

MAJA SUNČIČ¹

Plutarhovo vzrokoslovje: Uvod v *Rimska in Grška vprašanja*

Izveček: Članek predstavlja vzroke za spregledanost Plutarhovitih *Rimskih in Grških vprašanj* in ponuja nekatere sodobne poglede na raziskovanje obeh spisov. S poudarkom na novejših analizah *Rimskih vprašanj* predlaga aktualizacijo Plutarhovega spisa predvsem z vidika branja drugosti. Plutarh v *Rimskih vprašanjih* briše drugost med Rimljani in Grki, saj Rimljane povsem helenizira in predlaga “poroko” Grčije in Rima, ki bo vzpostavila popolno mešanico, katere vzor vidi v mitški poroki Rimljanov in Sabink. Njegov odgovor na problem drugosti je radikalen, saj ga tako v zakonski zvezi kot tudi širše v državi in v celotnem kozmosu želi rešiti s fuzijo, mešanjem, *σύγκρασις*, nasprotij.

Ključne besede: antični Rim, antična antropologija, ajiologija, religija, poroka

UDK 1 PLUTARCHUS:17

94(38):39

Plutarch's Study of Causation: An Introduction to *Roman and Greek Questions*

Abstract: The paper seeks to explain the neglect of Plutarch's *Roman and Greek Questions*, offering some topical suggestions for research. In the light of the recent scholarship, it proposes a re-reading of *Roman Questions* primarily from the aspect of otherness. Plutarch attempts to erase the differences between the Romans and Greeks through a complete Hellenisation of the former and a proposed “marriage” between the two peoples. This union is to result in a perfect blend, modelled on the mythological marriage of the Romans and the Sabine women. Plutarch's solution of otherness-engendered problems at the levels of marriage, state, and cosmos is a radical one: the fusion, blending, *σύγκρασις*, of opposites.

Key words: ancient Rome, ancient anthropology, aetiology, religion, marriage

¹Dr. Maja Sunčič je raziskovalka na *Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, Ljubljana. E-naslov: maja@ish.si.

V t. i. Lamprijevem katalogu² (3.–4. stol.) so med 227 Plutarhu pripisanimi deli Αἴτια Ῥωμαϊκά, *Rimska vprašanja* (kratica R. V.), pod številko 138, Αἴτια Ἑλληνῶν, *Grška vprašanja* (kratica G. V.), pod številko 166. Deli sta na 18. mestu (kot 18a in 18b) v izdaji Henrija Estienna (1572), vrstni red pa so prevzele vse moderne izdaje. Rokopisi omahujejo med različnimi naslovi: Περὶ παραλλήλων ἑλληνικῶν καὶ ῥωμαϊκῶν, *Grške in rimske paralele*, Προβλήματα, *Problemi*, Κεφαλαίων καταγραφή, *Seznam poglavij*.³ 15 rokopisov Plutarhových del iz tradicionalno latinsko poimenovane zbirke *Moralia* ali *Etični spisi* združujejo *Grška in Rimska vprašanja* v eno celoto vedno v zaporedju *Rimska vprašanja, Grška vprašanja*. Delo je nastalo konec 1. stoletja ali malo pred tem (R. V., 50, omenja vladavino Domicijana, ubitega leta 96), v avtorjevem zrelem obdobju, ko se je začel lotevati pisanja *Vzporednih življenjepisov* (*Življenjepisi*),⁴ ki je bilo najaktivnejše od približno 105 n. št. R. V. so bila napisana in izdana pred *Življenjepisi* ali vsaj pred arhaičnimi rimskimi življenjepisi, kar lahko sklepamo iz Plutarhove napotitve bralca. Deli *Rimska vprašanja* in *Grška vprašanja* spadata med prva prevedena dela Plutarha, in sicer leta 1477.⁵

Dolgo časa so ju podcenjevali in ju šteli za plod starinoslovske⁶ in kompilatorske⁷ erudicije⁸ avtorja, za zapiske, ki sploh niso bili namenjeni objavi.⁹ Takšen odnos so poskušale ovreči študije Jacquesa Boulogna, ki je tovrstne ocene označil za kratkovidne zaradi mnogoplastne dimenzije besedila.¹⁰ Če bi šlo zgolj za zapiske, potem npr. Plutarh *Rimskih vprašanj* ne bi citiral v *Kamilu* (19.12) in *Romulu* (15.7): to je dokaz, da je delo bilo napisano za objavo¹¹ in da je naslov

² O katalogu, pripisanem Plutarhovemu bratu, glej Irigoin, 1986.

³ Za odenke pomenov med αἴτια, αἰτίαι, προβλήματα in ζητήματα glej Boulogne, 1992, 4683–4687. O naslovu *Seznam poglavij*, ki ga obema spisoma da prepisovalec, glej Titchener, 1924, 24–25.

⁴ Jones, 1966, 106–114. Za datacijo glej tudi Delvaux, 1995, 99–100, 105.

⁵ Zbirka *Moralia* ali *Etični spisi* je med prvimi, ki so bile prevedene v latinščino v velikem gibanju ponovnega odkritja in študija grške književnosti v 15. stol.: *O vzgoji otrok* (1410), *Lakonski izreki* (1437), *Gostija sedmerice modrih* (1447–1455).

⁶ Rose, 1924, 11, Ziegler, 1951, stolpec 637.

⁷ Babbitt, 1936, 2.

⁸ Flacelière, 1964, 17, Flacelière, 1987, IX, LXVIII.

⁹ Halliday, 1928, 13; njegovemu mnenju sledi Titchener, 1935, 274.

¹⁰ Boulogne, 1992, 4683.

¹¹ Glej tudi Ziegler, 1951, stolpec 860.

dela Ἀἴτια Ῥωμαϊκά, *Rimska vprašanja* oz. *Rimske ajtiologije* (kar naj bi razrešilo dvome o naslovu, saj se v rokopisih pojavlja več možnih različic). Kljub podcenjevalnemu odnosu mnogih interpretov do R. V. (z G. V. se niso niti ukvarjali, iz česar lahko sklepamo, da so delo šteli še za manj pomembno od R. V.) lahko iz obeh avtocitativ razberemo, da je Plutarh delo štél za referenčno knjigo o Rimu.

Boulogne je v svojih izčrpnih analizah in v obširno komentiranem prevodu *Rimskih in Grških vprašanj*¹² obe deli postavil v politični, kulturni in literarni kontekst ter tako pokazal njuno pravo vrednost. K spregledu obeh del pa je precej prispevala negativna kritika Plutarhových del od francoske revolucije naprej (s Plutarhom prav na kratko opravi Voltaire)¹³ in pozitivizem nemške klasične filologije od 19. stoletja naprej,¹⁴ katere podcenjevanja niso mogli preseči niti izjemni prispevki Daniela Babuta in Roberta Flacelièra:¹⁵ da Plutarh ni kompilator, ni zgodovinsko nenatančen, saj se nima za zgodovinarja in mu kot biografu ni treba slediti pravilom zgodovinopisja,¹⁶ da je treba njegova dela umestiti in brati v kontekstu zgodovine idej, ne pa ga imeti za pritlikavca v primerjavi s Platonom, saj nista bila ne njegova želja niti namen zapustiti filozofski sistem, ki bo radikalno spremenil pogled na svet.¹⁷

¹² Boulogne, 2002, ne uporablja izraza vprašanja, ampak ajtiologija oz. etiologija, glej za razlago spodaj.

¹³ Plutarh je eden od najpopularnejših in najpogosteje prevajanih avtorjev v obdobju 1450–1700, Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 50.

¹⁴ Glej Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 48–50. Obširni pregled različnih mnenj predstavi Boulogne, 1994, 17–23.

¹⁵ Babut, predvsem 1969. Flacelièrov prispevek k poznavanju Plutarha je neprecenljiv, saj je prevedel številne spise iz zbirke *Moralia* ter napisal številne knjige in članke o Plutarhovem delu, njegov glavni prispevek pa je zagotovo dvojezična izdaja *Vzporednih življenjepisov*, Vies, Paris, Collection des Universités de France, 1964–1979, 15 zvezkov.

¹⁶ Plutarh, *Demosten*, 2: “Zgodovina temelji na zbiranju in poznavanju virov, ne le domačih in lahko dostopnih, ampak večidel tujih in vsepovsod raztresenih. Zato bi moral, kdor se loti pisanja zgodovine, zares in predvsem živeti ‘v nekem slavnem mestu’, v obljudenem mestu, ki ima smisel za vse lepo. Tam je na voljo obilica vsakovrstnih knjig, tam se pisec lahko opre na zanesljive podatke, ki so se prejšnjim zgodovinarjem izmaknili, pa so ohranjeni še v živem spominu. Samo če vsemu temu prisluhne in poizveduje, lahko objavi delo, v katerem nič bistvenega ne pogršamo. Jaz pa živim v majhnem mestu in rad živim v njem, da ne bi postalo še manjše.” Prev. K. Gantar.

¹⁷ Boulogne, 1994, 20–21.

Delo G. V. je še bolj spregledano, saj interpreti niso posebne pozornosti posvečali niti odnosu med R. V. in G. V. Spregledanost obeh del pa lahko razberemo tudi iz zanemarljivega števila prevodov in komentarjev v 20. stoletju (predvsem v drugi polovici): po komentiranem prevodu R. V. H. J. Rosa leta 1924 in komentiranega prevoda G. V. leta 1928 W. R. Hallidaya sta deli skoraj povsem potonili v pozabo. Francoski prevod G. V. in R. V. Jacquesa Boulogna (skupaj z izčrpnim komentarjem) leta 2002 je skoraj sovpadel s kolektivnim francoskim prevodom obeh del z ravno tako izčrpnim komentarjem in dodatki Michele Nouilhan, Jean-Marie Paillera in Pascala Payena leta 1999. Omenimo lahko tudi španski prevod Mercedes Lopez Salva,¹⁸ ki je obe deli prevedla pri projektu integralnega prevoda zbirke *Moralia*.

Tudi na področju eksponentno rastočega števila člankov o Plutarhu najdemo zelo malo študij o R. V., medtem ko študije o G. V. skoraj ne obstajajo. V *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, kjer se strokovnjaki na okoli 1000 straneh posvečajo različnim vidikom Plutarhovega dela, je R. V. (ne pa tudi G. V.) posvečen samo en prispevek, in sicer analiza Jacquesa Boulogna, ki je tezo razvijal in jo potem bralcem predstavil v delih *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine* in v komentiranem prevodu tako R. V. in G. V.¹⁹

Pomemben prispevek k raziskavi obeh spisov je ponudilo četrto srečanje *Entretiens d'Histoire et d'Archéologie*, kjer so se posvečali ne samo analizi R. V. in G. V., ampak razpravljali tudi o zgodovini in razlogih za pozabo obeh besedil.²⁰ Rezultat srečanja je bil zbornik, ki problematiko obravnava na sodobni način. R. V. je na Collège de France priznani strokovnjak za rimsko religijo John Scheid leta 2003 posvetil seminar *Les Questiones romanae de Plutarque: promenade imaginaire entre Capitoile et Aventin (Plutarhova Rimska vprašanja: imaginarni sprehod med Kapitolom in Aventinom)*, leta 2006 pa je delu posvetil ciklus predavanj z naslovom *Les Questions romaines de Plutarque: Une promenade imaginaire dans la Rome antique (Plutarhova Rimska vprašanja: Imaginarni sprehod po antičnem Rimu)*. Domnevamo, da bo v bližnji prihodnosti izšla Scheidova knjiga, posvečena R. V., in tudi članki, ki bodo besedilo analizirali v religiološkem in zgodovinsko-antropološkem kontekstu ter spodbudili širše raziskovanje avtorjevega spisa z uporabo sodobnih pristopov.

¹⁸ Lopez Salva, 1989.

¹⁹ Boulogne, 1994, 2002.

²⁰ Payen, 1998, 5.

DISCIPLINA: VZROKOSLOVJE

Kljub temu da deli tvorita celoto, se bomo zaradi izbora 10 vprašanj oz. vzrokov, katerih prevod in komentar sledita temu besedilu, posvetili samo predstavitvi in osnovnim izhodiščem *R. V.* Ta so navidez koncipirana brez repa in glave, kot mešanica različnih tem: 113 ajtiologij v obliki vprašanj in odgovorov (tudi v obliki vprašanj) se začne s poroko (prvih 14 vprašanj se dotika žensk) in konča z rimskim svečenikom flamnom dialisom, Jupitrovim svečenikom oz. Zevsovim svečenikom v Plutarhovem grškem prevodu (zadnjih pet vprašanj). Rose²¹ je domneval, da je hotel Plutarh s skakanjem od teme do teme in potem ponovnim vračanjem k vprašanju z nekega drugega zornega kota prekiniti monotonijo in zadržati bralčevo pozornost.

Struktura *R. V.* je problematična: vsakemu vprašanju z “zakaj” (διὰ τί) sledi več ali manj odgovorov, ki pa so pretežno tudi v vprašalni obliki (ἤ ὅτι), “ali zato ker ...”. Bralca, ki ni seznanjen s Plutarhovim delom, bo morda begalo, ko bo soočen z ajtiološkimi vprašanji, ki se v *R. V.* običajno začnejo z “zakaj”.²² Podobna zaporedna vprašanja in podvprašanja najdemo tudi v *Romulu* (1–2), kjer se Plutarh giblje med kopico različnih možnosti razlage, ki bralca namerno postavi v negotovost,²³ kar pa se hkrati ujema tudi z negotovo podobo zgodnjega rimskega obdobja: soočen s problematiko virov ponuja avtor nasprotujoče si razlage in možnosti, vendar vedno ne podaja dokončnega odgovora oz. različice, ki mu je osebno bližje ali se mu zdi verjetnejša.

