
K E R I A

STUDIA LATINA ET GRAECA

LETNIK/ANNUS IX • ŠTEVILKA/TOMUS 1 • 2007/MMVII

COMMENTARII PERIODICI, QUOS BIS IN ANNO EDIT

DRUŠTVO ZA ANTIČNE IN HUMANISTIČNE ŠTUDIJE SLOVENIJE



SOCIETAS SLOVENIAE STUDIIS ANTIQUITATIS ET HUMANITATIS INVESTIGANDIS

VSEBINA

I – ZNANSTVENI ČLANKI

Euangelia	
MARANGIANOU	<i>Ljubezen pri Platonu kot predmet iniciacije</i> 7
Aleš MAVER	<i>Bog in bogovi pri Arnobiju</i> 21
Eva LAJEVEC	<i>Prevzete besede iz latinščine. Latinski samostalniki, ki so postali slovenski samostalniki</i> 61
Matej HRIBERŠEK	<i>Prevajanje iz klasičnih jezikov v 2. polovici 19. stoletja</i> 73

II – PREVODI

	<i>Življenje našega svetega očeta Teodora, opata iz Sikeona (Prevod Kristijan Šinček)</i> 121
--	---

III – MISCELLANEA

Julijana VISOČNIK	<i>J. N. Adams, Bilingualism and the Latin Language. Cambridge University Press. Cambridge 2003 (recenzija)</i> 143
Julijana VISOČNIK	<i>R. Kiesler, Einführung in die Problematik des Vulgärlateins. Romanistische Arbeitshefte 48, Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. (recenzija)</i> ... 145

CONTENTS

I – SCHOLARLY ARTICLES

- Euangelia
MARANGIANOU *Love as an Object of Initiation in Plato's Philosophy* 7
Aleš MAVER *God and the Gods in Arnobius* 21
Eva LAJEVEC *Latin Loan-words in Slovene: Latin Nouns
Which Became Slovene Nouns* 61
Matej HRIBERŠEK *Translation from the Classical Languages in the
Second Half of the 19th Century* 73

II – TRANSLATIONS

- The Life of Our Holy Father Theodore,
Abbot of Syceon (Translated by Kristijan Šinček)* 121

III – MISCELLANEA

- Julijana VISOČNIK *J. N. Adams, Bilingualism and the Latin Language.
Cambridge University Press. Cambridge 2003 (Review)*.. 143
Julijana VISOČNIK *Kiesler, Einführung in die Problematik des
Vulgärlateins. Romanistische Arbeitshefte 48,
Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. (Review)* 145

I
ZNANSTVENI ČLANKI

Euangelia MARANGIANOU | LJUBEZEN PRI PLATONU KOT PREDMET INICIACIJE

Izvleček

Platon ustvari izvirno teorijo ljubezni pod vplivom mističnega – v glavnem orfičnega – nauka o nesmrtnosti in božjem poreklu duše, o njenem padcu v telo, ki predstavlja njen grob, o njenem povratku v nebesno domovino, potem ko je konec življenja, polnega napreznja ter skrbi za vrlino in filozofijo, pa tudi o posmrtni sreči za pravične v nasprotju s kaznijo za krivične. Za Platona torej filozofska ljubezen predstavlja predmet iniciacije, v katerega vstopamo postopoma preko vrste stopenj (ljubezen do lepih teles, do lepih duš, do lepih dejanj in do znanosti), da bi nenadoma prispeli do konca potovanja, kjer nas čaka končno razkritje ideje Lepega.

Abstract

Influenced by the mystic – mainly Orphic – doctrine, Plato advances an original theory of love. It shares the mystic notions of the immortality and divine provenance of the soul, of its fall into the body as its grave, of its return to the heavenly fatherland after a life full of exercise, purification, and struggle for virtue and philosophy, as well as of the otherworldly happiness of the just in contrast to the punishment of the unjust. According to Plato, philosophical love represents an object of initiation which is approached gradually, by a series of stages (love of beautiful bodies, souls, actions, and of knowledge), with the journey suddenly culminating in a final revelation of the idea of Beauty.

1. Pomen iniciacije v starogrških misterijih

Ko govorimo o starogrških misterijih,¹ imamo v mislih zlasti elevzinske misterije, ki izhajajo iz predgrškega poljedelskega praznika plodnosti in očiščevanja. Z njim so častili Demetro, boginjo zemlje ($\Delta\eta\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho = \Delta\eta$ ali $\Delta\alpha + \mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$),² in njeno skrivnostno hčer Koro, ki so jo hitro poistovetili s predgrškim božanstvom podzemlja, Perzefono ali Persefaso.³

Kljub temu, da so obredi misterijev dobili mitološko in fantastično podobo, so predstavljali izraz najbistvenejših religioznih doživetij

¹ Glagol $\mu\upsilon\omega$ pomeni »uvesti v misterij«. Glej Kerényi (1976), 46.

² V mikenski grščini se zlog » $\Delta\alpha$ « verjetno uporablja za zaznamovanje utežne mere za žito. Kerényi (1976), 29, 46.

³ Nilsson (1952), 211–2. Chaix Ruy (1966), 141.

starega Grka.⁴ Sestavljeni so bili iz dveh stopenj. Prva je bila stopnja iniciacije (μύηση), ki je predstavljala vpeljavo v najvišjo versko skrivnost, druga pa je bila stopnja gledanja (ἐποπτεία), kjer so bili posvečeni deležni sreče *hic et nunc*.⁵ Obstajali so torej mali misteriji v Agrah (Ἀγραί) in veliki elevzinski misteriji. Nihče ni mogel prestopiti meja, ki so mu dovoljevale udeležbo v elevzinskih obredih, če se ni predhodno udeležil misterijev v Agrah.⁶

Mali misteriji so se odvijali februarja (Ἀνθεστηρίων), in sicer potem, ko so predhodno opravili določena očiščevalna dejanja, kot je kopanje v reki Ilissos, obdobje postenja, pitna darovanja in žrtvovanja živali; vse te predpriprave so se ponovile v Elevizini, (le da so se tu tisti, ki so bili uvajani v misterije, morali okopati v morju).⁷ Takorekoč nihče ni o iniciaciji nič vedel. Razglasili so samo kraj in čas prvega obreda. Edini podatek, ki ga imamo, je, da so bili v klasični dobi udeleženci misterijev v Agrah obveščeni o poroki Perzefone in Dioniza.⁸ Z isto boginjo, imenovano tudi »ἄρρητος Κούρα«, je bila povezana tudi elevzinska skrivnost. Slednjo je spremljala vrsta drugih manj pomembnih skrivnosti, o katerih je bilo prepovedano govoriti in so bile vključene v okvir mitoloških zgodb, ki so veljale za pripravo na misterije.⁹

Prvi dan praznika – meseca septembra – je procesija zapustila mesto skozi Vrata (Πύλαι) in po Sveti cesti nadaljevala pot v Elevizino. Na čelu so se nahajali hierofant (Ἱεροφάντης), daduh (Δαδοῦχος), hierokeriki (Ἱεροκήρυκες) in svečenice, ki so nosili svete predmete, mirto, bakle in kip boga Iakha, ki so mu med potjo vzklikali. Ženske so držale posode napolnjene s kikeonom (κυκεών), moški pa posode za vodo, okrašene s podobami Herakla, Hermesa in bogov agrskih misterijev. Na mostu je sprevod pričakala ženska ali v žensko preoblečen moški, ki je uprizarjala nenavadne igrice in norčije (t. i. γεφυρισμοί). Nato so prispeli do drugega mostu, kjer so svečeniki na desno roko in na levo nogo tistih, ki so jih uvajali v misterije, privezali vrvico in jim povedali geslo, brez katerega v velike misterije niso mogli biti sprejeti. Ko je sprevod prispel do predverja elevzinskega svetišča, se je pričela sveta noč. Verniki so pred Demetro polagali po dva snopiča mirte in posebne slaščice. Nato

⁴ Nilsson (1952), 215, 218, 223.

