklosti in sočasne represije. Razlog za prevlado mitoloških in zgodovinskih snovi v epiki in dramatikih cesarske dobe očitno ni le politična nesvoboda. Grška mitologija je pri Staciju in nasploh v rimski poeziji cesarske dobe začeni s Ovidijevimi *Metamorfozami* tudi popolnoma avtonomna tema; v flavijski epiki se samo nadaljuje pohod kulturne helenizacije, ki so jo, kar zadeva mitologijo, dokončno sprostile šele Ovidijeve *Metamorfoze*. V *Argonavtikah* Valerija Flaka in v Stacijevi (nedokončani) *Ahileidi* mitologija nima vidnih aktualnopolitičnih poudarkov; iz današnje perspektive se grška mitologija v teh pesnitvah kaže samo še kot tradicionalna snov pripovedne poezije in se v tem smislu približuje fikciji.

Ahileido, biografski ep o Ahilu, Stacij posveča Domicijanu kot 'preludij' k panegiriku:

... te longo necdum fidente paratu
molimur magnusque tibi praeludit Achilles. (18–19)

se poznejši pesnik podvrže revizionistični operaciji izpraznitve, tu pa samo okrnitve; odreče se delu svoje človeške in domišljajske nadarjenosti in se tako loči od drugih, tudi od predhodnika. To v svoji pesmi doseže na naslednji način: postavi jo v tako razmerje do pesmi-roditelja, da se mora tudi ta pesem podvreči askesis; tudi predhodnikova nadarjenost utrpi pohabo.« Bloom, *The anxiety of influence*, 15; prev. M. M.

36 Dantejeva 'mama in dojilja' Stacijev epilog subtilno poveže z epilogom Vergilijevih *Georgik* (4.559–66), v katerem je »sladka Partenopa« Vergilijeva rednica. Podobno kot se Vergilij v sklepu *Georgik*, že na pragu *Eneide*, odreka vojni tematiki, se Stacij odreka tekmovanju z *Eneido*.

37 Vice 30.40–54; na paralelo je opozoril že humanistični komentator Daniello, prim. Hollander in Schnapp, izd., *L'Espositione di Bernardino Daniello, ad loc.* Dante-romar se ozre, vidi, da je Vergilij izginil, in kliče za njim; utolažiti ga ne more niti vse tisto, »kar je izgubila starodavna mati«, tj. zemeljski raj, ki ga je zapravila Eva.

O tebi snujem, a že dolgo se pripravljam in si ne zaupam. Ahil ti je posvečen kot preludij.

Recusatio, vljudnostna gesta, s katero se pesnik-klient izogne pisanju panegiričnih verzov, je že v avgustejski poeziji dobila značaj formule. Običajne pretveze so pomanjkanje visokih ambicij, ozka pljuča, umetniška nezrelost, suženjstvo ljubezni ...; pri mladem Vergiliju je naravna alternativa panegirični epiki bukolična poezija, pri Properciju, Tibulu in Ovidiju ljubezenska elegija, pri Horaciju lirika.³⁸

Stacijeva pretveza je v primerjavi s tem nekoliko predimenzionirana: Domicijanov dvorjan odлага panegirik zato, ker je zaposlen z velikim epom o Ahilovem življenju, epom, ki že v prvem verzu zveni monumentalno, skoraj pompozno: »Magnanimus Aeaciden formidatamque Tonanti / progeniem ...« V kakšnem smislu je ep na temo 'vse o Ahilu' sploh lahko *proaeludium*?

Ahileida kot 'predigra' res prepriča samo v primeru, če imamo pred očmi ohranjeni fragment o Ahilovi prvi ljubezni, Stacijev bobneči načrt pa odmislimo. Po tej domnevi pesnitvi nikoli ni bilo zares namenjeno, da bi jo njen avtor dokončal; še več: morda je Stacij nedokončanost zavestno izbral kot obliko, da bi Domicijanu dokazal svojo nezmožnost za panegirik. Toda s takimi ugibanji³⁹ antičnega Rimljana nasilno prekršujemo v literarnega modernista.⁴⁰ A tudi če ostanemo na stvarnih tleh in sklepamo, da so mu dokončanje pesnitve preprečile objektivne okoliščine, in sklepamo, da je sedanji uvod samo provizoričen osnutek, ki bi ga avtor pozneje nadomestil s pravim velikoepskim proemijem, se že gibljemo v območju biografskih špekulacij. (Dante je morda sklepal, da se je Domicijanovemu lizunu poganska mitologija naposled le uprla; simptomi bolezni se iz grešne mitologije razvijajo v strahopetni molki.)

Ohranjeni fragment pripoveduje o Tetidinem poskusu, da bi Ahila prikrila voditeljem nabora za trojansko vojno in ga rešila pred prerokbo, po kateri ga čaka zgodnja in slavna smrt. Boginja sina našemi v dekle in ga skrije med hčere Likomeda, kralja na otoku Skirosu. Trojanska odprava zastane, še preden se je sploh začela, in Grki pošljejo na Skiros kot odposlanca Odiseja in Diomeda z orožjem za Ahila. Ta ob pogledu na bleščečo kovino začuti v sebi možato bojaželjnost in se pridruži odpravi.

O transvestitskem Ahilu, ki pred naborom dezertira v Dejdamejino posteljo, epska poezija začeni s Homerjem molči; o Ahilovih razpuščenih mla-

38 Temeljno delo o tej temi: Wimmel, *Kallimachos in Rom*.

39 Barchiesi, »La guerra di Troia non avrà luogo«, 62: »Stazio compone un'epica che ha come tema la difficoltà di realizzare il proprio ambizioso programma. L'impresa di 'far crescere' Achille diventa, da questo punto di vista, un'allegoria del farsi di questo poema.«

40 Zgodnji primeri del, v katerih je nedokončanost/nepopolnost zavestna formalna izbira, so Mari-vauxovo *Mariannino življenje*, Sternov *Tristram Shandy* in Diderotov *Fatalist Jacques*, vendar je fragmentarnost v obeh delih vgrajena v (meta)fikijski diskurz; pri Staciju bi šlo za metakomunikativno gesto, katere sporočilo je neposredno povezano z avtorjem in njegovo literarno dejavnostjo – prekinitev besedila bi imela pri tem skoraj vlogo paratekstualnega komentarja.

dih letih veliko ve predvsem ljubezenska elegija.⁴¹ V tem pogledu se Stacijev fragment, kolikor ga je, povsem sklada z napovedjo v proemiju; nadaljevanje bi učinek kalimahejske *recusatio* skazilo. Med sodobnimi interpreti lahkotno elegični, ovidijanski značaj Stacijevega osnutka najbolj poudarja Severin Koster, ki domneva, da bi *Ahileida* v dokončni obliki spominjala na *Metamorfoze*; ljubezen bi imela v pesnitvi središčni položaj kot »Leitfaden und Hauptthema in einem Episodenkranz«.⁴²

Po drugi strani pa Stacijev proemij že v sedANJI obliki vsebuje implicitno priznanje, da načrt velikega epa o Ahilu ni povsem skladen s konceptom *predigre*:

Magnanimum Aeaciden formidatamque Tonanti
progeniem et patrio uetitam succedere caelo,
diva, refer. quamquam acta uiri multum inclita cantu
Maeonio (sed plura uacant), nos ire per omnem –
sic amor est – heroa uelis Scyroque latentem
Dulichia proferre tuba nec in Hectore tracto
sistere, sed tota iuuenem deducere Troia.