Plutarh si pri vsakem vprašanju prizadeva, da bi prišel do dna kavzalnosti, zaradi česar je po Boulognu treba dela obravnavati kot ajtiološko, “vzrokoslovno”. Zaradi tega Boulogne²⁴ naslov prevaja drugače od ustaljene prakse, in sicer *Rimske in Grške ajtiologije oz. etiologije*, saj se deli ukvarjata z razlagami izvorov in ponujata številne možne interpretacije, pojem vprašanje pa je preveč ohlapen. Boulogne²⁵ na podlagi primerov iz *Kamila* in *Romula*, kjer Plutarh omenja naslov dela,

²¹ Rose, 1924, 50–51.

²² S tem vprašalnikom se začne večina od skupaj 113 vprašanj, in sicer 1–111, 113, z “zaradi katerega vzroka” (διὰ τίνος αἰτίας) se začneta vprašanji 105 in 112. Samo šest jih uporablja trdilno obliko: *R. V.*, 5, 19, 35, 56, 103.

²³ Nouilhan, Paillet, Payen, 1999, 331.

²⁴ Boulogne, 2002, 91, ta naslov uporablja tudi v svojih drugih delih in študijah, npr. Boulogne, 1994, 1998.

²⁵ Boulogne, 1992, 4683, op. 9, Boulogne, 2002, 92.

sklepa, da je latinska različica *Quaestiones*, ki jo ponavadi prevajajo z *Vprašanji*, zmotna. Z Boulognovno utemeljitvijo se strinjamo, vendar je izraz ajtiologija oz. etiologija za običajnega bralca povsem tuj, izraz vzrok pa mu ravno tako ne bi dal zadovoljive asociacije, zato smo se odločili, da vztrajamo pri ustaljenem naslovu *Rimska in Grška vprašanja*.

Naslov deli uvršča v dvojno literarno tradicijo, in sicer tradicijo *Αἴτια*,²⁶ *Ajtiologij*, ki je vzniknila v 6. stoletju pr. n. št. in katere najslavnejši predstavnik je Kalimah (310–240 pr. n. št.). Plutarh je književnost v tem žanru poznal, najpogosteje se je pojavljala v obliki elegičnih pesmi, obravnavala je široko paleto tem ter ponujala mitološke in učene razlage. Iz tega razloga je verjetno tudi Plutarh svoje delo naslovil *Αἴτια*. Žanr je uporabil za več spisov, in sicer za *Αἰτίαι φυσικαί*, *Naravoslovna vprašanja*, po Lamprijevem katalogu pa poznamo zgolj naslove danes žal izgubljenih del z *Aitia* v naslovu.²⁷ Plutarh včasih uporablja izraz *αἴτια* oz. *αἰτία* (ne gre za sinonima), ki ga nadomešča z izrazom *ζητήματα*, raziskave, za vprašljive interpretacije pesnikov ali filozofov – izraz je vzel tudi za naslov spisa *Πλατωνικά ζητήματα*, ki ga po latinskem naslovu tudi običajno prevajamo *Platonska vprašanja* namesto *Platonske raziskave*. Tudi s tem naslovom implicira poglobljen študij in raziskovanje različnih in med seboj ločenih problemov oz. tematik. Termin *αἴτιον*, množina *αἴτια*, vzrok, kaže, da Plutarh v delu predstavlja raziskovanje in analizo vzrokov (ajtiologija ali etiologija kot “vzrokoslovje”). Sorodno besedo *αἰτία*, množina *αἰτίαι*, motiv, razlog, najdemo večkrat v vprašalnih formulah,²⁸ ima torej tudi sorodni pomen, ki ga lahko razberemo tako v G. V. in R. V.

Formule vpenjajo R. V. v žanr *προβλήματα*, problemov, ki je bil obvezen v filozofskih šolah, predvsem v Likejonu. Catherine Darbo-Peschanski²⁹ vidi v tem žanru boljše izhodišče za razlago, saj lahko v *Αἴτια* prepoznamo izredno močan vpliv Aristotela. Če npr. pogledamo Aristotelu pripisano delo *Problemi naravoslovja*, se ravno tako ukvarja z raziskovanjem vzrokov, s postavljanjem vprašanj opredeljuje problem in poskuša ponuditi razlago zanj. Podoben postopek je tudi v delu *Gostinska vprašanja* (oz. natančneje *Simpozijski problemi*, če sledimo grške-

²⁶ O ajtiologiji kot podvrsti mitološkega diskurza glej Veyne, 1998.

²⁷ Npr. *Αἰτίαι βαρβαρικά*, *Barbarska vprašanja* pod številko 139, *Αἰτίαι γυναικῶν*, *Ženska vprašanja* pod številko 167 idr.

²⁸ R. V., 105, 112; G. V., 40, 52, 54, 57.

²⁹ Darbo-Peschanski, 1998, 21.

mu naslovu Συμποσιακά προβλήματα, nastali 110–120 n. št.). V nasprotju s platonsko dialektiko, kjer eden sprašuje, drugi pa odgovarja, da bi zmagala ena teza, žanr problemov pušča neodločeno presojo poslušalcu ali bralcu: ko določijo predmet razprave, izmenjajo mnenja, vino in vprašanja oz. vzroke.³⁰

Ajtologija aludira na etnologijo in na antropologijo. Plutarh se sprašuje o rimski družbi, o imenovanju, navadah, obvezah, prepovedih, obratih, nasprotjih te ali druge družbene skupine (moških, soprogov, očetov, sinov, nečakov, soprog, hčera, žensk, sužnjev, otrok, svečnikov, pretorjev itd.), se dotika mnogih vidikov vsakdanjega življenja (stanovanja, koledarja, poroke, smrti, prehranjevanja, obleke, izobrazbe, denarja, odnosa do svetega, rastlin in živali itd.) ter se loteva tudi osnovnih konceptov, kot so moško – žensko, smrtno – nesmrtno, dejanje – čas/prostor, reči – stvari.³¹ Antropološka ajtologija je v bistvu ajtologija oz. “vzrokoslovje” rimskosti.

Plutarh pri razlagi obnašanja Rimljanov uporablja dialektično metodo,³² sheme stereotipnih predstavitev, značilnih za žanr *problemata*,³³ preoblikuje v hevristično orodje. Plutarhov smoter je zbrati čim več možnih vzrokov, preveriti njihovo veljavnost z logičnimi kriteriji, ugotoviti njihovo verjetnost, postaviti vsako možnost v medsebojno razpravo in iz tega narediti sintezo, ki se najbolj približa resnici. Plutarh pri obravnavi rimske družbe uporablja šest tipov vzročnosti: katarologijo, etiko, etimologijo, zgodovino, mitologijo in fiziko. Po avtorjevem mnenju je pomembno doseči splošno raven, kjer bo razumevanje najbolj zadovoljivo, razumevanje raziskave pa se vpisuje v sfero δόξα, domneve, zato bralec ostaja zunaj ἐπιστήμη, vednosti, in njene matematične gotovosti.³⁴

Presenetljivo je, da Plutarh navade opredeljuje kot skupek simbolov,³⁵ kjer je treba razvozlati uganke.³⁶ Meni, do so sestavljene iz sistema znakov,³⁷ katerih in-

³⁰ Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 23.

³¹ Boulogne, 1994, 77–114.

³² Boulogne, 1992, 4687–4698.

³³ Problem je izražen v obliki vprašanja, večinoma z vprašalnico δὲ τί, zakaj, ki mu sledi kopičenje bolj ali manj nametanih različnih možnosti, daljše ali krajše predstavljenih, večinoma z dvojnimi, trojnimi, četvornimi itd. vprašanjem Πότερον ... ἢ ..., Ali ... ali pa ...?

³⁴ Boulogne, 2002, 94.

³⁵ Glej R. V., 6, 16, 29, 30, 41, 45, 72, 73, 75, 82, 87, 97, 101, 112.

³⁶ Glej R. V., 10, 52, 64, 72, 87.

³⁷ Glej R. V., 42, 52.

terpretacija³⁸ da poduk. Avtor se torej loti hermenevtike rimskih navad, ki po njegovem mnenju tvorijo polisemično besedilo. Zato se ne smemo čuditi, da se vprašanje verjetnosti pogosto pojavlja,³⁹ tako da je bralec seznanjen z verjetnostjo, vendar nedokončnostjo odgovorov (odgovori so večinoma podani v obliki vprašanj!) – avtorjev namen je predvsem predlagati možnosti, ne pa jih tudi potrditi.⁴⁰ Vsako *Vprašanje* (skupno ime tako za *Rimska* kot *Grška vprašanja*, sicer kratica *R. V.* oz. *G. V.*) tako ostaja odprto, tudi ko Plutarh poda odgovor:⁴¹ odgovore oblikuje vprašalno ali kot mešanico domneve in vprašanja.⁴² Maksimalno število ponujenih možnosti je šest,⁴³ Plutarh pa ne zanemari tudi manj verjetnih ali neverodostojnih vzrokov. Njegova epistemologija je eklektična in teži k mnogokavzalnosti principov vedenja:⁴⁴ ponuja pluralno, logično, verjetno in dialektično ajtologijo.⁴⁵ Nobenega odgovora ne smemo šteti kot edinega oz. edino pravilnega.

POVEZAVA RIMSKIH VPRAŠANJ IN VZPOREDNIH ŽIVLJENJEPISOV

Rimska in *Grška vprašanja* so tradicionalno uvrščena v zbirko *Moralia* ali *Etični spisi*. V to kategorijo spadajo Plutarhovi spisi, ki jih ne moremo uvrstiti v biografsko kategorijo bolj znanih avtorjevih *Življenjepiso*v. Obe zbirki, tako *Moralia* kot *Življenjepisi*, sta rezultat umetne delitve Plutarhovega korpusa. Predvsem zbirka *Moralia*, kjer najdemo spise, dialoge, nasvete, tolažbe ipd., vsebuje spise, ki se dotikajo raznolikih vsebin, od katerih bi nekatere lahko uvrstili v kategorijo, ki bi se ujemala s sodobnim pojmovanjem “moralnega”.

Če pogledamo *Vprašanja*, najdemo na videz nepovezane teme, kjer avtor na svoj tipično radovedni način poskuša podati razlage na vprašanja, ki se dotikajo grške in rimske religije, poročnih obredov, političnega življenja, političnih pravil ipd. V obeh zbirkah opazimo tematsko prekrivanje: *Življenjepisi* vsebujejo mnoge

³⁸ Glej *R. V.*, 13, 62.

³⁹ Glej *R. V.*, 6, 12, 20, 40, 43, 44, 50, kjer najdemo npr. izraze “zdi se”, εἰκός ἐστι, “kot se zdi”, ὡς εἰκοιε, εἰκοιε ipd. Primerjaj tudi z *R. V.*, 18, 19, 21, 25, 93, 112, kjer se pojavljajo pridevniki ἀξιόπιστος, πιθανός, ἀπίθανος, ἄπιστος.

⁴⁰ Sandbach, 1970, 134.

⁴¹ Glej *R. V.*, 3, 4, 8, 13, 15, 16, 32, 33, 35, 43, 53, 55, 57, 58, 59, 63, 66, 70, 71, 77, 79, 80, 83, 85, 88, 90, 100, 107, 109.

⁴² *R. V.*, 25, 27, 41, 46, 50, 72, 74, 78, 81, 101, 111.

⁴³ *R. V.*, 34, 101.

⁴⁴ Boulogne, 2002, 95.

⁴⁵ Boulogne, 1992, 4688.

psihološke, moralne, etnografske in antropološke ekskurze, zbirka *Moralia* pa vsebuje mnoge zgodovinske primere, med drugim slavne izreke, posvečene sreči Aleksandra Velikega ali Rimljanov ipd.

Pri Plutarhu ne zasledimo enotne doktrine, saj je vseskozi odprt za nauke različnih šol. Njegova dela vsebujejo mnoge dialoge, anekdote, primere, spomine in ekskurze. Že sami naslovi njegovih spisov, npr. *O gostobesednosti*, *O radovednosti*, *Gostinske razprave*, *Gostija sedmerice modrih*, evocirajo intelektualno vzdušje, v katerem se je avtor gibal. Pri analizi Plutarhovih besedil iz obeh zbirk lahko ugotovimo, da avtor redno predstavlja primere in osebe, da bi ilustriral ideje, ki so mu ljube ali blizu. Slednje mnogokrat (predvsem v *Moralia*) počne v krogu prijateljev, v pismu ali v dialogu med prijatelji, kjer inscenira konfrontacijo mnenj, ki pa v končni fazi vedno vodi k umirjeni in prijetni modrosti – četudi mnogokrat uporablja za nas precej politično nekorektne metode in z nasprotnimi ali njemu nevšečnimi mnenji, utelešenimi v kakšnem izmed sogovornikov, zelo ostro obračuna in nasprotnike povsem zmelje. Plutarh samega sebe predstavlja kot upravljavca zavesti svoje generacije, kar lahko razberemo v spisih *O npravstveni kreposti*, *Ali se je kreposti mogoče naučiti*, *O brzdanju jeze* in *O duševnem miru*.⁴⁶

21 R. V. se nanaša na *Življenjepise*: 9 na *Romula*, 5 na *Publikolo*, 3 na *Numo* in *Koriolana* ter eno na *Kamila*. Navzkrižne omembe in vzporednice med *Življenjepisi* in *Moralia* nam lahko dajo izhodišča za interpretacijo.⁴⁷ Gre za material, ki ga je Plutarh zbiral med pripravo za pisanje življenjepisov. Rose je zato R. V. označil kot “zbirko zapiskov”,⁴⁸ danes pa velja mnenje, da R. V. ne smemo obravnavati kot “osnutke *Življenjepisov*”,⁴⁹ saj imajo interpretacije in izsledki iz R. V., uporabljeni v katerem izmed omenjenih življenjepisov, povsem drugačno funkcijo, namreč zgodovinsko ali anekdotično, medtem ko R. V. ponujajo poglobljeno ajtiološko analizo z več možnimi razlagami.