⁵ Kerényi (1976), 47, 95. Sofokles, fr. 119. Pindar, *Žalostinka* 6 (Puech).

⁶ Ibidem 48, 50.

⁷ Žrtvovanja so simbolizirala smrt starega jaza osebe, ki je bila uvajana v misterij. Ta je tako po zaslugi nove osebnosti, ki jo je dobila, postala čista kot novorojeno dete. Glej Kerényi (1976), 53–7, 60–2. Platon, *Država* 378a.

⁸ Kerényi (1976), 47, 52.

⁹ Vendar pa teh zgodb niso uprizarjali v gledališču. Dejansko se nobena drama ne dogaja v Elevizini. Zato tu ni nobenega gledališču podobnega objekta. Glej Kerényi 26–7.

so skozi »Plutonij« – jamo, ki je označevala prehod v onstranstvo – šli v »Telesterij«, kamor so vstopali samo posvečeni. Prvi je stopal daduh, ki je držal dve bakli. Hierofant, ki je sedel na tronu poleg ognja, pa je izrekal določene stvari o Brimo.¹⁰ Govoril je, da je kraljica mrtvih v ognju rodila čudovitega sina (verjetno je šlo za Dioniza).¹¹ Nato je z udarjanjem po gongu – vrsti bobna z gromkim zvokom – klical Koro. Začelo se je gledanje (ἐποπτεία). Ljudje so tedaj videli stvari, o katerih je bilo prepovedano govoriti: podobo boginje onstranstva ali figuro, ki se je dvigovala nad zemljo. Med eno od drugih faz je hierofant molče pokazal seme požetega pšeničnega klasa. Posvečeni so se tako iz drugega življenja spet vračali v svet zaznavnega. Pšenični klas jim je predstavljal hrano in blaginjo, ki jo ljudem daje Demetra, hkrati pa je simboliziral rojstvo Perzefoninega sina pod zemljo.¹²

Tako so skupaj z Materjo (Demetro) trpeli in se veselili med iskanjem hčerke, ki jo je ugrabil gospodar spodnjega sveta (Pluton ali Had). Verjeli so, da bodo po smrti in če bodo živeli pobožno, na Perzefoninih travnikih plesali iste plesne in tako nadaljevali z izvajanjem misterijev ter dosegli poistovetenje z boginjo žalovanja.¹³

2. Povezave med Platonovo mislijo in orfičnim naukom

Orfizem je najpomembnejše mistično gibanje arhaične dobe.¹⁴ Orfiki so predstavljali sekto, ki jo je, kot pravi izročilo, ustanovil Orfej, in gojili obliko čaščenja, ki je uradna vera ni sprejemala.¹⁵ Bogovi orfične teogonije niso več Homerjevi bogovi. Najvišji bog je Dioniz, gospodar življenja in smrti, medtem ko Zevs, potem ko požre druge bogove, postane začetek, sredina in konec sveta. Izolirana oblika božanskega se tu umakne, da bi se združila z drugimi bogovi¹⁶ in se razkrojila v Celoti. Človek in bog postaneta eno.¹⁷

¹⁰ Brimo je bil vzdevek Demetre, Kore in Hekate, ženskih božanstev spodnjega sveta. To skrivnostno božanstvo je rodilo ogenj in v svoje prebivališče jemalo mrtvece, ki so jih sežgali poleg njenega svetišča.

¹¹ Rojstvo iz smrti je bilo torej mogoče, če so ljudje vanj verjeli (oganj tu pomeni sežig mrtvih).

¹² Kerenyi (1967), 63–94

¹³ Nilsson (1952), 213. Kerenyi (1967), 33. Chaix-Ruy (1966), 679.

¹⁴ Nilsson (1955), 679

¹⁵ Rohde (1955), 103–4

¹⁶ Ibidem, 103, 114–5. Guthrie (1977), 202. Guthrie (1952), 41–44. Kern (1963), 136

¹⁷ Jaeger (1967), 71–2. Guthrie (1977), 316–7. Po orfikih vse stvari izhajajo iz najvišjega Enega in se v njem tudi končajo: ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλι ἀναλύεσθαι (Mousaios ap. Diogen. Laert., *Uvod* 3).

Po orfičnem mitu o izvoru človeka je človekova duša nastala iz pepela Titanov, ki so pred tem raztrgali Dioniza Zagrevsa, sina Perzefone in Zevsu in bodočega vladarja sveta. Atena kljub temu reši njegovo srce in ga prinese Zevsu, ki ga poje, in rodi se novi Dioniz, Semelin sin. V nadaljevanju krivce zadane s streljo in jih uniči v pepel, iz katerega je nastal človek. Ta je tako sestavljen iz božjega elementa, ki prihaja od Dioniza, in iz zemeljskega, ki prihaja od Titanov. Človek ima torej dvojno naravo: dobro in slabo.¹⁸ Njegova duša je nesmrtna in je pred rojstvom živela stanju sreče.¹⁹ Telo ni nič drugega kot njen grob.²⁰ Vanj vstopa kot piš vetra²¹ in se po smrti spusti v Had, kjer z naslednjimi besedami terja priznavanje svojega božanskega porekla: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον... »Sem otrok Zemlje in zvezdnega Neba, torej je moj rod nebeški...«²² To je ura njene sodbe in prihoda na kraj sreče ali kazni. Njeno bivanje tam je le začasno. Po poteku tisočih let je pripravljena, da še enkrat zaživi na zemlji. Popije vodo pozabe in se ponovno rodi v smrtnem telesu, ki lahko pripada človeku ali živali. Ena duša mora ponavadi ta krog desetkrat skleniti, preden se lahko osvobodi.²³ Tedaj prispe na svoj cilj, postane bog: θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου »iz človeka si postal bog«.²⁴

Krog rojstev torej ni večer: obstaja konec, ko je šel človek, ki je živel pravično, skozi dovolj preizkušenj. Da bi do tega trenutka hitro prispeli, se moramo celo življenje pripravljati na kraj smrti, odstraniti moramo torej titanske elemente naše duše, kar dosežemo z očiščevanjem.²⁵

¹⁸ O. Kern, *Test II* 210, str. 231: εἶτα τὸν Λία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασὶ κατ' ἐπιβουλήν τῆς Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. Καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους... οὗ δὲ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμὲν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτᾶνων συγκείμεθα γευσασμένων τῶν σαρκῶν τούτου. (Olimpiodor, Πλάτωνος Φαίδων, 61). *Test. II* 303. Pavzanija VIII 37, 5. Proklos, fr. 195, 198, 199. Rohde (1925) 116, 117, 119, 121. Guthrie (1977), 320. Linforth (1973), 232. *Mytographi Vaticani III* 12, 5 (Fr. 213). Nilsson (1952), 216–7.

¹⁹ Rohde (1925), 130–4. Guthrie (1977), 116. Kerényi (1967), 98–99.