5

Boginja, pripoveduj mi o velesrčnem Ajakidu, ki je Gromovniku kot njegov potomec zbujal strah in se ni smel povzpeti v očetno nebo. Čeprav so dejanja tega moža po zaslugi majonske pesnitve (sc. *Iliade*) nadvse slavna, je še več ostalo nezapolnjenega. Daj mi, da bom šel – tako mi je ljubo – čez vsega junaka, ga z dulihijsko trombo priklical na dan iz njegovega skiroškega skrivališča in mu tudi potem, ko bo Hektorja zvelkel okrog obzidja, ne bom pustil, da bi se ustavil, temveč bom mladeniča peljal skozi vso trojansko zgodbo.

Ahileida je tu jasno napovedana kot obsežen 'biografski' ep, ki Ahilu ne bo dovolil obtičati na Skirosu, temveč ga bo z zvokom dulihijske⁴³ bojne trombe spremil v herojske preizkušnje. Ahilu ne bo dovoljeno obtičati niti v Troji, temveč ga bo pripoved peljala onkraj *Iliade* in ga spremila v smrt. Ohranjeni fragment sicer ne seže niti do Troje, zato pa seže onkraj elegične epizode o Ahilovem dezerterstvu in prvi ljubezni. V zadnjem delu besedila Ahil z Odissejem in Diomedom odpluje v Avlido.

Pa je oznaka 'dezerterstvo' v zvezi s Stacijevim Ahilom sploh upravičena? Ob natančnejšem branju se izkaže, da je prava akterka skiroške epizode Tetida. Zaplet povzroči njen poskus, da bi sina obvarovala pred neizogibnim; najprej skuša z Neptunovo pomočjo (in po zgledu Vergilijeve Junone) potopiti Parisovo ladjo in v kali zatreti pravzrok vojne; ker ji to ne uspe, skuša obvarovati vsaj svojega sina, ki mu je prerokovana zgodnja, a slavna smrt. Pesnitev se

41 O tem poglobljeno Rosati, »Momenti e forme«.

42 Koster, »'Liebe' und 'Krieg'«; veliko bolj uravnotežen prikaz pri Rosati, »L'Achilleide di Stazio«.

43 Stacij se očitno poigrava z etimologijo imena: δολιχός (jonsko δου-) pomeni 'dolg'.

torej podobno kot *Odiseja* in *Eneida* začne s posegom božanstva; toda medtem ko Homerjevega Pozejdona in Vergilijevo Junono v dejanje požene jeza na glavnega junaka, je Tetidin motiv za poseg materinska skrb. Tako v *Odisseji* kot v *Eneidi* (in podobno tudi v *Iliadi*) jeza nekega protagonista povzroči mrtvi tek – Odisejeva vrnitev se odmakne v prihodnost, Enejeva prav tako. Po drugi strani pa je jeza tudi gorivo in motor epskega dejanja: mrtvi tek, ki ga povzročijo Ahil, Pozejdon in Junona, epski pesnitvi daje snov: če ne bi bilo Ahila, Pozejdona in Junone, ne bi bilo novih bojov in novih blodenj, novih žrtev in novega trpljenja – ne bi bilo tudi *Iliade*, *Odiseje* in *Eneide*. Vsi naštetih epski zapleti vodijo v stagnacijo, in Stacijeva *Ahileida* v tem pogledu prav nič ne odstopa od uveljavljenega vzorca. Še več: Stacij je epizodo 'Ahil na Skirosu' umestil v predzgodbo trojanskega mita na tak način, da vidno nadomešča tradicionalno zgodbo o brezvetrju v Avlidi in žrtovanju Ifigenije. Avtor je na svojem mitopoetskem kolažu – očitno namenoma – pustil sledove škarij in lepila: v *Ahileidi* so Grki, zbrani v Avlidi, prepričani, da je odprava brez Ahila obsojena na neuspeh, čeprav junaka sploh ne poznajo (*ignotum Aeacidem*, 499–500). Sam motiv Ahilove odsotnosti očitno izhaja iz *Iliade*: Stacij ga je prenesel v predzgodbo trojanske vojne in skiroško epizodo upodobil kot 'Iliado v malem': v obeh pripovedih se Ahil vzdržuje boja (prim. 473: »omnis in absentem belli manus ardet Achillem«), v obeh primerih Grki k njemu pošljejo delegacijo.⁴⁴ Kot v *Iliadi* Ahilova odsotnost povzroči stagnacijo; povsem drugačen kot v *Iliadi* pa je značaj te stagnacije: Tetidin poseg ne generira novih bojov, temveč – vzporedno s praznim tekom v Avlidi – neherojsko, komično epizodo, ki v *vsebinskem* pogledu spodžira epski *decorum*.

In vendar: Ahilovo skrivaštvo na Skirosu je samo epizoda, še veliko bolj epizodična od Ahilove jeze v desetem letu vojne. Poleg tega Tetidi samo na videz uspe upočasniti sinovo herojsko kariero; skiroški *drag show* je tako kot načrtovani napad na Parisovo ladjo samo nebogljjen poskus, s katerim Tetida v resnici doseže nasprotno od tistega, kar je želela. Tako kot Parisove tatvine in trojanske vojne ni mogoče izbrisati iz mitološke tradicije (Neptun Tetido zavrne z besedami »ne pete ... frustra ... fata uetant«, 80–81), bo tudi Ahilova prikrita možatost⁴⁵ po biološki logiki prej ali slej udarila izza dekliške preobleke. O tem govori že proemij: »*heroa ... Scyroque latentem / Dulichia proferre tuba ...*«: Skiros bo samo začasno *prikril* junaka (v Ahilu), pesni-

44 Tudi prizor, v katerem pride Tetida po sina h kentavru Hironu, je oblikovan po zgledu obiska ahajskih poslanev pri Ahilu: v *Iliadi* grški poslanci Ahila zalotijo, kako v Patroklovi družbi brenka na liro; pri Staciju Hiron mladega Ahila uči muzične umetnosti: »elicit extremo *chelyn* et *solantia curas* / fila mouet ... canit ille libens inmania *laudum* / *semina*«, 1.186–89; prim. τὸν δ' εὖρον φρένα *τερπόμενον φόρμιγγι λυγρῇ* ... αἶδε δ' ἄρα κλέα ἀνδρῶν (Il. 9.188–89); Patroklos se že omenja kot junakov prijatelj/ljubimec: »insequitur magno iam tunc conexus amore / Patroclus« (1.174–75). Ta prizor je bil očitno izhodišče za hollywoodski spektakel *Troja*.