Plutarh v posrednih omembah v naštetih življenjepisih odpira tudi ajtiološka oz. vzrokoslovna vprašanja, ki jih je natančneje obdelal že v R. V. V *Numi* in *Romulu*, kjer je v ospredju predvsem biografski interes, ajtiološko vprašanje torej najde svoj širši kontekst, čeprav ima drugačno funkcijo kot v samih R. V. Najbolj-

⁴⁶ Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 336.

⁴⁷ Pailler, 1998.

⁴⁸ Rose, 1924, 51.

⁴⁹ Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 330.

ši primer paralele med R. V. in uporabo v *Življenjepisih* najdemo v *Romulu*, in sicer v vprašanju o razdelitvi nevestinih las s konico kopja (*Romul*, 15.7, R. V., 31, 85, 87).⁵⁰ Plutarhov opis rimskega poročnega obreda v *Romulu* spominja na sestavljanke, saj skupaj postavi raztresene kose in iz njih naredi najpopolnejšo podobo,⁵¹ čeprav je v R. V. že natančno in izčrpno obdelal vprašanje (29, 87). Pri primerjavi opazimo razliko perspektive: R. V. so manj narativna in manj opisna, Plutarh v njih realnost deli na več možnosti, da bi lahko opazoval vsako podrobnost sestavnih delov, ki ga vsakega posebej analizira.

Glavni smoter ajtioloških razlag je enak v R. V. in v *Življenjepisih*: podati zgodbo o nastanku Rima in o vsakdanjiku v cesarskem Rimu z razlago starodavne navade. Opis navade, od kod izhaja, kakšno funkcijo ima v rimski družbi, kako se je včasih imenovala in kako se danes ipd. R. V. odpirajo vprašanja, ki se dotikajo področij od zgodovine do sociologije ter kulturne in socialne antropologije. Paralela z R. V. je v starejših življenjepisih očitnejša, saj predstavljajo starodavne navade iz "barbarskega" oz. "primitivnega" obdobja, ki so bile za Plutarha in njegove bralce še posebej zanimive.

Teme oz. ajtiološka vprašanja, obravnavana v življenjepisih, bi danes verjetno bila zapisana v opombah pod črto, saj imajo npr. v *Publikoli* povsem informativno vrednost. Slednje lahko primerjamo z začetkom *Romula* in 4. in 8. poglavjem *Nume*. Oba življenjepisa Plutarhu omogočata, da pripoved prepleta z zgodbami o nastanku in njegovo lastno posredovanje o trenutkih, krajih, navadah (predvsem religioznih), imenovanju in institucijah. Vprašanje je strukturno prilagojeno, da se avtor lahko premika med različnimi možnostmi interpretacije, medtem ko mora v življenjepisih ajtiologijo vplesti v mitološko-zgodovinski kontekst ustanovitve Rima kot fenomen ustanovitve: predstaviti *lieux de memoire*, mesta spomina, vzpostaviti čas in prostor, vzpostaviti iz tega izhajajoče religiozne prakse, imena, ki prenašajo stalne pomene, vzpostavitev političnih struktur mesta, ki Rimu dajejo ogrodje moči in trajanja.

HELENIZIRANI RIM: ZRCALO DRUGOSTI

Plutarhova *Rimska vprašanja* želijo potešiti intelektualno radovednost grških rojakov o rimskih praktikah, ki so jih Grki in avtor imeli za čudne. Namen dela je

⁵⁰ Za analizo glej predvsem Flacelière, 1948.

⁵¹ Boulogne, 1992.

političen,⁵² saj avtor nagovarja Grke,⁵³ kar je razvidno tudi iz prevajanja⁵⁴ imen rimskih bogov, uradnikov, fonetične transliteracije latinskih besed,⁵⁵ uporablja pa tudi zaimek “mi”,⁵⁶ da bi pokazal, kakšna je neka navada pri Grkih. Plutarh v spisu sporoča, da se je rimski panteon skoraj povsem asimiliral z grškim: ker obstajajo bogovi, za katere v grškem panteonu ni ustreznika, npr. za Honorja, avtor ime fonetično transkribira in ga zapiše v tožilniku.⁵⁷ Pri Plutarhu je rimskost helenizirana, Rimljani niso niti najmanj avtohtoni.⁵⁸ Grki nastopajo kot osnovna točka reference, saj so vseprisotni v R. V., medtem ko se Rimljani ne pojavijo v G. V.⁵⁹ V njegovem helenocentričnem programu tako ni več potrebe po stari oz. tradicionalni delitvi med Grki in barbari,⁶⁰ saj so se meje “drugosti” premaknile že od časov Aleksandra Velikega. Rimljani zanj sicer pomenijo drugost, vendar pojma drugosti pri Rimljanih ni bilo mogoče primerjati z drugostjo “tradicionalnih” barbarov v grškem pojmovanju. Rimljani so zasedli Grčijo, Rimljani so bili tujci, vendar so velik del civilizacije prevzeli ravno od Grkov. Da bi svojim rojakom (in verjetno tudi samim Rimljanom) predstavil rimske navade, Plutarh razliko zmanjšuje oz. morda celo briše s prevajanjem:⁶¹ Rimljani tako postanejo simpatičnejši in hkrati tudi znosnejši kot zavojevalci Grkov. Mnogokrat navaja tudi primere, kjer so Rimljani posamezne navade prevzeli od Grkov ter tako na eni strani želi pokazati na kulturno-civilizacijsko superiornost zavojevanih, hkrati pa poudariti kontinuiteto med Grčijo in Rimom, kar je ena izmed pomembnih značilnosti Plutarhovega programa. Plutarh v večini primerov, bodisi da gre za božanstva, ustanove ali imena uradnikov, svečenikov ipd., imena dosledno prevaja iz grščine v latinščino. Izhaja iz mnogokrat napačne domneve, da je grško ime

⁵² O ideologiji R. V. glej Boulogne, 1987, 471–476, Boulogne, 1992, 4698–4707.

⁵³ Boulogne, 1994, 76.

⁵⁴ Glej R. V., 2, 13, 54, 67, 72, 74, 107, 109.

⁵⁵ Glej R. V., 34, 62, 63, 69, 99.

⁵⁶ Glej R. V., 19 (ὡς πρὸς ἡμᾶς, kot pri nas), 40 (διὸ καὶ παρ' ἡμῖν), 57 (ὡσπερ οὖν ἡμεῖς).

⁵⁷ R. V., 13.

⁵⁸ Boulogne, 1994, 120.

⁵⁹ Darbo-Peschanski, 1998, 24.

⁶⁰ “Plutarhovo zrcalo” se zelo razlikuje od “Herodotovega zrcala”, ki ga je v istoimenski knjigi analiziral François Hartog, 1980.

⁶¹ Na vprašanje *interpretatio* oz. kako prevajati “prevod” poskušajo odgovoriti Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 56–59.

povsem identično latinskemu. Včasih Plutarh niti ne prevaja, ampak ponudi grško (fonetično) transkripcijo latinske besede,⁶² in sicer v primerih, ko gre za rimsko posebnost, ki je ne more prevesti v grščino in izbrisati razliko. Prevajanje je postopek asimilacije: če uporabi ime Afrodita ali agoranom, bi v slovenščini poskušali razložiti pomen, ki jo ima beseda v grščini, ne bi pa nadomeščali z latinskimi ustreznici, npr. Venera ali edil. Predvsem pri ponovnem prestavljanju Plutarhovega prevoda iz latinščine v grščino in spet nazaj v latinščino in nato šele v slovenščino⁶³ povsem izgubimo sled za ključno Plutarhovo idejo, da so Rimljani “mešani Heleni”.⁶⁴

Plutarha zaznamuje izraziti helenocentrizem, s katerim želi med drugim pokazati enotnost človeške narave. Avtor briše razliko, Rim se več na razlikuje od Grčije, Rimljani več niso drugi, ampak skoraj postanejo Grki, med Grki in barbari ni več tako ostre razlike kot nekoč, ni jih več treba razlikovati po ščitu, sablji ali obleki. Vrlina, ἀρετή, je tista, s katero merimo oz. določamo razliko med Grki in barbari.⁶⁵ Tisti z vrlino, in Rimljani jo po Plutarhovem romanofilskem prepričanju vsekakor imajo, so Grki, saj so vsi dobri in civilizirani ljudje na svetu Grki.⁶⁶

Plutarh pri raziskovanju rimskih ajiologij v *R. V.* sledi Polibijevemu vzoru: zavojevalcem priznava zasluge in odličnost, vendar hkrati v svoji težnji po vzpostavitvi idealnega človeka vpeljuje sintezo grško-rimskega sveta in kulture. Rojake spodbuja, naj se rimskim zavojevalcem ne upirajo, ampak se uklonijo rimskemu jarmu v korist miru, ki je po avtorjevem mnenju ena izmed največjih dobrin.⁶⁷ Rimski mir, *pax Romana*, je po njegovem mnenju ustavil proces popolnega uničenja Grkov, saj so številne vojne prebivalstvo povsem zdesetkale.⁶⁸ Zaradi tega se

⁶² *R. V.*, 103: σπορόλους za *sporios*, *R. V.*, 52: Γενείτη Μάνη za *Geneta Mana*.

⁶³ Tako prevajata Matej Hriberšek in David Movrin v novem prevodu Plutarhových (šestih) *Vzporednih življenjepisov* (za *R. V.* sta pomembni točki primerjave predvsem *Romul* in *Numa*), 2004, vendar je to odmik od Plutarhove metode prevajanja drugosti: drugost Plutarh presega s helenizacijo Rimljanov.

⁶⁴ Boulogne, 1994, 48. V prevodu izbranih *R. V.* smo se zato odločili za “mešano” verzijo: funkcije navajamo z latinskimi ustreznici, ohranjamo pa Plutarhova v grščino prevedena imena bogov, in sicer predvsem zaradi pomembnih odstopanj med funkcijami posameznih grških in rimskih bogov.

⁶⁵ Plutarh, *O sreči ali pogumu Aleksandra Velikega*, I.6 (329c–d).

⁶⁶ Plutarh, *O sreči ali pogumu Aleksandra Velikega*, I.10 (332a).

⁶⁷ Plutarh, *O zapozneli božji kazni*, 32 (567f).

⁶⁸ Plutarh, *O zatonu preročišč*, 8 (413f–414a).

ob Plutarhovem romanofilstvu postavlja dvom o njegovih motivih in celo kolaboriranju z osvajalci,⁶⁹ vendar se njegov patriotizem kaže drugače: v želji aristokracije, da pod rimsko oblastjo ohrani svoje privilegije. V nasprotju z Dionizijem iz Halikarnasa, ki meni, da so Rimljani Grke dehelenizirali oz. pobarbarili,⁷⁰ Plutarh Rimljane šteje za mešance, ki so se helenizirali: Rimljane želi spreobrniti v grško kulturo, o katere superiornosti ne dvomi.⁷¹ Plutarh je globalist *avant la lettre*, saj poziva k realizaciji univerzalnega človeka, prebivalca kozmosa.⁷² H. J. Rose⁷³ je Plutarhov odnos označil kot “grški predsodek”. Plutarhov koncept je totalizirajoč, saj skuša definirati totalnost človeškega obnašanja.⁷⁴

Polibij vidi veličino Rima v njegovih institucijah, medtem ko se Plutarh osredotoča na analizo rimskih mentalitet, ki so ustvarile veličino Rima. Polibij in Dionizij iz Halikarnasa, za kogar je Rim najgostoljubnejše in najčlovekoljubnejše mesto od vseh,⁷⁵ Rim razumeta v njegovi politični veličini. Za Plutarha je Rim mogočna sila,⁷⁶ čudovita človeška stvaritev stabilnosti zaradi božanske mešanice sreče in vrline.⁷⁷ Opazuje ga iz mikrokozmosa, katerega temelj je po njegovem mnenju zakonski par.

“POROČNA” VPRAŠANJA

Osrednja točka Plutarhovega pisanja je navezanost na tradicijo v njenih osnovnih reprezentacijah – v družini in religiji. Z vrednotami zakonske zveze “odpre” R. V., hvali jih tudi v spisih *Nasveti ženinu in nevesti*, *Dialog o ljubezni* in *Tolažba za ženo*, družinskim vezem pa posveča spis *O bratski ljubezni*. V helenizmu je tradicija nenehna točka reference in se odseva predvsem v “modrosti starih”, na katere se tudi Plutarh pogosto sklicuje. Avtor v obravnavanju starodavnih obredov, razlaga katerih se posveča v R. V. (in tudi v G. V.), poudarja njihov moralni, državljanski in sveti pomen.

⁶⁹ Boulogne, 1994, 29, 40. Boulogne, 1994, Plutarhovemu romanofilstvu posveti razdelek “Un romanophile convaincu”, 35–40.