²⁰ Rohde (1925), 127, 133. Platon, *Kratil* 400b–c.

²¹ Aristotel, *O duši* A 5, 410 B 22: φησὶ γὰρ (οἱ Ὀρφικοὶ) τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὄλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένων ὑπὸ τῶν ἀνέμων.

²² VS, B 17. Orfiki so tako kot pitagorejci verjeli, da jaz ohranja identiteto tako pred smrtjo kot po njej. Jaeger (1967), 85. Rohde (1925), 122–3.

²³ Guthrie (1977), 323

²⁴ VS, B 20. V tem prepričanju o koncu peripetij, ki jih je doživela duša, se teorija o preseljevanju duš povezuje z idejo o kraljestvu srečnih. Gl. Nilsson (1955), 217, 221–2.

²⁵ Posvečeni v elevzinske misterije in tudi orfiki so na drugem svetu pričakovali srečnejše življenje. Gre za idejo, ki je utemeljena v verovanju, da je posmrtno

Orfična religioznost je tako dobila obliko določenega načina življenja, ki je zahtevalo pogosto udeležbo pri obredih, izganjanje duhov in očiščenje. Opraviti imamo s težnjo po tipizaciji in s kompleksnimi pravili, ki se jih je bilo treba vedno držati. Šlo je tako za magične tehnike kot za prakticiranje posta (vzdržnost od mesa): οὐδὲ βροῦς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶια, πελανοὶ δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνά θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοῦς αἷματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τούναντίον πάντων ἀπεχομένου. »Niti govedine niso upali poskusiti in bogovom niso dajali živalskih žrtev, temveč zdrob, med in olje ter plodove v medu in druge podobne čiste žrtve, medtem ko so se mesu izogibali, ker da ni sveto jesti meso ali s krvjo mazati božje oltarje; pač pa so naši predniki živeli nek tako imenovani orfičen način življenja in se omejevali na vse neživo, vsemu živemu pa so se, nasprotno, izogibali.«²⁶

V tem okviru lahko obrede misterijev povežemo orfičnimi nauki. Saj je Orfej ustanovitelj orfične sekte in – kot pravi izročilo – pesnik svete zgodovine elevzinskih misterijev (to je ugrabitve Perzefone) ter tisti, ki jih je iz Egipta prinesel v Atene.²⁷

K orfičnim obredom so se zatekali ne le posamezniki, ki so se hoteli ozdraviti telesnih ali duševnih bolezni, temveč tudi države, zato da bi se očistile greha, ki ga je zagrešil eden ali več njihovih prebivalcev. To pomeni, da je njihovo vrednost priznavalo celotno ljudstvo. Tako orfizem preseže ozke meje sekte in postane izraz religioznega instinkta

življenje ponovitev našega zemeljskega življenja. Tako so obrednemu dodali etični element. S tem, ko so orfiki živeli asketsko življenje, se jim je zdelo, da niso le bolj pobožni, ampak tudi bolj pravični kot drugi ljudje. Njihovo zahtevo po obredni čistosti je spremljala zahteva po etični neomadeževanosti. Posledično so na drugem svetu pričakovali kazen tako za obredno nečiste kot za tiste, ki so bili etično omadeževani. V kolikor povračilo ni mogoče v času trajanja tega življenja, bo do njega moralo priti v kakem od prihodnjih življenj. In ker je blagostanje krivičnih vsakdanji pojav, je zahteva po pravičnosti po svoje prispevala k videnju onstranstva kot kraja kaznovanja. Glej Nilsson (1952), 213, 217–8, 220–2. Guthrie (1977), 320, (1952), 207.

²⁶ Platon, *Zakoni* VI 782c. Jaeger (1967), 58. Linforth (1973), 99–100. Magične tehnike ter pojma ekstaze in navdahnjenosti (ἐνθουσιασμός < ἐνθουσιάζω < ἔνθεος), to je prevzetosti od boga, so elementi, ki si jih je orfični nauk izposodil pri tračanski religiji.

²⁷ Kern, *Test* 96, 103, 108, 126, 161, 171, 243: ἔστι δὲ αὐτοῖς ἡ πᾶσα διδασκαλία τοῦ λόγου ἀπὸ τῶν παλαιῶν θεολόγων, Μουσαίου καὶ Λίνου καὶ τοῦ τὰς τελετὰς μάλιστα καὶ τὰ μυστήρια καταδείξαντος Ὀρφέως. (Klemen Aleksandrijski, *Protreptik* II 20, 1–21). Nilsson (1955), 213. Linforth (1973), 171, 192–5, 206–7, 288–9. Harisson (1960), 539ss.

starih Grkov.²⁸ Čeprav so se globoke resnice, ki so se nahajale v njegovih idejah, včasih izražale v groteskni obliki, so bile sposobne zase pridobiti največje duhove svojega časa, na primer Pindarja ali Platona.²⁹

Platon govori jezik, ki se le malo razlikuje od jezika misticizma. Želja po smrti spominja na izgubo posameznikove zavesti v niču mistikov, ljubezen do idej na hrepenenje po mistični združitvi, dobro, ki se istoveti z enim, na večno monado, gledanje idej na neposredno uvidenje ali nenadno razsvetljenje. Platonova filozofija je torej zlitje znanosti in misticizma. Predstavlja sintezo logike, ki skuša razumeti ustroj objektivne stvarnosti, in notranjega gledanja, ki preoblikuje čutne podatke in pride do zaključka, da je vsaka mnogoterost vključena v edino stvarnost transcendentnega enega.

Platon v svojo filozofijo ne prenese le mističnih terminov, ampak tudi doktrino. Pri njem se vse iz misterijev izposojene metafore stekajo v Ideji: vsi upi posvečenih postanejo vera v nesmrtnost duše. In njeno nebeško potovanje, katerega videnje so imeli udeleženci pri obredih, je tukaj njen prihod v Had po smrti telesa.³⁰

Tako v Platonovih dialogih naletimo na temeljne ideje orfične tradicije: nesmrtnost in božanski izvor duše (»ψυχή πᾶσα ἀθάνατος« Fajdros 245c) ter njeno »titansko« naravo;³¹ njeno gledanje idej pred rojstvom v stanju sreče (»ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλὰ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μύομενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ...«);³² njen padec v zemeljsko telo, ki predstavlja njen grob (σῶμα – σῆμα): »ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν ὀστρέου τρόπον δεδουσμευμένοι«;³³

²⁸ Linforth (1973), 99–100. Guthrie (1952), 204–5.

²⁹ Nilsson (1955), 215, 222.

³⁰ Brommer (1984), 833. Vanhoutte (1949), 301–333. Nygren (1944), 181s, ki navaja, da je Platon udejanil sintezo »grškega racionalizma in vzhodnjajškega misticizma« (str. 181). Nasploh pri Platonu naletimo na mističen pogled na življenje. (Veillard – Baron (1977), 401. Valensin (1954), 38). Gl. tudi Paquet (1973), 297ss, 341s, 348–352. Diès (1972), 444–445. Guérault (1926), 469: »Metoda iniciacije... se torej Platonu na splošno vsiljuje iz takorekoč metafizične potrebe.« Norvin (1968) AVII 10, 43: Πῶς ἄρα οὐ τὰ Ὀρφικὰ ἐκεῖνα παρωδεῖ νῦν ὁ Πλάτων... Chaix-Ruy (1966), 143–145.

³¹ Platon, *Fajdros* 230a, 245c ss, *Fajdon* 71a ss.