45 Prim. »ambiguus tenuique latens discrimine *sexus*«, 337; »at procul occultum falsi sub imagine *sexus* / Aeaciden furto iam nouerat una *latenti* / Deidamia uirum«, 560–62. O temi skrivanja/prikrivanja izvrstno piše Feeney, »Tenui ... Latens Discrimine«; prim. tudi Cyrino Silveira, »Heroes in D(u)ress«.

tev pa ga bo kmalu *razkrila*. Tetida ta proces celo nevede pospešuje, saj sin v bližnjem stiku z Likomedovimi hčerami in najlepšo med njimi Dejdamėjo hitreje preseže stanje spolne ambivalence in doseže fazo moške zrelosti. Vsiljeno dezerterstvo se tako sprevrže v iniciacijski obred.⁴⁶

Če Staciju verjamemo na besedo in njegov proemij vzamemo resno – veliko drugega nam tudi ne preostane –, se skiroška pripoved naenkrat ne kaže več kot antiherojska, elegična, ovidijanska novela, temveč kot prvo poglavje obsežnega biografskega epa o Ahilu. Na drugem mestu sem skušal pokazati, da je Stacij pesnitev zavestno zasnoval kot antiaristotelski ep 'o enem možu' (περι ἑνα, Arist. *Poet.* 1451a 16–22), v katerem je hkrati z aristotelsko enotnostjo zavrnil tudi etično podstat te enotnosti, paradigmatično trdoto največjega homerskega junaka (παράδειγμα σκληρότητος, *Poet.* 1454b 14). Enotnost *Iliade* namreč temelji na središčnem motivu Ahilove jeze, Stacij pa je svoj biografski ep o Ahilu zasnoval epizodično⁴⁷ in junaka tudi karakterno razplasil: njegov Ahil ni več paradigma, temveč človeško bitje, ki gre po naravni biološki poti tudi skozi fazo spolne ambivalence; Stacijeva epizoda v odnosu do tradicionalnega herojskega epa učinkuje subverzivno, v konceptu 'totalnega' biografskega epa (*totum heroa*) pa kot nujna predstopnja herojske kariere: v tem konceptu je tudi 'trdi Ahil' biološko in kronološko omejen na obdobje protagonistove zrelosti. Avtor *Ahileide* se je torej namenil Ahilu vrniti človeški značaj, ne da bi okrnil njegovo epsko herojstvo.⁴⁸ Prav zato se toliko mudi okrog mejnikov njegove kariere: zabavajo ga Ahilove mladostne norčije, vznemirja ga njegova smrt.

Stacij bi v *Ahileidi* nedvomno upodobil tudi Ahilovo smrt. To izhaja iz proemija, pa tudi iz pesmi, posvečene Vibiju Maksimu, ki je komentatorji v tem kontekstu začuda ne omenjajo:

torpor est nostris sine te Camenis,
tardius sueto uenit ipse Thymbrae
rector et primis meus ecce metis
haeret Achilles.

quippe te fido monitore nostra
Thebais multa cruciata lima
temptat audaci fide Mantuanae
gaudia famae. (*Silv.* 4.7.21–28)

Brez tebe so moje Kamene otopele; celo sam vladar Timbre prihaja počasneje kot ponavadi,⁴⁹ in moj Ahil je zatal v prvem krogu dirke. Tebaida pa po zas-

46 O iniciacijskih motivih prepričljivo, a z nekoliko drugačnimi poudarki glede Tetidine vloge Heslin, *The Transvestite Achilles*, 157–91.

47 Prim. formulacijo proemija: »Čeprav so dejanja tega moža po zaslugi majonske pesnitve nadvse slavna, je še več ostalo nezapolnjenega (*plura uacant*).«

48 Marinčič, »Die Achilleis des Statius«.

49 To razumem kot aluzijo na Ahilovo smrt pri Apolonovem svetišču v Timbri: »Celo smrt, ki je

lugi tvojih zvestih bodril po dolgem mukepolnem piljenju z drznim zvenom strun skuša radost mantovanske slave.

Čeprav Stacij svoji *Tebaidi* izrecno prepoveduje tekmo z božansko *Eneido*, tu ista pesnitev drzno »skuša/okuša radost mantovanske slave«. S podobno predznostjo gre v *Ahileidi* »čez vsega Ahila« (*ire per totum heroa*) in se pri tem poživža tako na Aristotela kot na Homerja – tistega Homerja, ki ga je Aristotel zaradi njegove težnje k dramski enotnosti imenoval 'božanski' (*Poet.* 1459a 30).

Če sodimo po ohranjenem, bi imela pesnitev v svoji dokončni obliki značaj čistega mitološkega epa brez aktualne navezave na rimsko zgodovino, torej podobno kot Ovidijeve *Metamorfoze* in *Argonavtike* Valerija Flaka. Ep bi literarne zgodovine najbrž opisovale kot značilen pojav zapoznele helenizacije, kot kronski primer politično neangažirane regresije v mitološko fikcijo. Vendar ne pozabimo, da je fikcionalizacija Ahila pri Staciju programska: junak *Ahileide* je imel v rimski kulturi vlogo paradigme, ne le kot παράδειγμα σκληρότητας, temveč tudi kot paradigmatični sovražnik.⁵⁰ V Vergilijevi *Eneidi* je Ahil najprej prazgled vojaške brutalnosti in poosebljenje trojanskega trpljenja (1.466–84), v drugem delu pesnitve pa zgled brezobzirnega (in zmagovitega) bojevnika κατ' ἐξοχήν. Če se torej v *Ahileidi* figura iz rimske legendarne zgodovine in epska paradigma seli v območje biologije in biografije, je to *ipso facto* odgovor Vergiliju in tekma z njim.

Čisto posebno vprašanje pa je, kako bi tak ep učinkoval kot 'preludij' k panegiriku za Domicijana. Kot uvod k erotičnemu fragmentu Stacije preteveze zvenijo prepričljivo. Toda Stacij svoje nezrelosti za panegirik ne utemeljuje s skiroško epizodo. Utemeljuje jo z željo, da bi napisal monumentalen biografski ep o Ahilu, pri tem pa protislovje med *magnus Achilles* in *praeludit* jemlje v zakup. *Magnus tibi praeludit Achilles* je nepojmljiv oksimoron.

Ahil je bil od Aleksandra Velikega naprej univerzalna vladarska paradigma.⁵¹ Z njim se je nedvomno identificiral tudi Domicijan; Svetonij je ohranil

sicer tako nagla (v Ahilovem primeru pa sploh), se pri mojem Ahilu obotavlja.« Ahila je smrtna puščica zadela, ko se je hotel pri ali v svetišču srečati s Polikseno. Hellenic. fr. 135 M. (Steph. Byz. s. Θύμβρα; Eust. Hom. K 430): Ἀπόλλωνος Θυμβραίου ἱερὸν, ἐν ᾧ ἐτοξεύθη Ἀχιλλεύς; prim. Sch. Lycophr. 269, 307; Hyg. *Fab.* 110: »... itaque Danai Polyxenam Priami filiam, quae uirgo fuit formosissima, propter quam Achilles cum eam peteret et ad colloquium uenisset ab Alexandro et Deiphobo est occisus, ad sepulcrum eius eam immolauerunt.« Serv. *Aen.* 6.57: »Achilles, a matre tinctus in Stygem paludem, toto corpore inuulnerabilis fuit, excepta parte qua tentus est. qui cum amatam Polyxenam ut in templo acciperet statuisset, insidiis Paridis post simulacrum latentis occisus est: unde fingitur quod tenente Apolline Paris direxerit tela.«

50 Epirski kralj Pir je bil eden izmed helenističnih monarhov, ki so imeli Ahila za zgled, vendar nekateri indici kažejo, da je Pir to identifikacijo uporabil v propagandi zoper Rimljane kot potomce Trojancev (Paus. 1.112.11; Plutarh, *Pyrrh.* 7.7, 13.2); skeptično Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 157–61; Tomažinčič, »Arhetipske podobe vzhodnjaštva«, 60–61. Vsekakor ima Ahilov lik v rimski kulturi izrazito negativno obeležje; Ahil z negativnimi potezami nastopa v Vergilijevi *Eneidi*, pa tudi že pri Ciceronu (*Tusc.* 4.52: »quid Achille Homeric foedius, quid Agamemnone in iurgio?«) in Katulu (*C.* 64).