⁷⁰ Hartog, 1990, XIV–XV.

⁷¹ Boulogne, 1994, 46.

⁷² Boulogne, 1994, 52.

⁷³ Rose, 1924, 52–65.

⁷⁴ D’Ippolito, 1991.

⁷⁵ Dionizij iz Halikarnasa, *Rimske starožitnosti*, 1.89.1.

⁷⁶ Plutarh, *O sreči Rimljanov*, 1 (316c).

⁷⁷ Plutarh, *O sreči Rimljanov*, 2 (316e–f).

Pomembnost vprašanj oz. vzrokov, ki se dotikajo zakonske zveze, razberemo lahko tudi iz njihove razporejenosti oz. razsejanosti po R. V., saj jih najdemo na začetku, na sredini in na koncu (R. V., 1–2, 29–31, 65, 86–87, 105, 108). Boulogne⁷⁸ meni, da je v tem treba prebrati faktor tekstualne kohezije, disperzija pa ne govori o velikem neredu, ampak je strukturni princip, interna organizacija predstavitve rimskih navad v skladu s Plutarhovo domnevo, da je zakonska zveza glavni dejavnik socialne kohezije v Rimu. Plutarh je navdušen in presenečen nad tem, kakšen pomen dajejo Rimljani zakonski zvezi in kakšnega spoštovanja so deležne soproge. Zato poudarja, da se je prva razveza zakona zgodila šele 230 let po ustanovitvi Rima (leta 523 pr. n. št., čas vladavine Tarkvinija Ošabnega): “Celih 230 let si namreč noben mož ni drznil zapustiti žene, niti žena moža; medtem ko pri Grkih le posebej učeni lahko povejo ime prvega očetomorilca ali ubijalca matere, vsi Rimljani vejo, da je ženo prvi odslovil Spurij Karvilij, z obtožbo, da je jalova.”⁷⁹ Zakonski zvezi pripisuje tak pomen, da ima razveza pomen zgodovinskega dogodka, ki opredeljuje mentaliteto in imaginarij: “Kot pri nas zgodovinarji navajajo imena tistih, ki so prvi zagrešili umor v družini, se spopadli z brati, postali očetomorilci ali morilci matere, tako Rimljani poročajo, da se je Spurij Karvilij prvi ločil od svoje žene in da se kaj takega ni zgodilo od ustanovitve Rima.”⁸⁰

Domneva, da trdnost zakonske zveze temelji na občutku solidarnosti, ki izhaja iz komplementarnega razmerja med moškim in žensko (te ideje v Grčiji ne zasledimo!) in ki je osnovna za obilje, vodeče k popolnemu življenju ter posledično tudi k stabilnosti države.⁸¹ Plutarhovo mnenje zaznamuje izrazit idealizem, saj se nikakor ne ujema z rimsko realnostjo vsakdanjega življenja, zato so avtorjeve analize priročneje za študij idej in mentalitet na osnovi podanih informacij o religiji, družini, organizaciji časa in prostora, navadah oblačenja ipd., ne pa za iskanje “trdnih” dokazov o realnosti vsakdanjika v Plutarhovem obdobju. Poroka, zakonska zveza in odnos do žensk (ki naj bo spoštljiv) igrajo pomembno vlogo v Plutarhovem imaginariju.

⁷⁸ Boulogne, 1994, 87–88; 2002, 100.

⁷⁹ Plutarh, *Primerjava med Tezejem in Romulom*, 6.4. Prev. M. Hriberšek.

⁸⁰ Plutarh, *Primerjava med Likurgom in Numo*, 3.13. Prev. M. Hriberšek. Primerjaj tudi z R. V., 16.

⁸¹ Primerjaj z *Nasveti ženinu in nevesti*, 43, za analizo Plutarhovega odnosa do zakonske zveze glej Sunčič, 2004, 2005, oboje z izbrano bibliografijo, primerjaj z Boulogne, 1994, 77–86.

Poroka in zakonska zveza sta pomembni za razumevanje Plutarhovega imaginarija, saj ponujata rešitev za problem drugosti. Njegov odgovor na problem drugosti je radikalen, saj ga tako v zakonski zvezi kot tudi širše v državi in v celotnem kozmosu želi rešiti s fuzijo, mešanjem, σύγκρασις, nasprotij: ženske in moškega ali dveh ljudstev (primer Rimljanov in Sabink).⁸² Zlitje rojeva novo kvaliteto in nove institucije s preseganjem drugosti. Kot se v zakonski zvezi zlijeta različna pola in se izbriše drugost, tako Plutarh predlaga poroko Grčije in Rima.⁸³ S tem Grki in Rimljani postanejo primerljivi, ker so enaki, s čimer izbriše razliko in vpelje grško-rimsko enost.⁸⁴

Izbrana R. V., katerih prevod in komentar sledita temu besedilu, ne izrisujejo le Plutarhovega "tkanja",⁸⁵ ki je razpredeno skozi besedilo, ampak se vpenjajo tudi v širšo mrežo Plutarhovich razmišljanj o zakonski zvezi v zbirki *Moralia* ali *Etični spisi: Nasveti ženinu in nevesti, Tolažba za ženo* (prevod in komentar obeh spisov je izšel leta 2004 v knjigi *Plutarhove ženske*) in *Dialog o ljubezni* (prevod in komentar je izšel leta 2005 v knjigi *Dialogi o ljubezni*). Še jasnejšo povezavo pa lahko preberemo v zgodbah in anekdotah, ki jih o ženskah in soprogah predstavlja v *Življenjepisih*, kajti šele z upoštevanjem avtorjevega obsežnega korpusa lahko dobimo širšo podobo o zakonski zvezi in ženskah, ki tkejo pomembne vezi in vzpostavljajo temelj družbenih struktur tako v Grčiji kot v Plutarhovem heleniziranem Rimu.⁸⁶

⁸² Plutarh, *Romul*, 14.2.

⁸³ Boulogne, 1994, 52–54.

⁸⁴ Boulogne, 1994, 61.

⁸⁵ Za analizo političnosti tkanja glej Scheid, Svenbro, 1996, pri Plutarhu v R. V. pa Boulogne, 1994, 86–88.

⁸⁶ Bibliografija citiranih del je za prevodom in komentarjem izbora iz R. V., str. 207–210.

PLUTARH

Rimska vprašanja – izbor vprašanj o poroki

(1–2, 29–31, 65, 86–87, 105, 108)

[263e] 1. Zakaj nevesti ukažejo, naj se dotakne ognja in vode?¹

Ali je tako, ker ti snovi štejejo za elementa in izvora, ogenj je moškega, voda pa ženskega spola,² in ker naj bi bil prvi vir gibanja, druga pa moč osnove in materije?

Ali je to zato, ker ogenj očisti,³ voda pa opere, zakonska žena pa mora ostati čista in neomadeževana?

Ali je to zato, ker ogenj brez vlažnosti shira⁴ in se posuši, voda pa je brez toplote jalova in nepremična, tako sta tudi moški in ženska nemočna drug brez drugega, združitev obojega pa zakoncema zagotavlja popolnost skupnega bivanja?

[263f] Ali pa se zavežeta, da ne bosta zapustila (drug drugega) in delila vsak udarec usode, četudi si ne bosta mogla deliti ničesar drugega kot ogenj in vodo?⁵

2. Zakaj med poročnim obredom ne prižgejo niti več niti manj kot pet bakel, imenovanih *cereones*?⁶

Ali je to zato, kot je rekel Varon,⁷ ker pretorji⁸ uporabljajo tri,⁹ več jih imajo edili,¹⁰ mladoporočenca pa ogenj prižgeta pri edilu?

[264a] Ali je to zato, ker so pri rabi (več) števil¹¹ liho število šteli za boljše, popolnejše in primernejše za zakonsko zvezo? Sodo število je mogoče razdeliti in ta enakost povzroča prepir in nasprotovanje; lihega števila sploh ni mogoče deliti, in če ga, dobimo vedno ostanek, skupen obema. Od lihih števil je pet¹² najbolj zakonsko: tri je prvo liho, dve pa prvo sodo število, iz njune mešanice pa nastane pet tako kot iz moškega in ženske.¹³

[264b] Ali uporabljajo točno toliko bakel, ker luč¹⁴ simbolizira rojstvo, ženska pa lahko kot po naravi večinoma rodi pet otrok naenkrat?¹⁵

Ali pa je to zato, ker mislijo, da mladoporočenca potrebujeta pet bogov: Zevsa Teleja,¹⁶ Hero Telejo,¹⁷ Afrodito, Pejto ter predvsem Artemido,¹⁸ h kateri ženske kličejo med porodnimi krči?

29. Zakaj mladoporočenki ne dovolijo, da sama prestopi praga doma, ampak jo svatje dvignejo¹⁹ čezenj?

Ali je to zato, ker so prve žene, potem ko so jih ugrabili,²⁰ tako prenesli noter, [271d] ker same niso hotele vstopiti?

Ali so hoteli, da bi se zdelo, da vstopajo pod prisilo in proti svoji volji tja, kjer bodo izgubile nedolžnost?²¹

Ali pa je to znak, da ženska ne sme prostovoljno iti ven in zapustiti svojega doma, razen če je v to prisiljena, tako kot je bila prisiljena vstopiti vanj?²² Tako pri nas v Bojotiji²³ pred vrati zažgejo os poročnega voza, da bi pokazali, da mora nevesta ostati, saj je njeno prevozno sredstvo uničeno.

30. Zakaj pozovejo nevesto, medtem ko jo peljejo v hišo, naj reče: *Kjer si ti Gaj, sem jaz Gaja?*²⁴

Ali gre tako rekoč za dogovor, da si bosta takoj vse delila in skupaj upravljala²⁵ in torej pomeni: *Kjer si ti gospodar in oče družine, sem tudi jaz gospodarica in mati družine*. Ker sta imeni splošni, ju uporabljajo tudi drugod, kot se pravniki poslužujejo imen Gaj Sej in Lucij Titij,²⁶ filozofi pa imen Dion in Teon.²⁷ [271e]

Ali pa je to zaradi Gaje Cecilije,²⁸ lepe in krepostne žene, soproge enega od Tarkvinijevih sinov, katere bronasti kip stoji v Sanktovem²⁹ svetišču? Od davnine tam hranijo njene sandale³⁰ in preslico kot simbol njenega zapečkarstva³¹ in delavnosti.

31. Zakaj na porokah pojejo slavnemu Talasiju?

[271f]

Ali ime izhaja iz preje? Košaro za volno imenujejo *talasus*.³² Medtem ko nevesto peljejo v hišo, pod njenimi nogami razprostrejo nastriženo volno, ona pa s seboj prinese vreteno in preslico ter okraši moževa vrata z volno.³³

Ali je res, kar govorijo zgodovinarji? Pravijo, da je bil neki mladi mož po imenu Talasij, proslavljen v vojnah in vobče plemenit. Ko so Rimljani ugrabili sabinke hčere, ki so prišle gledat [272a] igre, so Talasiju neki njegovi plebejski klienti pripeljali devico izjemne lepote; iz previdnosti, da se jim kdo ne bi približal ali odvzel dekle, so kričali, da peljejo Talasiju ženo. Ker so vsi drugi spoštovali Talasija, so se jim pridružili in jih spremljali z dobrimi željami in vzkliki. Ker je bil ta zakon srečen, imajo od takrat Rimljani navado, da tudi na drugih porokah kličejo k Talasiju³⁴ kot Grki kličejo h Himenaju.

[279d] **65. Zakaj nima mož prvih spolnih odnosov s svojo mlado ženo pri luči, ampak v temi?**³⁵

Ali je to iz spoštovanja do žene, ker jo šteje za tujko, dokler se ne združi z njo? Ali pa se mora navaditi, da naj ima tudi z ženo, čeprav je njegova, spolne odnose na spoštljiv način?³⁶

Ali je to tako, kot je predpisal Solon,³⁷ naj nevesta pred vstopom v zakonsko spalnico poje kutino,³⁸ da prvi spolni odnos ne bi bil neprijeten niti brez užitka?³⁹ Podobno je rimski zakonodajalec⁴⁰ ukazal, naj se prikrije, če je na telesu kaj čudnega ali neprijetnega.

Ali pa gre za obsodbo izvenzakonskih spolnih odnosov, saj je celo v zakonskih spolnih odnosih nekaj sramotnega?⁴¹

86. Zakaj se meseca maja⁴² ne poročajo?

Je to zato, ker je ta mesec med aprilom in junijem, od katerih je prvi posvečen Afroditu, drugi pa Heri, boginjama zakonske zveze,⁴³ zato s poroko pohitijo ali malo počakajo?

Ali je tako morda zato, ker ta mesec izvajajo najpomembnejše obrede očiščevanja, med katerimi danes mečejo lutke z mostov v reko, včasih pa so metali ljudi?⁴⁴ Zaradi tega mora po običaju tudi flaminika, za katero menijo, da je Herina svečenica,⁴⁵ biti zanemarjena, ne sme se kopati niti okraševati.

[285b] Ali je to zato, ker mnogi Latini v tem mesecu darujejo pokojnim? Morda zato maja častijo tudi Hermesa,⁴⁶ mesec pa je dobil ime po Maji.⁴⁷

Ali pa je tako, kot pravijo nekateri, ker je maj dobil ime po starejših, junij pa po mlajših?⁴⁸ Poroka pa je primernejše za mlade, kot pravi tudi Evripid:

*Starost Kipridi pravi zbogom,
starci pa žalijo Afrodito.*⁴⁹

Maja se torej ne poročajo, ampak čakajo na junij, ki pride za majem.