³² Platon, *Fajdros* 250c ss. Glej tudi ibidem 247b–250d, kjer je prizor, ki ga vidi duša, prikazan kot neke vrste gledanje (ἐποπτεία). Uvodne besede k izdaji Platonovega *Fajdra* (éd. Robin, Paris 1972), op. I. Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin, Paris 1981), str. 64, op. 4. Flacelière (1971), 173. Diès (1972), 445, ki navaja, da je v *Fajdru* gledanje miselno zaznavnega »opisano v podobah in formi prizorov iniciacije v elevzinske misterije: blažen ples duš, ki mu ustreza spreved posvečenih, popolno gledanje v čisti luči, ki spomni na prikazovanje gibljivih podob bogov ali herojev na premičnem odru in igri svetlobe in sence...« Glej tudi Foucart (1895), 42–51.

³³ Platon, *Fajdros* 248 e. Glej tudi ibidem 250a (»αἱ ψυχὰι δεῦρο πεσοῦσαι«): 248c:

pričakovanje boljše usode na drugem svetu, povezano z idejo o kraljestvu srečnih ter z idejo o poplačilu oziroma kazni za naša dejanja v tem življenju;³⁴ vero v preseljevanje duš ali v krog rojstev;³⁵ videnje življenja kot pripravo na smrt, se pravi kot poskus ločitve duše od telesa (človekovo očiščevanje);³⁶ elemente ekstaze in navdahnjenosti (»božanska manija«);³⁷ in končno verovanje, da se z verskimi obredi lahko očistijo celo države.³⁸

3. Platonska ljubezen: veliki misterij človekovega bivanja

Platonska ljubezen, ki ima vse elemente arhaičnega mysticizma, tako v *Simpoziju* kot v *Fajdru* dobi jasno obliko iniciacije.

Platon uporablja izraze, ki izhajajo neposredno iz besedišča misterijev. Sokrat v *Fajdru* samo v svojem drugem, resnem govoru, uporablja

»...ὅταν δὲ... βαρυνθεῖσα (ἡ ψυχὴ) πτερορροήσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, ...«; 246c–250a. Uvodne besede k Platonovemu *Fajdru* (éd. Robin), XCVII; *Fajdon* 75c, 76c – d; *Gorgias* 493a; *Kratylos* 400c; Robin (1964), 119.

³⁴ Platon, *Fajdros*, 248e. Glej tudi *Sokratova Apologija* 40e–41d; *Gorgias* 523a–526c; *Kratil* 403d–404a; *Država* VI 498c, VII 540b, X 614c–621b; *Žakoni* IX 870d, 881a, X905a–b, XI 927a–b, XII 959b; *Epinomis* 973c, 992b–c; *Pisma*, VII, 335a: » ... ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δίκας τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆ τοῦ σώματος«. Rodis-Lewis (1975), 17–8.

³⁵ Platon, *Fajdon* 71a–72a; *Simpozij* 207a ss. Fajdon, ki sprejema orfični nauk o krogu rojstev, skuša utemeljiti filozofovo upanje na nesmrtnost duše. Življenje obstaja po zaslugi nepretrganega ciklusa: rojstvo, smrt, ponovno rojstvo... V *Simpoziju* se poučimo – a tokrat na drugačen način – o ohranjanju biti smrtne narave s pomočjo ljubezni (želja po nesmrtnosti). Glej Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin), str. LXXXVII; *Fajdros* 248 c–249c; *Menon* 81b–d; *Timaj* 42b–d; *Žakoni* IX 872a–873a, X 904e. Hackforth (1950), 43–45; Vanhoutte (1949), 315; Robin (1964), 16–17.

³⁶ Platon, *Fajdon* 64e–67e, kjer navaja, da je filozofija v pravem pomenu besede to, da se učiš umirati (67d–e): »μελέτη θανάτου«. Vanhoutte (1949), 314; »Ali ni očiščevanje ...kar se da popolno ločevanje duše od telesa?« (Fajdon, 67c). Za Platona so torej tako kot za orfike telo in njegove želje izvir zla (ibid. 66b); Fraisse (1959), 104; Moreau (1978), 32–34; Epp (1974), 174–178.

³⁷ Platon, *Fajdros* 244a–c, 249d ss; Rodis-Lewis (1975), 13–14; Robin (1968), 77; Diès (1972), 444; Verdenius (1962), 137; Boussoulas (1974), 190; Ficini (1956), 258–9; Jaspers (1966), 89; Uvod v Platonov *Fajdros* (éd. Robin), str. LV, LXXXV; Sinaiko (1965), 75–6, 79–82; Flacelière (1971), 172–3; Bréhier (1951), 110; Rist (1964), 40; Stenzel (1928), 247; Friedländer (1930), 493; Hegel (1976), 41, 81; Theodorakopoulou (1968), 118–132.

³⁸ Ko Platon v *Fajdru* našteva oblike božanske manije, omenja odkritje očiščevalnih obredov, ki rešujejo pred skupinsko kaznijo, kakršna celotnemu rodu preti zaradi kake stare napake, ki jo je zagrešila ena sama oseba iz tega rodu (govora je o preroški maniji): Platon, *Fajdros* 244d–e. Glej tudi Uvod k Platonovemu *Fajdru* (éd. Robin), str. LXXV–VI.

termine, ki se nanašajo na dve stopnji misterijev (inicijacija – gledanje).³⁹ Podobni termini se uporabljajo tudi v Diotiminem govoru v *Simpoziju*.⁴⁰ Čeprav niti Sokrat v Fajdru niti Diotima v *Simpoziju* ne govorita izrecno o misterijih v Agrah ali v Elevzini, je gotovo, da jih imata v mislih, ko govorita o misterijih duhovnega življenja, ki se mora začeti na stopnji telesne ljubezni, da bi končalo v gledanju idej. Omembe obredov so v obeh dialogih simbolične, vendar pa se zvesto ponazarja osnovno vzdušje pri njih (vzdušje pri misterijih v Agrah in pri inicijaciji je bolj telesne narave, vzdušje Elevzine in gledanja je bolj duhovno). Kakorkoli že, gotovo je, da so bili telesni obredi priprava za duhovne.⁴¹

To je torej misterij, v katerega Diotima posveti Sokrata: obstaja

³⁹ Platon, *Fajdros* 247b – 254b: αἰ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247C1–2), θεατὴ νῶ (247 C8), θεωροῦσα τᾶληθῆ (247D4), Καθορᾶ (ὁ νοῦς) μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾶ δὲ σωφροσύνην, καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην (247D6–7), τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη (247E4), καθορῶσα τὰ ὄντα (248A4–5), τῆς τοῦ ὄντος θέας (248B5), τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον (248B7), ἄν ...κατίδη τι τῶν ἀληθῶν (248C4), τὴν μὲν ἰδοῦσαν (248D2), ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν (249B6), ἄ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ (249C2), ὑπεριδοῦσα (249C3), τελέους ἀεὶ τελετάς τελούμενος (249D2), ἐνθουσιάζων (249D2), αὐτὴ (ἢ ἐρωτικὴ μανία) πασῶν τῶν ἐνθουσιᾶσεων ἀρίστη (249E1–2), τεθέαται τὰ ὄντα (249E6), ὧν τότε εἶδον ἱερῶν (250A4), ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν (250A6), φέγγος (250B6), θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος (250B5–6), Κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρὸν (250B6), μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεᾶν (250 B7), εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην· ἦν ὠργιάζομεν (250B–C) – besedi ὠργιάζω in ὄργιον sta bila izraza, ki sta se uporabljala v zvezi s prazniki Dioniza, najvišjega boga misterijev – ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλά καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μύομενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾶ καθαροὶ ὄντες (250C), ἔλαμπεν ὄν (τὸ κάλλος) (250D1), στίλβον ἐναργέστατα (250D3), θεῶμενος (250E2), ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδῆς πρόσωπον ἴδῃ (251 A2–3), προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται (251 A5), Ἰδόντα δὲ (251 A7), βλέπουσα (ἢ ψυχῆ) πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος (251 C6), ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος (251 E5), Ἰδοῦσα δὲ (251 E3), καὶ τελετὴ ...οὕτω καλὴ τε καὶ εὐδαιμονικὴ (253C3–4), ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα (253E5–6), εἶδον τὴν ὄψιν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν. Ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου (254B5–6), εἶδεν αὐτὴν (τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) (254B8), ἰδοῦσα δὲ (254B9).