51 Ameling, »Alexander und Achilleus«; Stewart, *Faces of Power*, 78–86; Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 229.

pričevanje, ki to potrjuje. V *Domicijanovem življenjepisu* beremo, da je Stacijev gospod in bog zelo zgodaj izgubil lase; ta fizična pomanjkljivost je bila vir velikih osebnih travm, vendar je cesar premogel toliko humorja, da je napisal šaljav traktat o urejanju las (*De cura capillorum*) in ga posvetil prijatelju, ki je imel podobno lepотно pomanjkljivost.

postea caluitio quoque deformis et obesitate uentris et crurum gracilitate

...

caluitio ita offendebar, ut in contumeliam suam traheret, si cui alii ioco uel iurgio obiectaretur; quamuis libello, quem de cura capillorum ad amicum edidit, haec etiam, simul illum seque consolans, inseruerit:

οὐχ ὀράας οἷος καὶ ἐγὼ καλός τε μέγας τε;

eadem me tamen manent capillorum fata, et forti animo fero comam in adulescentia senescentem. scias nec gratius quicquam decore nec breuius. (Suet. *Dom.* 18.1–2)

Grdili so ga tudi pleša, zajeten trebuh in tanke noge.

...

Glede plešavosti je bil tako občutljiv, da je štel za žalitev svoje osebe, če so jo v šali ali v prepiru očitali komu drugemu. Kljub temu je v knjižici o lasni kozmetiki, ki jo je posvetil svojemu prijatelju, v tolažbo obema zapisal tudi tole:

»In tudi jaz – ne vidiš, kako lep in postaven sem?

Vendar tudi mene glede las čaka ista usoda, zato pogumno prenašam, da mi lasje že v mladih letih starijo. Vedi, da ni ničesar prijetnejšega – in ničesar kratkotrajnejšega od lepote.«

Verz, ki ga je Domicijan citiral v svojem traktatu, v *Iliadi* izreče Ahil. V 21. spevu premaganega Likaona, preden ga zabode, 'tolaži', češ da je moral tudi Patroklos umreti mlad in da tudi njega samega čaka podobna usoda:

ἀλλὰ φίλος θάνει καὶ σύ· τί ἡ ὀλοφύρεαι οὕτως;
κάτθανε καὶ Πάτροκλος, ὃ περ σέο πολλὸν ἀμείνων.
οὐχ ὀράας οἷος καὶ ἐγὼ καλός τε μέγας τε;
πατρὸς δ' εἴμι' ἀγαθοῖο, θεὰ δέ με γείνατο μήτηρ·
ἀλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή. (*Il.* 21.106–110)

Zato, prijatelj, umri tudi ti. Le čemu tako jadikuješ? Tudi Patroklos je padel, pa je bil veliko boljši od tebe. *In tudi jaz – ne vidiš, kako lep in postaven sem?* Sem sin plemenitega očeta, boginja imam za mater, a tudi nad menoj zagotovo visi usojeni delež smrti.

Jasno je, kateri Ahilov lepotni atribut ima Domicijan v mislih, ko citira Ahila: bujne lase.⁵² A tudi Stacijev Ahil je nesramno lasat: *fuluoque nitet coma gratior auro* (*Ach.* 1.162; prim. Domicijanove besede pri Svetoniju: *nec gratus quicquam decore* ...). Neprevidnost ali znamenje, da se je Domicijan v najožjem krogu dvorjanov vendarle trudil z avtoironično držo?

Če je treba Staciju poiskati alibi, mu lahko najdemo naslednjega. Stacijev Ahil ni cesarska paradigma, temveč je kot junak biografske pesnitve dosledno počlovečen; je skoraj fikcijska figura. Počlovečeni, realistično biografski Ahil, ki na epskem prizorišču preboli puberteto in ga nazadnje puščica zadene v peto, v resnici ne more tekrovati z vladarjem, kakršen je bil Domicijan. Ahila bogovi ne ljubijo dovolj, zato bo umrl mlad; Domicijan pa je že za živa prištet med bogove. Ahil je imel zavist zbujajočo grivo, vendar je moral umreti v cvetu mladosti. Domicijana bogovi niso tako obdarili z lepoto, a je bil 'vsaj' bog na zemlji. Poanta Stacijevih pretvez v proemiju se potemtakem skriva v nasprotju med Ahilom kot herojskim smrtnikom in Domicijanom kot božanskim vladarjem.

Stacij je svojo drugo epsko pesnitev zasnoval kot monumentalno, predimenzionirano *recusatio*, najmogočnejšo, najbolj bobnečo, najbolj 'dulihijsko' od vseh v rimski književnosti. Za Stacijevega Ahila velja podobno kot za njegovo *Tebaido*: *nec divinam Aeneida tempta*, »ne spuščaj se v tekmo z božansko Eneido«. Prepričan sem, da bi tekma z božansko *Eneido* v Stacijevem jeziku pomenila panegirik Domicijanu. Neposreden dokaz za to je mogoče najti v *Gozdovih* 4.4, kjer Apolon Stacija v popolnem neskladju s svojo običajno kalimahovsko vlogo⁵³ spodbuja, naj se rajši spusti v tekmovanje z *Eneido*, kot da izgublja čas s svojim velikim Ahilom:

nunc uacuos crines alio subit infula nexu:
Troia quidem *magnusque* mihi *temptatur* Achilles,
sed uocat arcitenens alio pater armaque monstrat
Ausonii *maiora* ducis. trahit impetus illo
iam pridem retrahitque timor. (4.4.93–96)

52 O Domicijanovi adaptaciji tolažilnega toposa, po katerem je tudi starodavne junake zadela smrt, Morgan, »Achilleae Comae«. Morgan tudi opozarja, da so Domicijana uradno vselej upodabljali z lasmi. Gl. sliko.

53 Prim. članek Kristine Tomc v tej številki.



Portret Domicijana (81–96). Kapitolinski muzeji (Rim), inv. 1156. Penteliški marmor. Verjetno iz druge polovice Domicijanove vladavine. Fotografija M. M.

Zdaj prihaja nova preveza v okras mojim opustelim lasem; *skušam se* s Trojo in z *velikim* Ahilom. Toda oče, ki nosi lok, me kliče drugam in mi kaže mogočnejše orožje avzonskega vojskovodje (ali: »orožje, mogočnejše od orožja avzonskega vojskovodje«).⁵⁴ Navdušenje me že dolgo vleče tja, toda strah me zavira.

Zelo drugače se Stacij v drugi knjigi izraža o Lukanovi *Farzaliji*:

quid? *maius* loquar: ipsa te Latinis
Aeneis *uenerabitur* canentem. (2.7.79–80)

Ne, nekaj *večjega* bom izrekel. Sama Eneida te bo *častila*, ko boš pel Latincem.