87. Zakaj nevestine lase razdelijo lase s konico kopja?⁵⁰

[285c] Ali je to znak, da so se prve rimske soproge poročile z nasiljem in vojno?⁵¹ Ali pa se neveste tako naučijo, ker so se poročile z bojevniki in vojščaki, sprejemati preprosto okrasje, brez ženskosti in izumetničenosti?⁵² Podobno je Likurg⁵³ uka-

zal, naj pri izdelavi vrat in strehe hiš uporabijo samo žago in sekiro in nobenega drugega orodja, da bi prepovedal vsako izumetničenost in razkošje?

Ali obred namiguje na razvezo, da se lahko zakonska zveza razdre samo z železom?⁵⁴

Ali pa je to zato, ker je večina poročnih obredov povezanih s Hero?⁵⁵ Menijo, da je kopje posvečeno Heri, večina kipov jo prikazuje, kako sloni na kopju, boginja pa ima vzdevek Kviritida,⁵⁶ ker so stari Rimljani kopje imenovali *quiris*;⁵⁷ zaradi tega pravijo, da Enialija⁵⁸ imenujejo Kvirin. [285d]

105. Zakaj ni v navadi, da se device poročajo med državnimi prazniki, medtem ko se vdove takrat poročajo?⁵⁹

Je to zato, kot je rekel Varon,⁶⁰ da se device žalostijo, ko se poročajo, vdove pa se veselijo, med praznikom pa se ne sme ničesar početi žalostno ali pod prisilo?⁶¹

Ali je to morda zato, ker je lepo, če se device poročijo pred mnogoštevilnimi svati, medtem ko je sramotno, če je na poroki vdove veliko svatov? Prvi zakon je zavidanja vreden, medtem ko je drugi odvraten.⁶² Če je prvi mož še vedno živ, ko se poročijo z drugim, se sramujejo, če pa je mrtev, objokujejo. Zaradi tega se bolj veselijo mirne poroke kot trušča in poročnih sprevodov. Prazniki namreč pritegnejo večino ljudi, zato nimajo časa za takšne obrede. [289b]

Ali pa je to zato, ker so deviške hčere Sabincev⁶³ ugrabili med praznikom in je temu sledila vojna, zato so šteli za slabo znamenje, če se device poročijo med prazniki?⁶⁴

108. Zakaj se ne poročajo z bližnjimi sorodniki?⁶⁵

Je to zato, ker hočejo s porokami povečati družine in pridobiti številne sorodnike, zato dajejo žene drugim moškim in od njih sprejemajo žene?⁶⁶ [288e]

Ali je to zato, ker se bojijo zakonskih sporov med sorodniki, ki uničijo tudi naravno pravo?⁶⁷

Ali pa je to zato, ker so videli, da ženske zaradi šibkosti potrebujejo veliko zaščitnikov, zato se niso hoteli poročiti s svojimi bližnjimi sorodnicami, ker bi sorodniki ženi priskočili na pomoč, če bi mož z njo grdo ravnal.

Prevod in komentar: MAJA SUNČIČ

¹Varon, *O latinskem jeziku*, 5.60–61, pravi, da mož ženo sprejme v svoji hiši z vodo in ognjem, *aqua et igni*, ker sta to znaka spolnega razmnoževanja. Obred ni dobro znan: mož je sprejel soprogo v razsvetljenem atriju, ji dal vodo in ogenj, simbola življenja in skupnega kulta. Voda in ogenj sta nujna za življenje, glej tudi R. V., 75, odtegnitev obojega (*aqua et igni iterdicere alicui*, ne smeti komu ponuditi vode in ognja, to je npr. veljala tudi za Cicerona) pa je bila pravno sredstvo, da se nekdo izključi iz kroga državljanov. Tudi v Grčiji sta v poročnem obredu prisotna voda (kopel pred poroko) in ogenj (bakle, ki jih prižgejo med poročnim sprevedom), vendar med obredom od neveste ne zahtevajo, da ima stik s tema dvema elementoma pri vstopu v svoje novo domovanje kot v Rimu, kjer se jih mladoporočenka mora dotakniti. Nimamo razlage, kako so izvajali ta obred: je šlo za pranje nog in sprejetje žerjavice iz ognjišča? Nicole Boëls-Jansen, 1993, 193–201, pravi, da je sprejem mladoporočenke *aqua et igni*, z vodo in ognjem, del obreda sprejema, ne pa očiščevanja, saj soproga hišo, v katero vstopa, šteje za svojo. O poročnih obredih Plutarh razpravlja tudi v R. V., 2, 29–31, 65, 86–87, 105 in 108, ki so prevedeni in komentirani tukaj, z vprašanji zakonske zveze pa so povezana tudi 6, 7, 8, 9, 14 in 59.

²V Rimu ima povezava ognja z moškostjo in vode z ženskostjo simbolične vrednosti. Za antične ljudi je življenje rezultat zveze med sončno toploto in zemeljsko vlažnostjo. Ideje izhajajo iz misli, ki jih je predstavil Aristotel v delu *O razmnoževanju živali*, 740b, 766a–b. Moški po Aristotelovem mnenju poskrbi za obliko, ženska pa za snov za razmnoževanje. Iz tega tudi izhaja imaginarij, ki je ženskemu telesu pripisoval vlažnost, moškemu pa suhost. Plutarh, *Gostinska vprašanja*, 650b, 651c–d. Glej tudi Varon, *O latinskem jeziku*, 5.60.

³Ogenj zaznamuje moč očiščevanja. Plutarh najprej predstavi simbolne pomeni obeh elementov, nakar se loti njunih fizičnih značilnosti.

⁴Plutarh idejo o medsebojni odvisnosti elementov vode in ognja, kjer prvega oplodi drugi, drugi pa se hrani iz prvega, razvije v *Gostinskih vprašanjih*. V antiki so pojav izhlapevanja razlagali tako, da se sonce hrani z vodo, ki jo vdihava. Glej Lukijan, *Ikaromenip*, 7.

⁵Deliti si vodo in ogenj simbolizira skupno življenje doma in tudi v mestu. Izgnancem je bil prepovedan dostop do ognja in vode, glej opombo 1. Glej tudi Boëls-Janssen, 1993, 199–200. Mladoporočenca naj ostaneta skupaj, tudi če izgubita vse, razen pravice do bivanja v mestu. Plutarh magičnemu očiščevanju in moralni obvezi doda še dva elementa, in sicer metafizičnega in biološkega, saj vztraja pri naravi recipročne koristi, ki izhaja iz trajne zveze komplementarnih in medsebojno solidarnih nasprotij. Druga razlaga vsebuje tudi moralni imperativ, tako da besedilo vsebuje metafizični, fizični, biološki in etični vidik, pri čemer Plutarh pripiše večjo vrednost zvestobi, ki jo zakonca po njegovem mnenju uči ta rimska navada.

⁶V latinščini ne obstaja beseda *cereo* ali *cerio*, ampak *cereus*. Oblika, ki je Plutarh uporablja, je fonetična transkripcija in morda pogovorna oblika. Vprašanje se ukvarja s številom poročnih bakel: število v Grčiji ni bilo obredno določeno. Uporaba bakel je bila tudi praktične narave, saj so se poročali ponoči, hkrati pa je imela apotropejsko funkcijo. Pet bakel, razporejenih v konico sulice, je spominjalo na pet razprtih prstov na roki, kar so uporabljali za klicanje prekletstva. Glej Boëls-Janssen, 1993, 164–166.

⁷Thilo, 1853, 11, referenco razlaga kot dejstvo, da si je Plutarh izposodil iz spisa *O rimskem ljudstvu*. Plutarh o številih razpravlja v *R. V.*, 25, 102, *O Izidi in Ozirisu*, 374a, *O črki "E" v Delfih*, 388a, *O zatonu preročišč*, 429f, *Platonskih vprašanjih*, 1002a, *O stvarjenju duše v Platonovem Timaju*, 1012a.

⁸Plutarh uporablja grški prevod strateg, kar lahko rimsko pomeni konzul ali pretor. V tem primeru gre za pretorja.

⁹Verjetno za nočna potovanja.

¹⁰Ko Plutarh prevede izraz v agoranoma, ἀγορανόμος, je funkcija edila zreducirana na uradnika tržnic, ki je nadziral prodajo in kupovanje. Glej tudi Cicero, *Za Kluencija*, 6, Valerij Maksim, 7.1.1. Glej *Lex Coloniae Genetivae*, stolpec 62 (*C.I.L.* I. 2 594 = II. 5439), kjer je zapisano, naj imajo edili pravico in moč, da med drugim posedujejo cereos, baklo. Število bakel ni naključno, ampak je povezano z institucionalno rimsko navado določanja števil bakel edilom, "najbolj domačim" uradnikom mesta. Rimljani so od davnine uporabljali voščene bakle, medtem ko Grki dolgo časa niso poznali besede za takšno svetilo. Voščene bakle so prižigali v svetiščih, med kulturnimi obredi in med obredi prehoda, kot sta npr. poroka in pogreb.

¹¹Grki števila nič niso poznali, števila so enačili s spolom in s stvarmi. Ker so množenje števil izvajali s seštevanjem, se jim je zdelo, da pri seštevanju sodih števil dobijo izključno soda števila, kar je po njihovem mnenju kazalo na superiorno moč razmnoževanja, medtem ko seštevanje dveh lihih števil da parno število, torej nasprotno vrsto števila. Primerjaj Plutarh, *O črki "E" v Delfih*, 8 (387f–388b). V antiki so iz matematikom neznanih razlogov sodim številom pripisovali ugoden vpliv. Nicole Boëls-Janssen, 1993, 165, opozarja, da je bila večina religioznih praznikov na lihe, ne na sode dneve meseca.

¹²Število 5 je izenačeno z zakonsko zvezo, ker pomeni seštevek nasprotij ($5 = 2 + 3$), 4 pa pomeni pravico. O pitagorejskih izvorih tega koncepta glej Plutarhov spis *O črki "E" v Delfih*, 8 (388c–e). V 387f–388a avtor razloži, da 1 ni prvo izmed števil, ker je enkrat sodo, drugič pa liho: ko ji prišteješ sodo število, dobiš liho, če pa ji prišteješ liho, dobiš sodo. Tako je število 5 vsota prvega parnega in prvega lihega števila ($2 + 3$). Platon, *Država*, 546a–c, razlaga, da je pentada popolno število za plodnost v zakonski zvezi.

¹³Plutarh analogijo med sodim številom in ženskim spolom ter lihim številom in moškim spolom enako razlaga tudi v *R. V.*, 102, in v spisih *O črki "E" v Delfih*, 388a–b, *O Izidi in Ozirisu*, 374a–b, kjer pravi, da je številu 5 oče število 3, mati pa število 2. V spisu *O stvarjenju duše v Platonovem Timaju*, 1012e, Plutarh izvir teh idej pripiše pitagorejcem in navede, da so očeta poimenovali monada, mater pa diada.

¹⁴O pomenu luči za razumevanje Plutarhove psihologije glej spis *O zapozneli božji kazni*, 564d, kjer dušam pripiše svetlečo naravo. V spisu *O Pitijinih prerokbah*, 397c, Pitijine vizije razlaga kot razsvetljenje njene duše, v spisu *Ali drži načelo, da je treba živeti skrito?*, 1130b, pa potrdi skupno bistvo duše in svetlobe. Glej tudi *R. V.*, 72 (281b).

¹⁵Plutarh v spisu *O zatonu preročišč*, 429f, povezuje rojstvo petorčkov pri enem porodu (očitno ni slišal za šestorčke) s številom 5, ki ga predstavlja kot naravni princip porazdelitve: najplodnejša sperma se po avtorjevem mnenju razdeli na pet delov. Iz tega bi lahko

sklepali, da je bilo rojstvo petorčkov nekaj vsakdanjega, čeprav ne pomeni isto kot pri Aristotelu, *Nauk o živalstvu*, 584b 33. Dejansko je bilo rojstvo petorčkov redkost, Avlij Gelij, 10.2, zato verjetno pomeni, da je ženska lahko rodila pet otrok v življenju, kar je bil ideal, vendar ne naenkrat tako kot pri petorčkih. Tudi Plutarhu naj bi žena Timoksena rodila pet otrok, štiri sinove in hčer, kar lahko preberemo v spisu *Tolažba za ženo*, 2.

¹⁶ Jupiter Farej je predsedoval *confarreatio*, konfarenceaciji: gre za staro obliko patricijske poroke v Rimu, ki je bila nujna predvsem za starše tistih otrok, ki naj bi postali vestalka ali flamen dialis, Jupitrov svečenik. Ime izhaja iz kolača iz pire (*far* ali *panis farreus*), ki sta ga pojedla ženin in nevesta. Obred je bil dovoljen samo za mladoporočenca, katerih starši so se ravno tako poročili s konfarenceacijo. Ženin in nevesta sta zadržana s tančico sedela na spojenih sedežih, pokritih s krznom žrtvene ovce. Obredu poroke sta predsedovala flamen dialis in *pontifex maximus*, vrhovnih svečenik, prisostvovalo pa je tudi 10 prič. Ženska je neposredno prešla iz *manus* svojega očeta, *pater familias*, pod oblast svojega novega soproga. Izvorno zakonske zveze, sklenjene s konfarenceacijo, ni bilo mogoče razvezati, tako da je bila izenačena z zakonsko zvezo flamna in flaminike dialis, ki sta se ravno tako poročila s *confarreatio*. Glej *R. V.*, 50: flamen dialis mora odstopiti s funkcije, če mu umre žena, tj. flaminika dialis.