Kot se zlahka opazi, zaseda vid tako v misterijih kot v Platonovih pogledih glavno vlogo. Glej tudi Diès (1972), 435–6; Paquet (1973), 296ss, 333ss.

⁴⁰ Platon, *Simpozij* 210C–212A: θεάσασθαι (210C3), ἴνα ἴδῃ (210C7), βλέπων (210C7), θεωρῶν (210D5), ἕως ἄν ...κατίδη (210D7), κατόψεσθαι (210E4), ἐπαναβασμοῖς χρώμενος (211C3), θεωμένω αὐτὸ τὸ καλόν (211D2–3), Ὅ ἐάν ποτε ἴδῃς (211D3), τὸ καλὸν ἰδεῖν (211E1), βλέποντος (212A1), θεωμένου (212A2), ὁρῶντι (212A3).

⁴¹ Kerényi (1967), 45–7. Ko Diotima Sokratu razlaga naravo ljubezni, razločuje med telesno in duhovno sfero. Pove mu, da bi bil mogoče lahko posvečen v male misterije ljubezni, ne ve pa, ali je sposoben sprejeti popolno inicijacijo v velike misterije. (Platon, *Simpozij* 209e–210a: Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὧ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθεῖς· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά (μυστήρια) ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης.) Diotima

mistična lestev, ki gre od zemlje k nebu, od človeka k bogu. Ljubezen jo dela vidno, različne vrste lepote pa predstavljajo njene stopnje. Kdor se hoče povzpeti, se mora držati metode: vzpon je postopen in možen le preko postankov, ki na vsaki stopnji trajajo precej časa.⁴² Prvo stopnjo predstavlja telesna lepota. Potem ko se človek, ki je uvajan v misterij, spozna s telesno lepoto, lahko preide na drugo stopnjo, to je tisto, kjer imamo opraviti z lepoto duš in dejanj (umetniškega dela, politične ali družbene ureditve, kakega zakonskega sistema). Nato se bo povzdignil na tretjo stopnjo, ki je še težja: odkril bo lepoto znanosti. Tako se vseskozi dviguje proti vse manj snovnemu. Na vrhu lestve ga čaka čudovit pogled: večna lepota, ki se ni rodila in ne bo minila in ki ne pozna premen: absolutna ideja, ki edina lahko daje vrednost temu življenju.⁴³

Ljubezen nas tako preko vrste stopenj, na vsaki izmed katerih ima mišljenje svoje mesto, vodi do popolnoma miselnega gledanja ideje lepega. Gre za nenadno razkritje, kar je v nasprotju z dogajanjem med iniciacijo, ki je postopna, natančno tako kot v misterijih. Iniciacija se pri Platonu pojavlja v obliki resnične metode, to je poti, ki se vzpenja k vrhu, kamor imamo priti, v obliki vrste stopenj, na vsaki izmed katerih pride do poenotenja mnogoterosti, do izoblikovanja pojma, znotraj katerega je v pisanosti njenih različnih pojavnih oblik vsebovana Lepota.⁴⁴

Tako ljubezen, ki si jo je pokorila filozofija in jo poduhovilo zaporedje raz-osebljenj, pristane v miselnem in ga dojame z dejanjem intuitivnega spoznanja.⁴⁵ Slednje predstavlja tisto dejanje, ki osebo

tako Sokratu razkrije mistično interpretacijo želje, zaradi katere duša hoče doseči Lepo. Glej Uvod k Platonovem *Simpoziju* (éd. Robin), str. XXIII–IV.

⁴² Platon, *Simpozij* 211c: ὥσπερ ἐπαναβασμοῦς χρώμενον...

⁴³ Valensin (1954), 41–43; Platon, *Simpozij* 210a–212a; Robin (1964), 16–19, 174; Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. CXXXVI; Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin), str. XCII–IV; Vanhoutte (1949), 311–3; Levy (1979), 288; Rodis–Lewis (1975), 18: »Gledanje Lepega daje vrednost človekovemu življenju.« Diès (1972), 435; Boussoulas (1975), 200–5; Nygren (1944), 191–2; Meier/De Pogey-Castries (1930), 135ss; Souilhé (1919), 113–4; Rist (1964), 26–7; Sykoutri (1982), 221–4; Paisse (1965), 377–8.

⁴⁴ Iniciacija v misterij je kot pot z vnaprej določenimi postajami. Na koncu pade zavesa, ki je skrivala neke vrste sveto svetega. Je trenutek, ko posvečeni gleda in časti. Glej Platon, *Simpozij* (éd. Robin, Paris 1981), str. 67–8, op. 4; str. 69, op. 2. Glej tudi Uvod v Platonov *Simpozij* (éd. Robin), str. XCII, XCIV; Robin (1964), 41, 150; Lefevre (1973), 166; Vanhoutte (1949), 307–8; Paquet (1973), 329; Flacelière (1971), 172; Laborderie (1978), 192; Sykoutri (1982), 224–5; Kucharski (1971), 294: »Diotima v zadnjem delu svojega govora primerja poznavanje lepote z gledanjem (ἐποπτεία).«

⁴⁵ Glej Uvod v Platonov *Simpozij* (ed. Robin), str. XCV; Jung (1971), 620.

uvede na pot rešitve, ki jo očisti in pripravi, da je deležna božanskega življenja.⁴⁶

A da bi oseba, ki je uvajana v misterij, prispela do cilja, potrebuje vodnika. Iniciator – učitelj za roko vodi dušo ljubljenega, ki je vsak hip pripravljen povzpeti se do najvišjega misterija večne lepote. Učenec pa po drugi strani predstavlja podobo, ki v spominu filozofa – vodnika prebujajo spominjanje na bleščavo realnost absolutne lepote, nad katero je некоč ostrmel. Tudi zato ljubimec spoštuje svojega ljubljenega kot boga: εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται.⁴⁷

Nekatere duše kljub temu v ljubezni niso sposobne najti ponovne priložnosti za to, da bi se spomnile idej, kajti pozabile so na tiste daljne podobe, ki so jih gledale, preden so dobile človeško podobo.⁴⁸ Ta privilegij imajo samo navdahnjeni, filozofi.⁴⁹ Njim predstavlja ljubezen veliki misterij bivanja, v katerem prihaja do sinteze; sinteze nasprotujočih si sil človeške duše, zaznavnega in miselnega, skrivnostne sinteze smrtne in nesmrtnega, dveh korenito nasprotujočih si svetov, in končno tudi sinteze, ki se nenehno obnavlja in se prerazporeja po osi Lepega, Resničnega, Dobrega in ki vzpostavlja enotnost celote.⁵⁰