Lukan torej *sme* tekmovati z *Eneido* – morda ne le zato, ker se skromnost v tujem imenu ne spodobi, temveč tudi zato, ker je *Farzalija* zgodovinski ep. Ko epilog *Tebaide* sestavimo z gornjima odlomkoma iz *Gozdov*, lahko v Stacijevi grški mitologiji *teste Dante cum Sibylla* prepoznamo beg pred aktualnostjo, v *Eneidi* pa prototip angažiranega epa. Če bi si Stacij tako kot Lukan upal v tekmo z *Eneido*, bi namesto *Tebaide* in *Ahileide* napisal panegirik Domicijanu; če pa skupaj z Dantejem in njegovimi sodobnimi dediči domnevamo, da je bil Stacij prikrit nasprotnik režima, mu lahko v našem hipotetičnem scenariju pripišemo 'republikanski' ep po Lukanovem zgledu. Čeprav bi bil Dante bolj vesel kakšne Kristiade, tudi lukanovskega 'opozicijskega' epa ne bi zaprl v Ditov grad; zgovorno je, da Dante Lukanovega republikanskega junaka in samomorilca Katona Mlajšega ne 'krščuje' samo simbolno, po metodi kreativnega izkrivljanja, kot npr. Didonino ognjeno strast in Marcelove purpurne lilije, temveč v dobesednem, zakramentalnem smislu: z Dantejevim blagoslovom se je Katon brez krsta prebil v vice, kjer je prebivalec Limba Vergilij samo na obisku.⁵⁵

Da grška mitologija pomeni beg pred političnim angažmajem, Stacij sam priznava; toda interpretacija tega priznanja lahko prosto drsi med retoriko in psihologijo: odločitev, kam bomo postavili kazalec na skali med 'vljudno izmikanje' in 'patološko samozatajevanje', je skoraj poljubna. Poleg tega take 'avtorske' izjave ne upravičujejo intencionalizma v interpretaciji *Tebaide* in *Ahileide*, še posebno ne v primeru, če je pristop psihološki in mitološko snov a priori razlaga alegorično. Z drugimi besedami: domneva, da je Stacij v jezi-

54 Ker Stacij ne bo pisal nove *Eneide*, lahko v 'avzonskem vodji' prepoznamo enostavno Domicijana; njegovo 'orožje' je torej mogočnejše od Ahilovega. Vendar je poimenovanje dvoumno; prvi *Ausonius dux* je Enej, aluzija na začetek *Eneide* pa je očitna: *arma + Ausonius dux = arma uirumque*, tj. *Eneida*. Zato lahko *arma ἀπὸ κοινοῦ* povežemo hkrati z Domicijanom in Enejem, in sicer: »arma maiora [armis] Ausonii ducis«, »orožje, mogočnejše od [orožja] avzonskega vojskovodje (Eneja)«. Prim. prizor v *Ahileidi*, ko Odisej in Diomed Ahilu prineseta orožje in v njem zbudita možatost; Stacij kot avtor hipotetičnega panegirika tekmuje tako s svojim Ahilom kot z Vergilijevim Enejem.

55 Brownlee, »Dante and the Classical Poets«, 151–52.

ku mitologije rovaril zoper Domicijana, ni skoraj nič bolj osnovana od tiste, po kateri je za obzidjem Teb tajil Kristusa. Uporna, naravnost grešna volja do pisanja dolgih mitoloških pesnitev je gotovo povezana tudi s tesnobo, ki jo je samodržčev dvorjan občutil v senci nedosegljivega literarnega očeta; vendar iz te tesnobe ni mogoče izpeljati jasne politične diagnoze. Zgled avgustejske *recusatio* uči, da je sklicevanje na nemoč največkrat oblika prilaščanja moči: pesnik, ki v erotični pesmi obljublja panegirik, vladarju ne da ničesar, pač pa mu jemlje še tisto, česar mu nikoli ne bo dal. O Horaciju in Properciju le maloštevilni menijo, da z erotično poezijo napadata princepsa ali zatajujeta svoje svobodomiselnost. O Staciju morda tako sodimo samo zato, ker v *Tebaidi* pripoveduje o vojnah. Toda v časih, ko družbeni angažma ni več nujna sestavina intelektualnega bontona, bomo morda lažje sprejeli tudi misel, da je Stacijeva črna umetnina še kaj več kot simptom patološke dvoiličnosti.

BIBLIOGRAFIJA

- Ameling, W. »Alexander und Achilleus: ein Bestandsaufnahme.« V: *Zu Alexander dem Großen: Festschrift Gerhard Wirth zum 60. Geburtstag*, ur. W. Will in G. Heinrichs, II 657–92. Amsterdam: Hakkert, 1988.
- Barchiesi, Alessandro. »La guerra di Troia non avrà luogo: il proemio dell'Achilleide di Stazio.« V: *Forme della parodia, parodia delle forme nel mondo greco e latino*, ur. L. Munzi, 46–62. AION Filol. 18. Pisa / Rim: Fabrizio Serra, 1998.
- Barolini, Teodolinda. *Dante's Poets: Textuality and Truth in the Comedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence*. 2. izdaja. New York / Oxford: Oxford University Press, 1997. Slovenski prevod Igor Bratož, *Tesnoba vplivanja*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 1999.
- Braund, Susanna. »A Tale of Two Cities: Statius, Thebes, and Rome.« *Phoenix* 60 (2006): 259–73.
- Brownlee, Kevin. »Dante and the Classical Poets.« V: *The Cambridge companion to Dante*, ur. R. Jacoff, 141–160. 2. izdaja. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Capuder, Andrej, prev. *Dante, Božanska komedija: Pekel, Vice, Raj*. 3 zvezki. 4., pregledana izdaja. Celje: Mohorjeva družba, 2005.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria, izd. in kom. *Dante Alighieri, La Divina Commedia: Inferno, Purgatorio, Paradiso*. 3 zvezki. Milano: Mondadori, 1991.
- Comparetti, Domenico. *Virgilio nel Medio Evo*. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. 2 zvezka. Firenze: La Nuova Italia, 1955.
- Cyrino Silveira, Monica. »Heroes in D(u)ress: Transvestism and Power in the Myths of Herakles and Achilles.« *Arethusa* 31.2 (1998): 207–241.
- Dietrich, Jessica S. »Thebaid's Feminine Ending.« *Ramus* 28 (1999): 40–53.
- Dominik, William J. *The Mythic Voice of Statius*. Leiden / Boston: Brill, 1994.
- Erskine, Andrew. *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Feeney, Denis. »Tenui ... Latens Discrimine: Spotting the Differences in Statius' Achilleid.« *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 52 (2004): 85–105.