¹⁷ Junona je bila boginja zakonske zveze, glej Noailles, 1978, 28–43. Boginja Hera je grška paralela, primerjaj s Plutarhovimi *Nasveti ženinu in nevesti*, 27 in 38.

¹⁸ Jupiter, Junona, Venera, Fides in Diana se po Plutarhovem "prevodu" ujemajo z grškimi ustrezniki Zevsom, Hero, Afrodito, Pejto in Artemido, vendar jih niso klicali k pokroviteljstvu nad poročnim obredom, Boëls-Janssen, 1993, 136. Zadnja razlaga se sploh ne opira na rimske navade. Boëls-Janssen, 1993, 136–13, 165, 259–263, je opozorila, da Plutarh ne omenja štirih zelo starih božanstev rimske poroke: Cerere, Telus, Pilumna in Pikumna. Avtor jih nadomesti s petimi božanstvi, ki so jim darovali v Grčiji za plodno zakonsko zvezo. Pri božanstvih ohrani tudi njihove grške značilnosti, saj predvsem Afroditina spremljevalka Pejto, Prepričevanje, nima ničesar skupnega z rimsko Fides, je divinizirana abstrakcija in sploh nima latinske ustreznice, glej Boëls-Janssen, 1993, 140. Glavno rimsko božanstvo rojevanja je bila Junona Lucina, "tista, ki prinese (otroka) k luči", ki pa nima ničesar skupnega s Hero Telejo, Boëls-Janssen, 1993, 310–315. Glej tudi Pirenne-Delforge, 1991, 395–413.

¹⁹ O obredu integracije in prečkanju praga glej Boëls-Janssen, 1993, 190–192, ki dokazuje, da obred nima ničesar z ugrabitvijo Sabink, ampak ga interpretira s tabujem praga, simbolizirajočega črto med dvema svetovoma, ki v tem primeru predstavlja sveto, tako da prečkati ga pomeni oskrnitev. O nevarnostih, povezanih s spremembo družine, prehoda iz ene magično-religiozne sfere v drugo, glej Rose, 1924, 104. To vprašanje in *R. V.*, 31, sta povzeta tudi v *Romulu*, 15. Za *R. V.*, 29, 30 in 31, je domnevni vir Varon. Cicero, *O prerokovanju*, 2.84, šteje napačni korak, *pedis offensio*, za skrb vzbujajoče znamenje. Po Serviju, *Komentar k Vergilijevi Bukoliki (Eklogam)*, 8.30, *Komentar k Vergilijevi Eneidi*, 2.468, se noge mladoporočenke ne smejo dotakniti praga, posvečenega Vesti, ker bi to pomenilo brezbožnost.

²⁰ Primerjaj s Plutarh, *Romul*, 15.6.: “In vse do danes je ostala tudi navada, da nevesta ne sme sama prestopiti praga v spalnico, temveč jo je treba dvigniti in prenesti, saj jih je bilo treba tudi takrat odnesti na silo, ker niso hotele vstopiti.” Prev. M. Hriberšek. Glej tudi Tit Livij, 1.9. Fest, 289a4, kjer se omenja hlinjeno nasilje pri poročnem obredu: ko odhaja devica od doma, jo iztrgajo iz materinih rok, kot da bi simulirali posilstvo. Za rimske praktike pridobivanja nevest razen z ugrabitvijo glej Dumézil, 1979, 9–93. Plutarh predlaga tri možne razlage: prva je zgodovinskolegendarna, povezana z ugrabitvijo Sabink, druga je psihološka, tretja pa sociološka. Nobena izmed hipotez ne izključuje drugih dveh. Zadnja, ki ponuja primerjavo med Rimom in Hajronejo, pa je bolj dokaz kot vprašanje. Izpeljati obred je pomenilo spominjati se ustanovitve Rima in srečnih okoliščin tega dogodka. Ravno tako pa obred opozarja, da je nasilje izhodišče institucije zakonske zveze. V grški književnosti se mlada devica boji, ko sliši Himenajevo pesem. Dramatizacija obreda simbolizira prekinitvev in diskontinuiteto, ki jo uteleša poroka v življenju ženske. Podobnost med grškim in rimskim obredom sporoča naslednje: obred prestopa praga ne simbolizira toliko vstopa v hišo, ampak predvsem nezmožnost ženske, da izstopi iz zakonske zveze.

²¹ Plutarhovo psihologijo zakonske zveze primerjaj z njegovim spisom *Nasveti ženinu in nevesti*, predvsem 10, 18 in 47, kjer razpravlja o sramežljivosti.

²² Primerjaj s spisom *Nasveti ženinu in nevesti*, 30, kjer nevesti svetuje, naj se drži doma.

²³ Plutarh je edini, ki poroča o tej bojotski navadi. V Grčiji so ženinovi starši morali sprejeti mladoporočenco.

²⁴ Latinsko: *Ubi tu Gaius, ego Gaia*. Ne gre za spremembo družinskega imena, kot trdijo Mommsen, 1879, 11 s. s., Marquardt, 1892, 59, in Rose, 1924, 107, saj ta formula pomeni predvsem, da bo mladoporočenka, ki vstopa v hišo, dvojnica, *alter ego*, hišnega gospodarja, Boëls-Janssen, 1993, 185. Rimska formula je morda prenos grške poročne formule *Kjer si ti Zevs, sem jaz Gaja*, ki poistoveti zvezo mladoporočencev z zvezo med Nebom (Zevsom) in Zemljo (Gajo).

²⁵ O *societas* rimske zakonske zveze glej tudi R. V., 1. O zlihanju in delitvi imetja in upravljanja Plutarh razlaga tudi v *Nasvetih ženinu in nevesti*, 20. Glej tudi Sunčič, 2004, 37, 53.

²⁶ Justinijan, *Institucije*, 3.30.3, je pokazal, da lahko imeni Sej in Titij stojita tudi samostojno. Zvezo Gaj Sej in Lucij Titij sta izmišljeni, pravniki so ju uporabljali, da razvijejo primere. Boëls-Janssen, 1993, 184–185, opozarja, da Gaj ni rodovno ime, ampak občno ime, ki so ga redno uporabljali sužnji za označevanje svojega gospodarja. Čeprav sta imeni arbitrarni, imata zgodovinski vzrok, saj dajeta formuli ravnovesje in simetrijo, kar ustreza Plutarhovim idealom o zakonski zvezi, po katerih sta *pater familias* in *matrona* vse delila.

²⁷ Gre za grški ustreznici rimskih imen, ki so ju uporabljali filozofi. Glej Plutarh, *O splošnih pojmih proti stoikom*, 1061c, 1076a, Sekst Empirik, *Pironove postavke*, 2.227–228, Hrižip, *SVF*, II, Frag. 193, Galen, *O metodi zdravljenja* 1.70, 2.81, 2.135, 2.152.

²⁸ Zaradi povezave s Tanakvil gre za na pol mitološko, na pol zgodovinsko osebnost. K njej so klicale mladoporočenke, naj jih popelje k vrlinam matron, da bodo spoznale plodnost in umetnost predenja, Boëls-Janssen, 1993, 180–182.

²⁹ Plutarh navaja ime Sanktus, *Sanctus*, ki ne obstaja, saj ga je zamešal s sabinskim bogom *Semo Sancus*, Sankom, tega pa z rimskim bogom *Dius Fidius*, glej Poucet, 1972. Varon, *O latinskem jeziku*, 5.10.20, pravi, da je imel ta bog svetišče na Kvirinalu, posvečeno leta 466 pr. n. št., povezan pa je z bogom *Dius Fidius*, čigar obletnica posvetitve je bila 5. junija, Ovidij, *Fasti*, 6.213 s. s. Gaja Cecilija je mitološka dvojnica etruščanske kraljice Tanakvil, ki je arhetip *pronuba* in jo razlaga kot božansko voljo, zato je Gaja Cecilija pod pokroviteljstvom boga priseg, kar potrjuje sveti značaj zakonske zveze, Boëls-Janssen, 1993, 147–148. Po Veriju Flaku, *Fest*, s. v. *praebia*, 264, 265, 276L, je njen kip imel zdravilno moč. Po Pliniju, *Naravoslovje*, 8.194–195, je Varon v svojem času v Sankovem templju videl volno na Tanakvilini preslici.

³⁰ V Egiptu so ženskam vzeli sandale, da bi jih prisilili ostati doma, Plutarh, *Nasveti ženi in nevesti*, 30, kar naj bi simboliziralo zapečkarški značaj vzorne soproge. Boëls-Janssen, 1993, 182, preslico povezuje z mistiko ženskega dela z volno.

³¹ Zapečkarstvo so v antiki šteli za pozitivno lastnost, saj kaže ženino tesno povezanost z domom. Plutarh tako v *Nasvetih ženi in nevesti*, 32, predstavi povsem udomačeno Afrodito, njen simbol pa je želva, utelešenje zapečkarstva. Model vzorne rimske žene, flaminika dialis, žena flamna dialisa, tj. Jupitrovega svečenika, je v skladu z vzorom kraljice Tanakvil (= Gaje Cecilije?) bila ves čas doma (*domiseda*), tkala in predla je v bližini zakonske spalnice, Scheid, Svenbro, 1996, 93.

³² Poročni vzklík *talassio*, talasij, pomeni košaro z volno, ki označuje osnovno soproginjo dejavnost. Boëls-Janssen, 1993, 178–180, razlaga povezavo med košaro in *lanificium* pri tem obrednem spodbujanju. Beseda ne pomeni, kot domneva Marquardt, 1892, 65, op. 4, pozabljenega boga niti se neposredno ne prevaja iz grške besede *τάλαρος* oz. *κάλαθος*, košara. Po Varonu je *talassio* staro ime za posodo, kamor so dali volno, da bi jo počasi predli ves dan, košaro so imenovali *qualus* oz. *quasillus*, ki ga Fest, 479L, asimilira z grško besedo *τάλαρος*. Plutarhovo različico glej tudi v *Romul*, 15.4–5, kjer Plutarh doda možno razlago, ki je v *R. V.* ni, in sicer da je vzklík “Talasij” geslo za ugrabitev Sabink. Primerjaj tudi s *Pompej*, 4. Razlago, zakaj so soproge bile oproščene vsakega dela razen tkanja, glej v *R. V.*, 85. Plutarh navaja Jubo in Seksta Sulo, ki je Plutarha sprejel v svojo hišo v Rimu, *Gostinska vprašanja*, 727b. Tit Livij, 1.9.12, meni, da je Talasij ime nekega Rimljana. Pri Festu, 478L, najdemo enaki razlagi.

³³ Boëls-Janssen, 1993, 189–190, je pokazala, da gre za magično praktiko z apotropijsko funkcijo, ki je povezana s svetim značajem volne, tako kot tudi maziljenje podbojev vrat z volčjo maščobo; okraševanje z volnenimi trakovi je ščitilo prehod skozi vrata. Okraševanje vrat hiše je povezano tudi s tkanjem, glej Scheid, Svenbro, 1996, 83–107.

³⁴ Talasij je vzklík, ki so ga Rimljani med poročnimi obredi izrekli v želji po sreči, izvor vzklíka pa so pripisovali Romulu in ugrabitvi Sabink, ki so prišle skupaj s svojimi očeti pomagat pri igrah v čast Konza, boga shranjevanja pridelkov. Pomen formule se je zgodaj izgubil, zato je bil deležen številnih interpretacij. Spraševali so se, ali gre za staro božanstvo z imenom Konz, h kateremu so klicali med poročnim obredom kot Grki Himenaju.

³⁵ Raba morda kaže bolj na seksualni tabu kot na spoštovanje ženine sramežljivosti, glej tudi R. V., 9. V povezavi s tem se lahko ozremo na primere iz mitologije, kjer predvsem boginje zelo kaznujejo smrtnike, če jih ti presenetijo nage (npr. Tejrezias).

³⁶ Plutarhova razlaga kaže navdušenje nad rimskimi poročnimi praktikami, ki jih ceni bolj kot grške, glej npr. *Likurg*, 15,5–11, kjer analizira podobno navado pri Spartancih, pri katerih je bila nagost deklet pred očmi mladeničev običajna, in sicer kot spodbuda k zakonski zvezi. Plutarh opiše spartansko navado, da imata zakonca dolgo časa spolne odnose v temi in se včasih celo zgodi, da se jima rodi otrok, preden imata spolne odnose pri luči. Plutarh tudi v *Nasvetih ženinu in nevesti*, 47, zagovarja idejo, da mora mož spoštovati ženo oz. naj svojo ženo spoštuje najbolj na svetu, spalnica pa je zanj učilnica pravega ali nepravilnega vedenja in samoobvladovanja. Za analizo glej Sunčič, 2004.

³⁷ Primerjaj s *Solon*, 20.4, in *Nasveti ženinu in nevesti*, 1 (138d). Plutarh religiozni praktiki doda moralistično noto. Po interpretaciji Nouilhan, Pailler, Payen, 1999, 170, naj bi kutina poskrbela za dober zadah iz nevestinih ust, kar je zelo vprašljivo.