⁴⁶ Platon, *Simpozij* 212a: τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρηψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι καὶ εἰπέρω τῷ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ. Fajdros, 249c–252c–253c. Glej tudi Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. CX–CXI; Robin (1964), 43, 127, 141–2; Veillard-Baron (1979), 108, 110; Lefevre (1973), 168, 9; Fraisse (1959), 104. V *Fajdru* dobi ljubezen obliko religiozne manije. Tako kot iniciacija je oblika božanske navdahnjenosti, privilegij, ki nam ga omogoča božanskost. Človekova duša se nahaja v stanju navdahnjenosti, obvladuje jo torej bog Eros, in prestopa svoje meje. (Platon, *Fajdros* 249c–d: ...ἐνθουσιάζων δὲ (ὁ ἐρῶν) λέληθε τοὺς πολλοὺς; 249e: ὡς ἄρα αὐτῆ (ἡ ἐρωτικῆς μαγίας) πασσῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε). Glej tudi Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. LXXVI–VII; Robin (1964), 22, 77. Poleg tega platoniska ljubezen predstavlja božanski lik, ki približno ustreza Demetri, boginji ustvarjalnosti in plodnosti, ki so jo častili v elevzinskih misterijih.

⁴⁷ Platon, *Fajdros* 251a. Glej tudi 250b–c, 254b. Ljubljeni tukaj nadmešča božjo podobo, ki se pojavi na koncu misterijev. (Glej tudi Uvod k Platonovem *Fajdru* (éd. Robin), str. XCV–XCVII. *Simpozij*, str. 67–8, op. 4.)

⁴⁸ Robin (1964), 174. Do istega pride v času iniciacije v misterije. Samo izbrani, resnični posvečenci prispejo do konca. Glej tudi *Simpozij*, 210a.

⁴⁹ Glej Uvod v Platonovega *Fajdra* (éd. Robin), str. CXXXVI; Theodorakopoulou (1968), Uvod, str. 175ss.

⁵⁰ *Ibid.*, str. CXXXV, CXXXVII; Platon, *Simpozij* 203b–204c, kjer Diotima pokaže, kako se v tej igri razporejanja nasprotij (pomankljivega in omejenega, ki obstaja v naši duši, v kombinaciji z neizčrpnim bogastvom naših inventivnih sposobnosti) rojeva ljubezen. Robin (1964), 101, 107–8, 167, 170, 173–4, 188–9. *Id.* (1968), 75, 77, 79; Veillard-Baron (1979), 111: Povratak v prvotno enost poteka torej preko ljubezni. Ficini (1956), 258–9: Duša, ki je bila sestavljena iz mnogoterih elementov, sedaj postane celota (str. 259).

Tu moramo dodati, da ljubezen ni edini pojem, ki postane predmet iniciacije.

BIBLIOGRAFIJA

- BROMMER, P.: La philosophie de Platon, science ou mystique?, v: *Proceedings 10. Congress of philosophy*, Amsterdam 1984.
- BOUSSOULAS, N. J.: Extase, initiation et vision – contemplation suprême dans le *Banquet* de Platon, v: *Φιλοσοφία* 1974 (4).
- BRÉHIER, E.: *Histoire de la philosophie I*, 1955.
- CHAIX RUY, J.: *La pensée de Platon*, Paris, 1966.
- DIÈS, A.: *Autour de Platon*, Paris 1972.
- EPP, R. H.: Katharsis and the platonic reconstruction of mystical terminology, v: *Φιλοσοφία* 1974 (4).
- FICIN, M.: *Commentaire sur le Banquet de Platon*, présenté et traduit par R. Marcel, Paris 1956.
- FLACELIÈRE, R.: *L' amour en Grèce*, Paris 1971.
- FOUCART, P.: *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d' Eleusis*, Paris 1895.
- FRIEDLÄNDER, P.: *Die platonischen Schriften*, Berlin und Leipzig 1930.
- GUÉROULT, M.: La méditation de l' âme sur l' âme dans le «Phédon», v: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1926 (33).
- FRAISSE, J. C.: Ascétisme et valeur de la vie chez Platon, v: *Rev. Philos. France Etrang.* 1959 (84)
- GUTHRIE, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion*, London 1952².
- GUTHRIE, W. K. C.: *The Greeks and their Gods*, London 1977².
- HACKFORTH, R.: *Immortality in Plato's Symposium*, v: *Class. Rev.* 1950 (64).
- HARISSON, J.: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, New York 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Leçons sur Platon*, prés. et trad. J. – L. Vieillard-Baron, Paris 1976.
- JAEGGER, W.: *The Theology and the Early Greek Philosophers*, transl. E. Robinson, London 1967.
- JASPERS, K.: *Les grandes philosophes II*, trad. Par G. Floquet, J. Hersch, Paris 1966.
- JUNG, E.: *Directions de recherches sur l'inconscient chez Platon*, Paris 1971.
- KERENYI, C.: *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, transl. R. Manheim Routledge and P. Kegan, London 1967.
- KERN, O.: *Die Religion der Griechen II*, Berlin 1963².
- KUCHARSKI, P.: *La spéculation platonicienne*, Paris 1971.
- LABORDERIE, J.: *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris 1978.
- LEFEVRE, C.: La personne comme être en relation chez Platon et Aristote, v: *Mel. Sc. Relig.* Paris 1973 (30).
- LEVY, D.: The definition of love in Plato's *Symposium*, v: *J. Hist. Ideas* 1979 (40).
- LINFORTH, I. M.: *The Arts of Orpheus*, New York 1973².
- MEIER, M.-H.- E./DE POGÉY-CASTRIES, L.-R.: *Histoire de l' amour grec dans l'antiquité*, Paris 1930.

Tudi Heraklitov logos ali pitagorejsko število se dojameta po poti iniciacije in intuitivnega spoznanja.

- MOREAEU, J.: La leçon du Phédon, v: *Archives de Philosophie* 1978 (41).
- NILSSON, M.: *A History of Greek Religion*, transl. F. J. Fielden, Oxford 1952².
- NILSSON, M.: *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1955².
- NORVIN, W. (ur.): *In Platonis Phaedonem Commentaria*, Hildesheim in Leipzig 1968.
- NYGREN, A.: *Érôs et agapè, La notion chrétienne de l' amour et ses transformations*, Paris 1944.
- PAISSE, J.-M.: Le thème de la réminiscence dans les dialogues de Platon, v: *Ét. Class.* 1965 (33).
- PAQUET, L.: *Platon, la méditation du regard*, Leiden 1973.
- RIST, J. M.: *Eros and Psyche*, Toronto 1964.
- ROBIN, L.: *Platon*, Paris 1968².
- ROBIN, L.: *La théorie platonicienne de l' amour*, Paris 1964.
- RODIS-LEWIS, G.: L' articulation des thèmes du «Phèdre», v: *Rev. Philos. France Etrang.* 1975 (100).
- ROHDE, E.: *Psyche*, München 1929.
- SINAIKO, H.: *Love, Knowledge and Discourse in Plato*, Chicago and London 1965.
- SOUILHÉ, J.: *La notion platonicienne d'intermédiaire*, Paris 1919.
- STENZEL, J.: *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928.
- SYKOUTRI, I.: *Platonos Symposium*, Athina 1982⁷.
- THEODORAKOPOULOU, P.: *Platonos Phaidros*, Athina 1968.
- VALENSIN, A.: Platon et la théorie de l' Amour, v: *Études*, 1954 (281).
- VANHOUTTE, M.: La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon, v: *Revue philosophique de Louvain* 1949 (47).
- VIEILLARD-BARON, J. L.: D' une Weltseele (1789) à l' autre (1806) ou du kantisme à l' ésoterisme dans la conception schellingienne de la nature, v: *Studi Urbinati* 1–2, 1977.
- VIEILLARD-BARON, J.L.: *Platon et l'idéalisme allemand (1770–1830)*, Paris 1979.
- VERDENIUS, W. J.: Der Begriff der Mania in Platons *Phaidros*, v: *Arch. Gesch. Philos.* 1962 (44).