- Franke, William. »Reader's Application and the Moment of Truth.« V: *Dante: Contemporary Perspectives*, ur. A. A. Iannucci, 259–80. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Freccero, John. *Dante: the Poetics of Conversion*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1986.
- . »The Eternal Image of the Father.« V: Jacoff in Schnapp, *The Poetry of Allusion*, 62–76.
- Freud, Sigmund. *Die Traumdeutung*. Leipzig / Dunaj: Franz Deuticke, 1900.
- Gransden, Karl Watts. *Virgil's Iliad: An Essay on Epic Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Haecker, Theodor. *Vergilij, oče zahoda*. Ljubljana: Študentska založba, 2000.
- Hardie, Philip R. *The Epic Successors of Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- . *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Heslin, Peter J. *The Transvestite Achilles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hinds, Stephen. *Allusion and intertext*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hollander, Robert. »Dante's 'Georgic' (Inferno XXIV, 1–18).« *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 102 (1984): 111–21.
- Hollander, Robert in Jeffrey Schnapp, izd. *L'Esposizione di Bernardino Daniello da Lucca sopra la Commedia di Dante*. Hanover / London: University of New England, 1989.
- Jacoff, Rachel in Jeffrey T. Schnapp, ur. *The Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante's Commedia*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Koster, Severin. »'Liebe' und 'Krieg' in der Achilleis des Statius.« *WJA* 5 (1979): 189–208.
- Le Goff, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Bibliotheque des Histoires. Paris: Gallimard, 1981. Slovenski prevod *Nastanek vic*, prev. Katarina Rotar. *Studia humanitatis*, 2008.
- Leigh, Matthew. *Lucan*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Marinčič, Marko, ur. in prev. *Ajshil: Oresteja*. Ljubljana: Modrijan, 2008.
- . »Die Achilleis des Statius: ein biographisches Epos?« *ZAnt* 58 (2008): 35–41.
- . *Grška književnost arhaične dobe: zgodovinski, problemski in bibliografski uvod*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za klasično filologijo, 2004.
- Martinez, Ronald. *Dante, Statius, and the Earthly City*. Diss. University of California. Santa Cruz, 1977.
- Maver, Aleš. *Politična zgodovina v latinskem krščanskem zgodovinopisju 4. in 5. stoletja*. Doktorska disertacija. Ljubljana, 2009.
- Morgan, Llewelyn. »Achilleae Comae: Hair and Heroism According to Domitian.« *CQ* n. s. 47 (1997): 209–214.
- Narducci, Emanuele. *Lucano, un'epica contro l'impero: interpretazione della 'Pharsalia'*. Rim: Laterza, 2002.
- Nisard, Désiré. *Études de mœurs et de critique sur les poètes latins de la décadence*. Pariz: Ch. Gosselin, 1834.
- Putnam, Michael C. J. »Virgil's Inferno.« V: Jacoff in Jeffrey Schnapp, *The Poetry of Allusion*, 94–112.
- Ramelli, Ilaria. »La concezione del divino in Stazio e la conversione del poeta secondo Dante.« *Gerión* 17 (1999): 417–32.
- Riou, Yves-François. »Chronologie et provenance des manuscrits latins neumés.« *Revue d'histoire des textes* 21 (1991): 77–113.

- Rosati, Gianpiero. »L'Achilleide di Stazio: un'epica dell'ambiguità.« *Maia* 44 (1992): 233–66.
- . »Momenti e forme della fortuna antica di Ovidio: l'Achilleide di Stazio.« V: *Ovidius redivivus: Von Ovid zu Dante*, ur. M. Picone in B. Zimmermann, 43–62. Stuttgart: Metzler, 1994.
- Scott, John A. »Dante's Miraculous Mountainquake (Purg. 20.128).« *Electronic Bulletin of the Dante Society of America* (23.10.1996). <http://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/>.
- Shackleton Bailey, David Roy, izd. in prev. *Statius, Thebaid: Books 1–7*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Stewart, Andrew. *Faces of Power: Alexander's Image and Hellenistic Politics*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Tesoriero, Charles, Frances Muecke in Tamara Neal, ur. *Lucan*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Tomažinčič, Špela. »Arhetipske podobe vzhodnjaštva: moralično ogledalo Enejeve nove identitete.« *Keria: Studia Latina et Graeca* 11.2 (2009): 43–68.
- Williams, Gordon. *Technique and Ideas in the Aeneid*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Wimmel, Walter. *Kallimachos in Rom: die Nachfolge seines apologetischen Dichtens in der Augusteerkzeit*. Wiesbaden: F. Steiner, 1960.
- Ziolkowski, Jan M. »Middle Ages.« V: *A companion to the Classical tradition*, ur. C. Kallendorf, 17–29. Malden, MA: Blackwell, 2007.

GRIECHISCHE MYTHOLOGIE BEI STATIUS: DANTE, HAROLD BLOOM UND DIE GRENZEN DER POLITISCHEN PSYCHOLOGIE

Zusammenfassung

Ausgangspunkt des Aufsatzes ist die Biographie des Statius, wie sie Dante in der *Göttlichen Komödie* (Purg. 22) dem Autor der *Thebais*, der *Silvae* und des *Achilleis*-Fragments in den Mund legt. Die Geschichte von der heimlichen Bekehrung des Statius unter Domitian, die die Mehrzahl der modernen Interpreten als eine literarische Fiktion Dantes betrachtet, stützt sich in Purg. 22.88–91 auf eine psychologische Deutung der *Thebais*, derzufolge Statius' Schilderung des thebanischen Bürgerkriegs als ein Symptom der Glaubensverleugnung aufzufassen sei. Es kann angenommen werden, daß die kreative Erfindung der religiösen Krise des Statius auf einer politisch-psychologischen Betrachtung der flavischen Literatur gründet, die Dante mit einer großen Zahl moderner Interpreten teilt. Die Tatsache, daß Statius einen mythischen Krieg als Sujet für sein Epos wählt, und die allgemeine Vorliebe der flavischen Epik für mythologische Stoffe werden noch heute oft auf zwei komplementär zusammenwirkende Faktoren zurückgeführt: auf die politische Unterdrückung, die eine affirmative Beschäftigung mit Zeitgeschichte schwierig macht, und – in Sinne von Harold Blooms *anxiety of influence*

– auf die künstlerische Beengung, die die nachvergilischen Epiker als Nachfolger eines kanonisierten literarischen ‘Vaters’ erfahren. Der Autor des Beitrags betont einerseits die künstlerische Expressivität, die Dantes ‘Psychopathogramm der nachaugusteischen Epik’ kennzeichnet, und untersucht andererseits – am Beispiel der *Achilleis* – die Grenzen der politischen Psychologie im Bereich der Literaturgeschichte.

Izvlečki / Abstracts

Vid Snoj

RIM IN TROJA

Rome and Troy

Članek obravnava zgodovinski mit o Rimu in Troji, ki je ob spodbudi Rimljanom nevarno bližnjih »drugih«, starih Grkov, nastal v antičnem Rimu. Pokazati poskuša, kako je bila rimska ambivalenca do Grčije, vojaške premaganke in vendar kulturne zmagovalke, na začetku cesarske dobe premagana v Vergilijevem nacionalnem epu *Eneida*.

The paper discusses the historical myth of Rome and Troy, which developed in ancient Rome as a response to those "Others" dangerously close to the Romans, the ancient Greeks. Its aim is to show how the Roman ambivalence to Greece, a captive in war yet a conqueror in culture, was overcome in Virgil's national epic, the *Aeneid*, at the beginning of the imperial period.

Maja Sunčič

MITOLOGIZACIJA PITIJE

Mythologising the Pythia

Članek analizira, kako Plutarhovi pitijski dialogi (*O pitijinih prerokbah*, *O zatonu preročišč*, *O črki E v Delfih*) nudijo izhodišče za preučitev nekaterih še vedno splošno sprejetih predsodkov o Delfih in pitiji. Upoštevač novejša pristope, temelječe na antropologiji in študijah spolov, si bomo ogledali možnosti za sodobno rekontekstualizacijo Apolonove svečenice.

The paper discusses how Plutarch's Pythian dialogues (*The Oracles at Delphi*, *The Obsolescence of Oracles*, *The E at Delphi*) present a valuable source for the revision of some still generally accepted notions about Delphi and Pythia. The possibilities of a contemporary re-contextualisation of Apollo's priestess will be examined in view of some recent approaches, based on anthropology and gender studies.