³⁸ Pred prvim spolnim odnosom je nevesta morala pojesti kutino ali kalidonsko jabolko. Jabolka so povezana tudi z magijo, predvsem erotično, zato se nanašajo na žensko spolnost. S sprejemom hrane v soprogovem domu se nevesta združi s soprogom, podobno kot v mitu o Persefoni, ki sprejme od Hada granatno jabolko, *Homerska himna Demetri*, 372. Jabolko je povezano z ljubeznijo in plodnostjo, v mnogih delih Grčije so ga uporabljali kot afrodisiak. Oakley, Sinos, 1993, 35, op. 96, Faraone, 1990, 219–243, Trumpf, 1960. O filozofiji kot edinem dopustnem afrodisiaaku v filozofskem zakonu glej Sunčič, 2004, 41–55. Walcot, 1998, analizira Plutarhovo mnenje o primernem času in načinu spolnih odnosov. Plutarh v *Nasvetih ženinu in nevesti* razpravlja o razliki med grdo in lepo soprogo, vendar zagovarja t. i. etično lepoto: žensko krasi njena ἀρετή, odličnost in krepost, prava lepota ne prihaja iz telesne in spolne privlačnosti ali nakita in razkošne obleke, če ženska svoje čare uporablja za izprijene namene. Tema, ki vzpostavlja enakost med lepoto in grdoto, tako napoti moškega k iskanju pravih vrednot onstran fizične lepote, primerjaj tudi z *Dialogom o ljubezni*.

³⁹ O pomenu "miline" kot ključne razlike med heteroseksualnim in pederastičnim odnosom Plutarh razpravlja v *Dialogu o ljubezni*, poseben poudarek milini za uspešnost zakonske zveze pa daje tudi v *Nasvetih ženinu in nevesti*. "Brez miline" oz. "brez ustrežljivosti" lahko razumemo tudi kot spolno občevati z žensko ali z dečkom brez njune privolitve in posledično brez partnerjevega užitka. Za analizo glej Sunčič, 2005, 135, 147–148, 151.

⁴⁰ Zagotovo gre za Publikolo, ki ga je Plutarh primerjal s Solonom, čeprav pri Publikolovem javnem udejstvovanju ne zasledimo nobenega dejanja, ki bi ga lahko primerjali s Solonovo "žensko zakonodajo": ženske sta uredila predvsem Romul in Numa.

⁴¹ Ideja o sramu, povezanem s spolnimi odnosi, se je razvila predvsem v krščanstvu. Plutarh izvenzakonske spolne odnose obsoja tudi v *Nasvetih ženinu in nevesti*, 16, 41, 44. Odnos do vprašanja nezvestobe je odvisen od spola: za ženske velja absolutna prepoved, medtem ko morajo moški biti spoštljivi do žene in je ne jeziti z nezvestobo. Za analizo glej Sunčič, 2004, 44–46. Plutarh ima sicer zelo pozitiven odnos do seksualnosti v zakon-

ski zvezi, saj jo šteje za obliko komunikacije, glej *Dialog o ljubezni*, 769a–b, *Solon*, 20. Za analizo seksualnosti pri Plutarhu v zvezi z zakonsko zvezo glej Sunčič, 2005, 138, 149.

⁴² Ovidij omenja prepoved samo med praznikom parentalije (13.–21. februarja), in sicer za mlade vdove, *Fasti*, 2.557 s. s., ter med praznikom lemurije (9., 11. in 13. maja), *Fasti*, 5.486 s. s. Plutarh prepoved razširi na celoten mesec. Za seznam vseh *dies nefasti* (t. i. “za govor neprimernih dni”) za poroko glej Marquardt, 1892, 51–52. Poleg omenjenih dni med neprimerne dneve spadajo vsi *dies religiosi*, praznični dnevi, glej npr. *R. V.*, 105, vse none, kalende, ide, pa tudi trije dnevi, ko je odprt *mundus* (*mundus patet*, odprta jama, gre za dneve v slabem znamenju), tj. 24. avgust, 5. oktober in 8. november, prva polovica marca in prva polovica junija.

⁴³ Glej tudi *R. V.*, 2, 87. April je bil drugi mesec starega rimskega koledarja; Varon, *O latinskem jeziku*, 6.33, razlaga s primerjavo z glagolom *aperire*, poroča pa še o eni ljudski etimologiji, po kateri beseda izhaja iz grške Ἀφροδίτη, boginje Afrodite. Glej tudi *Numa*, 19.

⁴⁴ Za razlago tega argejskega obreda glej *R. V.*, 32 (pri obredu je sodelovala flaminika, ki ni Junonina svečenica, ampak žena flamna dialisa, Jupitrovega svečenika, ne da bi se uredila lase ali počesala (Avlij Gelij, 10.15)), in pogrebne svečanosti, ki so bile tik pred lemurijami (9., 11. in 13. maja), med katerimi so se mrtvi vračali, živi pa so jih izgnali.

⁴⁵ Flaminika je dejansko Jupitrova svečenica in žena flamna dialisa, Ovidij, *Fasti*, 2.27. Za funkcije glej Boëls-Janssen, 1974, 79. Flaminikina naloga je bila uradno utelešati vse odlike ženstvenosti matron, imela pa je tudi zelo veliko religioznih obveznosti. Ob točno določenih obdobjih leta je morala imeti razpuščene lase, po Ovidiju (*Fasti*, 3.397–398 6.226–230) tudi marca in junija, ne pa samo maja, kot pravi Avlij Gelij, 15.30. Med obredom Argejcev je vodila skupinsko žalovanje, glej Boëls-Janssen, 1974, 94–96.

⁴⁶ Merkurja so častili 15. maja, njegov tempelj pa je stal nasproti Velikega cirkusa (*Circus Maximus*), Ovidij, *Fasti*, 5.668–670. Gre za popolno romanizacijo grškega boga Hermesa in popolno sposojo, ki je potekala od 5. stol. pr. n. št. dalje, glej Combet-Farnoux, 1980, 1981, 457–461. Plutarh napačno prevzema htonske značilnosti Hermesa, saj je Merkur v Rimu specializiran za pokroviteljstvo nad dejavnostmi, povezanimi s trgovino, Combet-Farnoux, 1981, 464–501.

⁴⁷ Hermesova mati Maja je v Rimu asimilirana z *Bona Dea*, “dobro boginjo”, Makrobij, *Saturnalije*, 1.12.18–29, ki so jo častili 1. maja z imenom Maja, hkrati pa so jo šteli za Favnovo soprogo, glej *R. V.*, 20.

⁴⁸ Vprašanje sproža dva problema: o izvoru imena meseca in o razlogu za prepoved poroke. Mesto meseca v koledarju, obredni čas očiščevanja oz. pogrebnih svečanosti in tudi etimologija podpirajo prepoved. Ovidij, *Fasti*, 5.1–2, priznava, da ne pozna etimologije teh mesecev, vendar se bolj nagiba k razlagi, ki se približuje primerniku *maiores* (5.73–78) v skladu z legendo: Numitor je povabil Romula, da bi ta mesec dodelil starcem iz spoštovanja do starosti kot nosilke vednosti in hkrati tiste, ki ji pripada čast; primerjaj z *Numa*, 19. Mesec starih, ki mu sledi mesec mladih, pojasnjuje prepoved. Plutarh ne omenja, da je vzrok prepovedi porok v maju tudi način, kako preprečiti rojstva februarja, ki je bil rim-

ski pogrebni mesec (parentalije, praznik mrtvih); obredi so se odvijali sredi februarja, februar pa je bil tudi zadnji mesec starega desetmesečnega koledarja.

⁴⁹ Fragment je iz izgubljene Evripidove drame *Ajol*, Nauck, 1889, 23, 369. Plutarh drugi verz navaja v političnem spisu *Ali naj se starec ukvarja s politiko?*, 786a, in v spisu *Po Epikurovem nauku ni mogoče srečno živeti*, 1094f. Kiprida oz. Afroditita je utelešenje telesne ljubezni, za Plutarhov pogled na pomen Afroditite kot nujne sopotnice Erosa glej predvsem *Dialog o ljubezni*.

⁵⁰ Boëls-Janssen, 1993, 112–126, razlaga, da je bil namen obreda *hasta caelibaris*, “kopje samskega”, pri katerem mož z železom upognjene puščice razdeli lase mladoporočenke na šest pramenov (glej npr. Ovidij, *Fasti*, 2.560), da iz las device izstopijo vse zle moči, s katerimi so bili obloženi in za katere so verjeli, da lahko škodijo bojevnikom. Od tod izhaja magična raba, kjer je za uspešnost tega apotropejskega dejanja potrebno bojno orožje, ki je bilo uporabljeno v boju. Spremembo zakonskega stanu spremlja sprememba pričeske: v Rimu so poročene ženske lase nosile razdeljene na šest kit, izraz “vzeti kite” in “imeti kite” pa sta pomenila “poročiti se” in “biti poročen”, Plavt, *Hišni strah*, 226, *Bahavi vojščak*, 791–793. Lase naj bi nevesti razdelil ženin, ne ženska, ki je nevesto spremljala: to naj bi simboliziralo moževo avtoriteto nad ženo in obred prehoda. Obred so uporabljali samo za device, Ovidij, *Fasti*, 2.557–560 (ne pa za vdove ali ženske, ki se ponovno poročajo).

⁵¹ Gre za aluzijo na ugrabitev Sabink, primerjaj s Plutarhovo razlago v *Romulu*, 15.7, kjer bralca napoti na bolj poglobljeno razlago v *R. V.*: “Po mnenju nekaterih je tudi navada, da nevestine lase razdelijo s konico kopja, znamenje tega, kako je do prve svatbe prišlo v bitki in z ognjem. O tem sem podrobneje govoril v *Rimskih vprašanjih*.” Prev. M. Hriberšek.

⁵² V Grčiji so na splošno obsojali žensko nagnjenost k razkošju, razsipnosti in gizdavosti. Glej Heziod, *Teogonija*, 571–593, Plutarh pa govori o t. i. etičnem nakitu, ἀρετή, kreposti, odličnosti, ki ni drag in je za vse večne čase, *Nasveti ženinu in nevesti*, 26, 48, v *Tolazbi za ženo*, 4, pa svojo soprogo Timokseno pohvali, ker se ni nikoli predajala razkošju in pretiravanju ne v veselju ne v žalosti.

⁵³ O Likurgovi prepovedi razkošja glej *Likurg*, 13.5. Glej tudi *Izreki kraljev in vojskovodij*, 189e, *Lakonski izreki*, 227b–c, *O mesojedstvu*, 997c–d.

⁵⁴ Zakonska zveza se lahko po tej razlagi razveže samo v primeru, če soprog pade na bojnem polju, tj. zaradi železa. Plutarh je navdušen nad trdnostjo rimskega zakona, glej tudi *R. V.*, 1, 14, *Primerjava med Tezejem in Romulom*, 6, *Primerjava med Likurgom in Numo*, 3.13, oba citata pri razlagi Spurija Karvilija v *R. V.*, 14. Grška Hera je imela vpliv na dejavnosti Junone, ki je imela precej različnih vzdevkov: Regina, Lucina, Kuritida oz. Kviritida itd., kasneje pa je postala rimska boginja zakonske zveze.

⁵⁵ Plutarh Junono povsem asimilira s Hero in njeno funkcijo v zakonski zvezi, primerjaj z *R. V.*, 2, *Nasveti ženinu in nevesti*, 27. Dumézil, 1974, 299–310, meni, da je bila Junona za Rimljane izvorno boginja življenjske sile, nujne za plodnost.

⁵⁶ V Falerijih in Tiburju je obstajal kult Junone Kuritide, boginja pa je imela bojevniške lastnosti, torej je imela bojevniško funkcijo. Glej Dumézil, 1974, 303–305, Boëls-Janssen, 1993, 414–415. Primerjaj s Plutarh, *Romul*, 29. Flacelière, 1948, 99, je na podlagi *Romula*,

29.1, ki omenja kip Junone Kviritide, naslonjene na kopje, mnenja, da Plutarh interpretira latinski izraz *a ferenda hasta*. Glej tudi Rose, 1924, 42, Thilo, 1853, 32–33.

⁵⁷ Verij Flak ime povezuje s sabinsko besedo *curis* in latinsko besedo *quiris*, starim imenom državljanov, ki se ohranja v množinski obliki *Quirites*. Za stare Rimljane je ime mesta Kures, glavnega mesta sabinske kraljevine, v sorodu z besedo *quiris*. Glej Ovidij, *Fasti*, 2.475–480, ki primerja samostalnik s Kvirinom, Romulovim diviniziranim imenom, primerjaj z *Romul*, 28.3, 29.1.

⁵⁸ Enialij je Aresov vzdevek. Polibij, 3.25.6, ga izenači z Marsom ali Kvirinom. Dionizij iz Halikarnasa, 2.48.2, poroča, da so bili Sabinci prvi, ki so Enialija poimenovali Kvirin, vendar pri tem ni jasno, ali gre za Marsa ali za boga s podobno funkcijo. O Kvirinovi močeh glej Porte, 1981, 300–342, ki meni, da je Kvirin mestni bog, bog kurij, *quirites*, rimskih državljanskih struktur. Enialij je Aresov bojni vzdevek.

⁵⁹ Razlikovanje med prvo in drugo poroko najdemo povsod: ko gre za vdovo ali za ločenko, poroka ne pomeni več obreda prehoda, povezanega ravno z razdevičenjem. V Grčiji je zakon podpiral drugo poroko. Običajno je bil drugi soprog bližnji sorodnik umrlega, v Rimu so morali počakati 10 mesecev, kolikor je trajal čas žalovanja po Numovih določilih. Kdor se je hotel poročiti pred potekom tega obdobja, je potreboval dovoljenje senata. Plutarh je osebno prepričan, da je srečen tisti moški, ki je vse življenje preživel z ženo, s katero se je prvič poročil, *Katon Mlajši*, 7.3.