Love as an Object of Initiation in Plato's Philosophy

Summary

Initiation (μύηση) was the first stage of the ancient mysteries celebrating Demeter, the earth-goddess, and her daughter Kore, soon identified with Persephone or Persephasa, a pre-Greek deity of the underworld. Next came the stage of contemplation (ἐποπτεία), at which worshippers were shown a vision of the goddess of Hades. This led them to identify themselves with her, thus reaching the highest form of happiness.

The Eleusinian Mysteries were inseparably linked to the Orphic

doctrine, which in its turn influenced the thought of Plato. Plato sees love as an object of initiation and as one of the greatest mysteries of human existence.

Plato's dialogues, *Phaedrus* and *Symposium*, contain expressions borrowed directly from the vocabulary of the Mysteries. Although neither Socrates in *Phaedrus* nor Diotima in *Symposium* make any explicit reference to the mystic ceremonies, it is certain that both allude to them in expounding the mysteries of spiritual life. The latter has to start at the stage of physical love in order to end up in the contemplation of Ideas. The mystery into which Socrates is initiated by Diotima is the following: there is a mystic stairway leading from the earth to the sky, from man to God. It is made visible by Love, and its steps are represented by different kinds of beauty. The ascent is a gradual one, with a long stop at each of the stages. In this way Love, disciplined by philosophy and spiritualised by increasing de-personalisation, ends up in the Intellectual, conceiving the latter with an intuitive insight. By this spiritual process, one is purified, led to the road of salvation and enabled to participate in the Divine.

Prevod Jerneja Kavčič

Naslov:

Prof. Evangelia Marangianou, Department of Philosophy, University of Athens, Panepistimiopolis, Ilissia

157 84 Athens, Greece

e-mail: emar317@ppp.uoa.gr

Aleš MAVER | BOG IN BOGOVI PRI ARNOBIJU

Izvleček

V članku razpravljam o Arnobijevem apologetskem spisu *Proti poganom*, pri čemer se osredotočam na avtorjevo (vsaj med kristjani) neobičajno pojmovanje božanskosti. Uvodni del obravnava redke zaznamke o Arnobijevem življenju, ohranjene predvsem v spisih sv. Hieronima, njegove glavne vire in vpliv v poznejših stoletjih. Osrednji del je posvečen njegovemu prikazu krščanskega Boga v nasprotju s poganskimi božanstvi. Arnobijev poglavitni cilj je pokazati sprevrženost in napačnost poganstva; v ta namen poudarja prepad med Bogom in človekom, pri čemer izhaja iz svojstvene antropologije. Ta je še posebej pomembna zato, ker njegova kritika poganstva zvečine temelji na evhemerističnih načelih, tako da poganske bogove popolnoma razvrednoti, četudi jim priznava obstoj. Vrhu tega Arnobij dosledno odklanja sleherno možnost alegorične razlage mitov, ki je bila zlasti priljubljena pri sočasnih novoplatonikih.

Abstract

The article discusses the Arnobius' apologetic writing *Against the Heathen*, whereby the author's (at least among Christians) unconventional concept of divinity is the special point of interest. The introductory part of article discusses some rare notices on Arnobius' life, preserved mainly in Jerome's writings, his main sources and his influence in later centuries. The main part of the paper is dedicated to Arnobius' representation of Christian God in opposition to pagan gods. The author's main objective is to show the perversity and wrongness of pagan worship. This is done by his emphasis of the gap between God and man, based on his peculiar anthropology. This is of particular importance, because Arnobius' criticism of paganism is greatly built on euhemeristic principles. So his degradation of pagan gods is total, even if he acknowledges their existence. To achieve his purpose he also strictly denies any possibility of allegoric interpretation of myths, particularly popular with Neoplatonic philosophers of his time.

I

ČEPRAV je Arnobija kot zadnjega latinsko pišočega apologeta iz časa, ko krščanstvo še ni postalo *religio licita*, moč najti v veliki večini patroloških učbenikov¹ in čeprav mu nekaj prostora namenjajo tudi literarne

¹ Pavić – Tenšek 1993, 137; Quasten 1986, 383–392; Altaner 1958, 162s.

zgodovine,² vendarle ostaja precej zapostavljen predstavnik zgodnje krščanske latinitete. Temu botruje zlasti dejstvo, da je vsaj na prvi pogled od vseh svojih starejših in mlajših vrstnikov najmanj krščanski. Da se »v njegovem spisu Jupiter omenja mnogo pogosteje kot Kristus«,³ so pač opazili že zgodaj, in z uvrstitvijo na psevdo-Gelazijev *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, nekak starodavni indeks, je za dolga stoletja utonil v pozabo. Spričo tega je do nas prišlo le malo podatkov o njem. Edino zanesljivo pričevanje je kar njegov spis z zgovornim naslovom *Adversus nationes*.

Vse podatke o Arnobiju, ki ne izvirajo neposredno iz omenjenega dela, posreduje sv. Hieronim. V svojih dostavkih k Evzebijevi *Kroniki* za leto 327 (oziroma za leto 2340 od Abrahama) piše: *Arnobius in Africa rhetor clarus habetur, qui cum in civitate Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compellebatur, neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnaverat: elucubravit adversus pristinam religionem loculentissimos libros, et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit* (PL 27, 675).

Omenjeno Hieronimovo poročilo – najobsežnejše o Arnobiju sploh – sproža vrsto vprašanj. Najprej je bolj ali manj na dlani, da Hieronim afriškega pisca uvršča v čas, ki je z ozirom na druge dostopne podatke nekaj desetletij prepozen. Hieronim sam ga namreč v svojem spisu *De viris illustribus*, kjer mu posveča devetinsedemdeseto poglavje, umešča v obdobje cesarja Dioklecijana. Vrhu tega je iz njegove apoloģije krščanstva razvidno, da je bila vsekakor končana še pred koncem Dioklecijanovega (oziroma Galerijevega) preganjanja kristjanov, ki ga je zaključil Galerijev tolerančni edikt leta 311.⁴ Dodaten argument⁵ za zgodnejšo datacijo je tudi, da je bil Arnobijev (domnevni) učenec Laktancij leta 317 kot starec poklican v Galijo za vzgojitelja Konstantinovemu sinu Krispu (podatek o tem ravno tako prinaša Hieronim v svoji *Kroniki*). Von Albrecht⁶ pomoto razlaga s tem, da naj bi stridonski cerkveni učitelj zamenjal Dioklecijanovo dvajsetletnico vladanja (304) za Konstantinovo (325/6).