Marjeta Šašel Kos

ZANIMIVOSTI IZ GRČIJE V STRABONOVEM ČASU Augustan Greece in Strabo's *Geography*: A Short Survey

Strabon je Grčiji posvetil osmo in deveto knjigo svoje *Geografije*, v katerih je deželo izčrpno opisal. Večji del njegovega besedila se sicer bere kot 'Grčija nekoč', opisuje jo predvsem v luči tega, kar pravi Homer, vendar pa naveda tudi nekaj podatkov, ki se nanašajo na njegovo dobo. Ti predstavljajo majhen odstotek vsebine, nekaj več se jih nanaša le na Sparto, Korint in Tespije; v članku so zbrani in komentirani. Slika tedanje, namreč avgustejske Grčije pa dopolnjujejo latinski in grški napisi, ki osvetljujejo življenje Grkov pod rimsko oblastjo in v sožitju z rimskimi institucijami, kolonijami ter italjskimi in rimskimi priseljenci, ki so živeli v večini večjih grških mest. V članku je navedenih le nekaj najbolj značilnih.

Strabo dedicated books 8 and 9 of his *Geography* to Greece, which he describes in great detail. However, much of his narrative reads more like the description of an earlier Greece, since his account is greatly influenced by Homer's poems. Nonetheless, Strabo does include some notes on his own period, chiefly on Sparta, Corinth, and Thespieae, which are collected and discussed in this paper. Many an aspect of the life in Roman Greece during the reign of Augustus is illuminated by inscribed Latin and Greek monuments, which – combined with literary sources – shed light on how the Greeks adapted to the Roman institutions, as well as to the Roman colonies and Italian and Roman communities living in most major Greek towns. Of these inscriptions, only a few representative examples are mentioned.

Matej Hriberšek

QUAESTIONES PLINIANAE: PLINIJ IN NJEGOVI GRŠKI VZORI

Quaestiones Plinianae:
Pliny and His Greek Models

Kljub temu, da sta življenje in delo Plinija Starejšega razmeroma dobro znana, ostajajo številna dejstva še vedno predmet domnev in raziskav. Pričujoči prispevek se osredotoča na dve plati njegovega enciklopedičnega dela *Naravoslovje*, ki sta tesno povezani z avtorjevo uporabo in predelavo grške znanosti in izrazoslovja: na uporabo virov in na jezik. Unikatnost dela ni v njegovi izvirnosti, ampak v avtorjevem svojevrstnem kompilacijskem pristopu, s katerim je rimskemu bralstvu skušal v zgoščeni obliki posredovati grško in rimsko vedenje o naravi. Poleg tega članek predstavlja nekaj pre-

vajalskih problemov, s katerimi se prevajalec sooči ob prevajanju *Naravoslovja*.

Although the life and work of Pliny the Elder are relatively well known, many facts remain subject to speculation and research. The present paper focuses on two aspects of his encyclopaedic work, *Natural History*, which are closely linked to the author's application and adaptation of Greek science and terminology: on his use of sources and his language. The uniqueness of the work lies not in its originality but in the author's singular compilation method, with which he sought to summarise for his Roman audience the Greek and Roman knowledge of nature. In addition, the paper discusses a number of difficulties and challenges faced by the translator of Pliny's *Natural History*.

Gregor Pobežin

IN QUODAM LIBRO GRAECO: RABA IN NAVAJANJE GRŠKIH VIROV PRI 'PISCIH' CESARSKE ZGODOVINE

In quodam libro Graeco: The Use and Citation of Greek Sources by the 'Authors' of the Historia Augusta

Besedilo *Cesarske zgodovine* pri obravnavi narekuje previdnost iz vrste različnih razlogov, začeni s problematičnim vprašanjem avtorstva. Poleg vprašljivega števila avtorjev in časovnih vrzeli je eden najbolj perečih problemov, povezanih z nastankom te zbirke življenjepisov, vprašanje virov; *scriptores Historiae Augustae* se sklicujejo na vrsto različnih virov, med njimi na številne dokumente, katerih pristnost je težko dokazljiva ali celo vprašljiva. Pričujoči prispevek se posveča specifični dikciji uvajanja posameznih dokumentov v pripovedi s poudarkom na dokumentih grškega izvora.

The text of the *Historia Augusta* demands a cautious approach for a number of reasons, including the problematic issue of authorship. In addition to the questionable number of authors and the time gaps, a crucial problem posed by the origin of this biography collection is the issue of its sources: the *scriptores Historiae Augustae* refer to a variety of sources, including numerous documents of indeterminable or even questionable authenticity. The paper examines the specific diction of introducing individual documents into the narratives, focusing on the documents of Greek origin.

Igor Škamperle

MAKROBIJEV KOMENTAR SCIPIONOVIH SANJ:
MACROBII AMBROSII THEODOSII IN SOMNIUM
SCIPIONIS

*A Commentary on Scipio's Dream by Macrobius:
Macrobian Ambrosii Theodosii In Somnium Scipionis*

Makrobij sodi med poznolatske literarno filozofske avtorje, ki so se opirali na izročilo srednjega in novega platonizma, delno tudi stoicizma, in pisali alegorično eksegetsko literaturo, ki pomeni duhovno tematski most med pozno antiko in srednjim vekom. Poleg spisa *Saturnalijske* je drugi znani Makrobijev spis alegorični komentar *Scipionovih sanj* (*Commentarium in Somnium Scipionis*). Izhodišče spisa je danes izgubljena šesta knjiga Ciceronovega spisa *De re publica*, v njenem okviru pa opis sanj (6.9–29), ki se je zaradi ločene predaje ohranil. Sanjski pogovor mladega Scipiona z njegovim pokojnim dedom se suče okrog eshatološko etičnih tem, v alegorični razpravi pa spis podaja tudi strukturo vesolja in popis spusta duše skozi sfere ter njen ponovni vzpon v astralno nebeško sfero, kjer je njen pravi večni dom.

Macrobius belongs among the late Latin philosophical authors who draw on the traditions of Middle and Late Platonism, partly of Stoicism, and whose allegorical exegetic literature forms a spiritual and thematic bridge between late antiquity and the Middle Ages. One of Macrobius' two known treatises (beside the *Saturnalia*) is his allegorical commentary on *The Dream of Scipio* (*Commentarium in Somnium Scipionis*), taking as its starting-point the lost Book 6 of Cicero's *De re publica*, or, more precisely, the description of the dream (6.9–29), which has been handed down separately and therefore preserved. The dream conversation between the younger Scipio and his late grandfather addresses eschatological and ethical themes, to which Macrobius' treatise adds the structure of the universe, the soul's descent through the spheres, and her ascent back to the astral celestial sphere, her true eternal home.

Brane Senegačnik

SOFOKLOV IN SENEKOV *KRALJ OJDIP*:
KULTURNOZGODOVINSKI IN INDIVIDUALNI
MOMENTI HERMENEVTIKE

Oedipus The King by Sophocles and Seneca:
The Cultural, Historical and Individual Aspects of
Hermeneutics

Primerjava Sofoklovega in Senekovega *Kralja Ojdipa* ponuja možnost široke osvetljave podobnosti in kontrastov med kulturnima okoljema, v katerih sta deli nastali. Prav zaradi zvrstne in tematske podobnosti teh del (ki seveda kaže na utemeljenost rimske dramatike v grški) se še zlasti jasno razkrivajo velike kulturne razlike: družbena vloga gledališča, razumevanje mita in religiozno-duhovno obzorje so bili v zgodnji dobi rimskega cesarstva zelo drugačni kot v klasičnih Atenah. Šele na ozadju teh splošnokulturnih razlik je mogoče relevantno presojati o tistem, kar je za literarno hermenevtiko najbolj zanimivo: o nezvedljivo individualnem momentu obeh avtorjev, Sofokla in Seneke, o njunem slogu.