⁶⁰ Varon, *Frag.* 8.3 (verjetno v 8. knjigi izgubljenega dela *Božanske starožitnosti*, pri Makrobij, 1.15.21), ki ga Plutarh vsaj delno uporablja. Glej tudi Thilo, 1853, 14, Rose, 1924, 212.

⁶¹ Makrobij, *Saturnalije*, 1.15.21. Plutarh daje velik pomen vzajemni naklonjenosti med zakoncema, saj je za harmoničen odnos pomembno prepričevanje, ne prisila, glej *Nasveti ženinu in nevesti*, *Dialog o ljubezni*, predvsem 21–24. Za analizo odnosa med zakoncema pri Plutarhu glej Sunčič, 2004, 2005.

⁶² O idealu *univira*, "samo enkrat poročena", glej Boëls-Janssen, 1993, 323–341. Biti *univira* je bilo zelo častno, ženskam so to celo pisali na nagrobnik, čeprav je bila ponovna poroka običajna in pravno dovoljena, Humbert, 1972.

⁶³ Plutarh ugrabitev šteje za dejanje, ki je utemeljilo trdnost rimske družbe, kar se tiče spoštljivega odnosa do soprog in kasnejših kompenzacij, ki so jih bile ženske zaradi tega deležne. Primerjaj z *R. V.*, 31 (272a), 85, 101 (287f), in *Romulom*, 20.4: "Ženskam so izkazali čast na več drugih načinov, med njimi so tudi naslednji: ko jih srečajo, se jim umaknejo s poti; v prisotnosti ženske nihče ne izusti ničesar nespodobnega; če vidi ženska koga golega, temu grozi obsodba pred sodiščem za morilce." Prev. M. Hriberšek. *Primerjava med Tezejem in Romulom*, 6: "Romul, ki je res ugrabil skoraj osemsto deklet, zase ni vzel vseh, temveč eno, kot pravijo, Hersilijo; ostale je razdelil najboljšim izmed meščanov. Poleg tega je kasneje s spoštovanjem in ljubeznijo do vseh žensk in s pravičnim ravnanjem do njih pokazal, kako sta poprejšnje nasilje in krivica postala prelep državniški dosežek, ki je pomagal pri nastanku skupnosti. Tako je pomešal in združil dvoje ljudstev, državi pa za prihodnost priskrbel vir naklonjenosti in moči." Prev. M. Hriberšek.

⁶⁴ Vdove se niso poročale tudi med praznikom lemurije (9., 11. in 13. maja), praznikom, ko so poskušali pomiriti zle duhove umrlih, lemure oz. larve, ki so se vračali na svoje domove in strašili žive. Najstrašnejši so bili lemuri, ki so umrli mladi in zato kuhali zame-ro. Ovidij v *Fastih* (5.419–444) poroča o obredu, ki ga je vsak hišni prebivalec izvedel sam: vstal je ob polnoči, bos obhodil hišo, med hojo izpljunil 10 črnih bobov za hrano duhom, da bi s tem odkupil še živeče člane družine, ki bi jih duhovi sicer odnesli. Ko je opravil še druge obrede, je uspešno odgnal duhove, glej leksikon *Antika*, 1998, 317. Za tistega, ki je kršil prepoved, je veljalo, da ne bo več dolgo živel, Ovidij, *Fasti*, 5.485–492. Mlade vdove so se izogibale tudi devetdnevni praznika parentalije (13.–21. februar, Ovidij, *Fa-sti*, 2.557 s. s.).

⁶⁵ V *R. V.*, 6 (265d–e), Plutarh poroča, da je bila izvorno vsaka poroka med krvnim sorodstvom prepovedana. Potem se tabu razrahlja, saj se lahko poročajo križni bratranci in sestrične (3. koleno sorodstva). V Plutarhovem obdobju so šteli za incest, če se je kdo poročil s svojo teto, glej Tacit, *Anali*, 12.507. Za stopnje, ki jih je zadevala prepoved, glej Gaj, I. 58 s. s. Od 6. kolena prepovedi več ni bilo, saj teh niso več šteli za člane družine. Za prepoved incesta Plutarh predlaga tri razlage: izmenjava žensk omogoča večanje družin (in s tem zavezništva), izogiba se prekinitvi družinskih vezi in zagotavlja boljšo zaščito žensk. Plutarhove razlage se skoraj povsem ujemajo z izsledki sodobnih antropologov. Še pred Lévi-Straussom je Plutarh ugotovil, da zakonska zvezi rabi za tvorbo potomstva (ver-tikalno) in večanju družine ter zavezništva (horizontalno): za Rimljane je bil osnovni smoter zakona rojstvo zakonskih otrok. Nevesta tujka s poroko družini prinese svake. V prvi hipotezi vidimo, da je bila v starem Rimu zaželena poroka med križnimi bratranci in sestričnami, Moreau, 1978b, 41–54.

⁶⁶ Primerjaj s četrto razlago *R. V.*, 6 (265), po kateri je poroka dejavnik družbene moči, to-rej se ukvarja z zunanjimi dejavniki pravil organizacije družin, medtem ko se tukaj ukvar-ja s samo strukturo menjave žensk in družbenega pomena prepovedi incesta (brez prepo-ved i incesta ni komunikacije, ni menjave, ni jezika). Prepoved incesta tako pomeni na-sprotovanje separatizmu, ki izhaja iz iste krvi, ter zagovarja tkanje družbenih vezi izven družine in vzpostavitev zavezništva.

⁶⁷ Druga razlaga utemeljuje razloge za prepoved incesta: mešanje generacij, ukinitvev dru-žinskih hierarhij, primerjaj z mitom o Ojdipu. *Gens* je bila hkrati eksogamna kot tudi en-dogamna institucija, Marquardt, 1892, 36–38, Rose, 1924, 107–108.

BIBLIOGRAFIJA

Babitt, F. C. (1936): *Plutarch: Moralia*, IV, prevod, Cambridge in London.

Babut, D. (1969): *Plutarque et le stoïcisme*, Paris.

Boëls-Janssen, N. (1974): “Le statut religieux de la *Flaminica Dialis*”, *Revue des études latines*, 51, 77–100.

- Boëls-Janssen, N. (1993): *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Collection de l'École Française de Rome, 176, Paris/Rome.
- Boulogne, J. (1987): "Le sens des *Questions romaines* de Plutarque", *Revue des études grecques*, 100, 471–476.
- Boulogne, J. (1992): "Les *Questions romaines* de Plutarque", v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.33.6, 4682–4708.
- Boulogne, J. (1994): *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille.
- Boulogne, J. (1998): "Les *Etiologies romaines*: une hermenéutique des moeurs de Rome", v: *Plutarque: Grecs et Romains en Questions, Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 31–38.
- Boulogne, J. (2002): *Plutarque, Oeuvres morales IV*, prevod, komentar, spremna študija, Paris.
- Combet-Farnoux, B. (1980): *Mercure romain, le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, Rome.
- Combet-Farnoux, B. (1981): "Mercure romain, les *Mercuriales* et l'institution du culte impérial sous le Principat augustéen", v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.1, 457–501.
- Darbo-Peschanski, C. (1998): "Pourquoi chercher des causes aux coutumes? (Les *Questions romaines* et les *Questions grecs* de Plutarque)", v: *Plutarque: Grecs et Romains en Questions, Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 21–30.
- Delvaux, G. (1995): "Plutarque: chronologie relative des *Vies Parallèles*", *Les études classiques*, 63, 97–113.
- Deremetz, A. (1990): "Plutarque: histoire de l'origine et genèse du récit", *Revue des études grecques*, 103, 54–78.
- D'Ippolito, G. (1991): "Il Corpus Plutarcheo come macrotesto di un progetto antropologico: modi e funzioni della autotestualità", v: D'Ippolito, G., Gallo, I., ur., *Strutture Formali dei 'Moralia' di Plutarco*, Atti del III. convegno plutarcheo, Palermo, 3–5 maggio 1989, 9–18.
- Dumézil, G. (1974): *La religion romaine archaïque*, Paris.
- Dumézil, G. (1979): *Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines*, Paris.
- Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44, 219–243.

- Flacelière, R. (1948): “Sur les Vies de Plutarque I. Thésée-Romulus, *Revue des études grecques*, 61, 67–103.
- Flacelière, R. (1964): *La sagesse de Plutarque*, Paris.
- Flacelière, R. (1987): *Plutarque. Oeuvres Morales*, I-1 (Traité 1 et 2), Paris.
- Halliday, W. R. (1928): *The Greek Questions of Plutarch*, with a New Translation & a Commentary, Oxford.
- Hartog, F. (1980): *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
- Hartog, F. (1998): “Préface”, v: Fromentin, V., Schnäble, J., Denys d'Halicarnasse, *Les origines de Rome (Antiquités romaines, Livres I et II)*, Paris.
- Helmbold, W. C., O'Neill, E. N. (1959): *Plutarch's Quotations*, Oxford.
- Hriberšek, M. (2004): *Vzporedni življenjepisi*, I, prevod in spremna beseda, Ljubljana.
- Humbert, M. (1972): *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et social*, Milan.
- Irigoin, J. (1986): “La catalogue de Lamprias, tradition manuscrite et éditions imprimées”, *Revue des études grecques*, 99, 318–331.
- Jones, C. P. (1966): “Towards Chronology of Plutarch's Works”, *Journal of Hellenic Studies*, 56, 61–74.
- Jones, C. P. (1971): *Plutarch and Rome*, Oxford.
- Lopez Salva, M. (1989): *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia)*, V, Introducciones, traducciones y notas, Biblioteca Clasica Gredos 132, Madrid, Editorial Gredos.
- Marquardt, J. (1892): *La vie privée des Romains*, t. I, Paris.
- Moreau, Ph. (1978a): “‘Osculum’, ‘basium’, ‘saium’”, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 52, 1, 87–97.
- Moreau, Ph. (1978b): “Plutarque, Augustin, Lévi-Strauss. Prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 66, 1, 41–54.
- Nauck, A. (1889²): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig.
- Noailles, P. (1948): “Junon, déesse matrimoniale des Romains, v: *Fas et ius: Études de droit romain*, Paris.
- Nouilhan, M., Pailler, J.-M., Payen, Ph. (1999): *Plutarque: Grecs et Romains en parallèle. Questions romaines – Questions grecques*, uvod, prevod in komentarji, Paris.
- Oakley, J. H., Sinos, R. H. (1993): *The Wedding in Ancient Athens*, Wisconsin.
- Pailler, J.-M. (1998): “Les Questions dans les plus anciennes Vies romaines. Art du récit et rhétorique de la fondation”, v: *Plutarque: Grecs et Romains en Questions, Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 77–94.

- Payen, P. (1998a): "Introduction: Plutarque, les Modernes et l'identité des Anciens", v: *Plutarque: Grecs et Romains en Questions, Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 5–18.
- Payen, P. (1998b): "Rhétorique et géographie dans les *Questions romaines* et *Questions grecques* de Plutarque", v: *Plutarque: Grecs et Romains en Questions, Entretiens d'Archéologie et d'Histoire*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 39–73.
- Pirenne-Delforge, V. (1991): "Le culte de la Persuasion. Peitho en Grèce ancienne", *Revue de l'histoire des religions*, 208, 4, 395–413.
- Porte, D. (1981): "Romulus, Quirinus. Etude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution des origines à Auguste", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17.1, 300–342.
- Poucet, J. (1972): "Semo Sancus Dius Fidius, une première mise au point", *Recherches de Philologie et de Linguistique*, 3, 53–68.
- Rose, H. J. (1924): *The Roman Questions of Plutarch, A New Translation with Introductory Essays & a Running Commentary*, Oxford, ponatis 1975, New York.
- Sandbach, F. H. (1970): *Plutarch's Moralia*, XI, The Leob Classical Library, London in Cambridge, MA.
- Scheid, J., Svenbro, J. (1996): *The Craft of Zeus: Myths of Weaving and Fabric*, Cambridge (MA), London.
- Sovrè, A., Gantar, K. (2000): *Plutarh: Življenja velikih Grkov*, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- Sunčič, M. (2004): "Plutarhova fantazma idealne zakonske zveze", v: Sunčič, M., ur., *Plutarhove ženske*, Ljubljana, 33–59.
- Sunčič, M. (2005): "Ljubezen je ironija: Plutarh in odsotnost (za)ljubljenе ženske", v: Sunčič, M., ur., *Dialogi o ljubezni*, Ljubljana, 109–176.
- Thilo, G. (1853): *De Varrone Plutarchi Questionum Romanorum Auctore praecipuo. Commentario philologica*, Bonn.
- Titchener, J. B. (1924): *The Manuscript-tradition of Plutarch's Aetia Graeca and Aetia Romana*, Chicago.
- Titchener, J. B. (1935): *Plutarchi Moralia*, II.1, Teubner, Leipzig.
- Trumpf, J. (1960): "Kydonische Apfel", *Hermes*, 88, 14–22.
- Veyne, P. (1998): *Ali so Grki verjeli v svoje mite?*, Ljubljana.
- Walcot, P. (1998): "Plutarch on Sex", *Greece and Rome*, 45, 166–187.
- Ziegler, K. (1951): "Ploutarchos", v: *RE* 21.1, stolpci 636–962.