A comparison between Sophocles' and Seneca's *Oedipus the King* affords large scope for illuminating the similarities and contrasts between their respective cultural milieus. The generic and thematic similarity of the works (which, of course, points to the embeddedness of Roman drama in the Greek genre) helps to set off the enormous cultural differences: the social function of the theatre, the conception of myth, and the religious and spiritual horizons in the early Roman Empire vastly differed from those of the classical Athens. It is only against the background of these general cultural differences that the issue most interesting to literary hermeneutics can be estimated: the irreducibly individual feature of either author, Sophocles or Seneca – his style.

Jelena Isak Kres

HELENISTIČNI LITERARNI EPIGRAM IN RIMSKI
PESNIKI AVGUSTEJSKE DOBE

The Hellenistic Epigram and the Roman Poets of the
Augustan Period

Znano je, da so rimski pesniki klasičnega, še zlasti avgustejskega obdobja občasno posnemali ali celo aludirali na helenistični epigram, ki ga je pogosto mogoče zaslutiti v ozadju njihove poezije. Helenistični epigram se je v njihovem času kot žanr sicer že poslovil od svojih najslovitejših dni, vendar je še

vedno cvetel. Nekateri epigramatiki so celo živeli v Rimu, zaradi česar se je v njihovih epigramih pogosto zrcalila rimska civilizacija, hkrati pa so rimskim pesnikom posredovali tudi grške literarne zgleds. Poleg tega lahko do neke mere razmišljamo celo o vplivu avgustejskih pesnikov na sodobne in poznejše grške epigramatike. Prispevek skuša ob nekaj izbranih odlomkih pokazati stične točke med nekaterimi helenističnimi epigrama in odlomki iz rimske poezije. Pod drobnogledom so nekateri primeri možnega direktnega ali indirektnega vpliva, ki ga je na avgustejske pesnike imela tako starejša kakor tudi mlajša, v rimski čas sodeča generacija helenističnih epigramatikov.

Classical Roman poets, especially Augustus' contemporaries, are known to have occasionally imitated, or alluded to, the Hellenistic epigram, a poetic form often discernible in the background of their poetry. The heyday of the genre may have passed, but the Hellenistic epigram was still flourishing in their time. Some epigrammatists even resided in Rome, consequently reflecting Roman civilisation in their epigrams as well as relaying Greek literary models to the Roman poets. Indeed, it is even valid to credit the Augustan poets with a certain measure of influence on their Greek contemporaries and successors. On the basis of selected passages, the present paper seeks to demonstrate the points of contact between certain Hellenistic epigrams and passages of Latin poetry. The focus is on some instances of possible direct or indirect influence exerted on the Augustan poets by the Hellenistic epigrammatists – both the older generation and the younger poets of the Roman period.

Kristina Tomc

PHOEBUS VOLENTEM PROELIA ME LOQUI:
KALIMAHOV APOLON PRI HORACIJU
Phoebus volentem proelia me loqui:
The Apollo of Callimachus in Horace

Kalimahova upodobitev Apolona v *Prologu* k pesnitvi *Ajtia* je postala zgled za številne *recusationes* v poeziji avgustejske dobe. Članek prikaže in analizira paralelna mesta v Horacijevem opusu: prenos Apolonove vloge na drugo božanstvo v C. 1.6, C. 1.19, *Epod.* 14 in S. 1.10, preoblikovanje Apolonovega navodila v prošnjo Merkurju v S. 2.6 in svarilo Horacijevega Apolona v C. 4.15. Največ pozornosti je deležna zadnja pesem, v kateri lahko razberemo tudi očitne aluzije na Vergilijevo in Propercijevo poezijo.

Callimachus' portrayal of Apollo in the *Aetia Prologue* became a model for numerous *recusationes* in the poetry of the Augustan era. The paper identifies and analyses parallel passages in Horace's oeuvre: the transference of Apollo's

role to another deity in *C.* 1.6, *C.* 1.19, *Epod.* 14, and *S.* 1.10; the reformulation of Apollo's instruction as a prayer to Mercury in *S.* 2.6; and the warning issued by Horace's Apollo in *C.* 4.15. The focus is on the last poem, which displays evident allusions to the poetry of Vergil and Propertius as well.

Nada Grošelj

GRŠKI VPLIVI V OVIDIJEVEM *KOLEDARJU*

Greek Influences in Ovid's *Fasti*

V prispevku raziskujemo, v čem se je Ovidij pri svoji didaktični pesnitvi o rimskem koledarju *Fasti* naslanjal na grško izročilo ajtološkega upesnjevanja koledarskih enot in astronomije, v čem pa je bil njegov pristop izviren. Med izvirne poteze vsekakor štejeta razsežnost zastavljenega projekta, ki po kronološkem zaporedju obdela večino dni od januarja do junija, in očitna ambicija po stvaritvi besedila, ki bi kljub ne-herojski elegični meri delovalo kot svojevrsten nacionalni ep: tematika rimskih koledarskih praznikov naj bi ustvarjala in utrjevala občutek, kaj pomeni biti Rimljan v avgustejski dobi. Tako je Ovidij grški model ajtološke pesnitve v elegičnem distihu napolnil z rimsko vsebino, to pa spet nerazdružljivo prepletel s številnimi grškimi nadrobnostmi.

The paper examines the aspects in which Ovid's long didactic poem on the Roman calendar, *Fasti*, draws on the Greek traditions of aetiological calendar poetry and astronomy, in contrast to other, more original features. The latter include the large scale of the project, which sets to verse most days from January to June in chronological order, and the author's evident ambition to compose a text which would, despite its un-heroic elegiac metre, function as a type of national epic, with the theme of Roman national holidays evoking and reinforcing the sense of Romanness in the Augustan era. The Greek model of a long elegiac poem on aetiology is thus filled with Roman content, which is in turn again interwoven with many Greek details.

Marko Marinčič

GRŠKA MITOLOGIJA PRI STACIJU: DANTE, HAROLD BLOOM IN MEJE POLITIČNE PSIHOLOGIJE

Greek Mythology in Statius: Dante, Harold Bloom, and the Limits of Political Psychology

Prispevek primerja Dantejevo literarno domislico, ko Stacija prikaže kot prikritega kristjana in njegovo *Tebaido* kot simptom verske dvoličnosti, z bloo-

movskimi pristopi k epiki flavijskega obdobja; *Vice* je mogoče brati kot ume-
tniško učinkovit psihogram latinske književnosti v 'srebrnem' obdobju. V
smislu dialektične alternative k temu pristopu nam lahko nedokončana *Ahi-
leida* ponazori omejitve politične psihologije kot literarnozgodovinskega pri-
pomočka.

This essay compares Dante's literary invention of Statius as a covert Chris-
tian, and his interpretation of the Greek mythology of the *Thebaid* as a symp-
tom of religious hypocrisy, with Bloomian approaches to Flavian epic, read-
ing the *Purgatory* as an artistically powerful psychogram of 'Silver' Latin lit-
erature. As a dialectical alternative to that approach, the example of the unfi-
nished *Achilleid* is used to question the value of political psychology as a tool
of literary history.