Drug problem je Arnobijevo spreobrnjenje. Hieronim v zvezi z njim sporoča tri zanimive podrobnosti. Prvo – Arnobijevo domnevno goreče pobijanje krščanske vere pred prelomom s poganstvom – vsaj posredno potrjuje mesto iz prve knjige *Adversus nationes*, kjer Arnobij piše: *Honoribus quantis adficiendus est nobis [sc. Christus], qui ab erroribus*

² Prim. dovolj obsežen prikaz v von Albrecht 1997, 1255–1262.

³ Bardy 1950b, 709.

⁴ Tako tudi Jakobi 2002, 62.

⁵ Navajata ga Bryce–Campbell 1995, 406.

⁶ Von Albrecht 1997, 1255.

nos magnis insinuata veritate traduxit, qui velut caecos passim ac sine ullo rectore gradientes ab deruptis, ab deviis locis planioribus reddidit: qui [...] deus monstravit, quid sit, quantus et qualis: [...] Qui adrogantiam constringit nostram et elatas supercilio cervices modum fecit suae infirmitatis agnoscere: [...] qui [...] monstravit vanis opinionibus fidere [sc. nos], qui ab religionibus nos falsis religionem transduxit ad veram: qui ab signis inertibus atque ex vilissimo formatis lito ad sidera sublevavit (Arn. 1, 38).

Ključna v navedenem odlomku bi ob zelo osebnem tonu utegnila biti zlasti dva poudarka: da je Kristus Arnobiju pokazal njegovo *infirmitatem* in da ga je od služenja praznim podobam dvignil k zvezdam. Oba poudarka še kako odmevata skozi vse njegovo delo. Redko kateri zgodnjekrščanski pisec je namreč tako zelo poudaril človekovo majhnost v primerjavi z Bogom (in obenem popolno različnost le-tega od svojih stvari), da ga je pravzaprav odneslo daleč čez meje za krščanstvo vendarle pomembnega antropocentričnega pogleda na svet. Mu je pa hkrati prav to omogočilo, da je svojo kritiko poganskega mnogoboštva naslonil prav na človeškost članov grško-rimskega panteona, pri čemer se ni niti posebej trudil dokazati, da sploh ne obstajajo. V zvezi s kritiko mnogoboštva je drastična kritika slehernega čaščenja podob, ki je Arnobija v novem veku naredila precej priljubljenega pri protestantih.⁷ V poglavju, ki sledi navedenemu, Afričan še podrobneje opiše svoje nekdanje malikovalske blodnje, ko pravi: *Venerabar, o caecitas, nuper (sic!) simulacra modo ex fornacibus prompta, in incudibus deos et ex malleis fabricatos, elephantorum ossa, picturas, veteriosis in arboribus taenias; si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis praesens, adulabar, adfabar et beneficia poscebam nihil sentiente de truncis, et eos ipsos divos, quos esse mihi persuaseram, adficiebam contumeliis gravibus, cum eos esse credebam ligna, lapides atque aut in huius<modi> rerum habitare materia. Nunc doctore tanto in vias veritatis inductus omnia ista, quae sint, scio, digna de dignis sentio, contumeliam nomini nullam facio divino (Arn. 1, 39).*

V tej zvezi je treba omeniti Arnobijev rojstni kraj, Siko Venerijo. To mesto v prokonzularni Afriki ob cesti, ki je povezovala Kartagino in Cirto, je bilo znano kot pomembno središče Venerinega kulta, po pričevanju Valerija Maksima (2, 6, 15) pa tudi tempeljske prostitucije punskih matron. Ni izključeno, da so prav s tem povezani ekscesi nekdanj navdušenega častilca poganskih bogov spremenili v enega najbolj jedkih nasprotnikov slehernega malikovanja, ki je v svojem besedilu neusmiljeni kritiki podvrgel posebej seksualne vidike misterijskih kul-

⁷ Prim. ibidem, 1261.

tov, v katerih je po Morovem mnenju⁸ ravno razbiral prvinsko (in s tem živalsko) bistvo politeizma.

Naslednja zanimiva Hieronimova opazka je povezana z načinom Arnobijeve spreobrnitve. Spreobrnil naj bi se namreč na podlagi sanj, njegov škof pa naj bi dvomil v iskrenost njegove spreobrnitve. Priznani retor naj bi nato sestavil svojo obrambo krščanstva ali – kar je še bolje – zavrnitev poganstva. Seveda je povsem verjetno, da je v tem predkonstantinskem času Cerkev še z dobršno mero nezaupanja gledala na tovrstne spreobrnjence, in zatorej utegne imeti Hieronimova notica v sebi dokaj resnice. Vendarle so nekateri raziskovalci o tej in taki naravi Arnobijevega dela izrazili resen dvom. Pri tem⁹ opozarjajo, da *Adversus nationes* nikakor ni sad nekaj tednov, marveč intenzivnega in dolgotrajnega pisanja, in da noben škof tudi ne bi dovolil objave besedila, ko bi bilo res namenjeno zgolj izpričevanju iskrenosti pisca. Glede sanjskega privida, ki naj bi bil povod za spreobrnitev, pa opozarjajo na majhno spoštovanje, ki ga Arnobij kaže do sanj. Quasten¹⁰ je po drugi strani vzgib za retorjevo nenadno spreobrnitev skušal najti v strahu pred minljivostjo in v želji po nesmrtnosti, ki naj bi ga prevevala in ki sta razvidna iz druge knjige *Adversus nationes: Cum ab summo traditum teneamus auctore, non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnoscerere [...] Mortis nobis cum proponatur metus, id est animarum interitus, quid? non ex commodi facimus sensu, quo amamus nos omnes, quod eum, qui nobis spondet tali a periculo liberaturum, retinemus, amplectimur animisque ipsis nostris, si modo iusta extat vicissitudo, praeponimus? Vos vestrarum animarum salutem in ipsis vobis reponitis fierique vos deos vestro intestinoque conatu; at vero nos nobis nihil de nostra infirmitate promittimus naturam intuentes nostram virium esse nullarum et ab suis adfectibus in omni contentione superari* (Arn. 2, 32. 33).

V novejšem času se je v bran Hieronimovim podatkom postavil R. Jakobi,¹¹ ki opozarja, da je utegnil pisec iz Stridona svoje trditve zajemati iz – v rokopisu domnevno manjkajočih – *inscriptio* in daljšega predgovora, kjer naj bi Arnobij govoril o omenjenih okoliščinah svoje spreobrnitve.

Ob kraju delovanja, spreobrnitvi in spisu je znana le še ena podrobnost iz Arnobijevega življenja. Hieronim ga v osemdesetem poglavju spisa *De viris illustribus* razglaša za učitelja »krščanskega Cicerona« Lak-tancija. Tudi o tem podatku so mnogi dvomili, ker omenjeni – prav tako

⁸ Mora 1996, 21.

⁹ Gl. Bryce–Campbell 1995, 406.

¹⁰ Quasten 1986, 392.

¹¹ Jakobi 2002, 62.

afriški – pisatelj svojega domnevnega učitelja nikjer ne omenja, čeprav je res, da njegova apologija *Divinae institutiones* enako kot skoraj sočasno nastali Arnobijev spis s podobno tematiko obsega sedem knjig. Nekateri pojasnjujejo Arnobijevo neomenjanje pri Laktanciju z dejstvom, da je slednji že pred nastankom *Adversus nationes* zapustil Afriko in odšel za učitelja govorništva na Dioklecijanov dvor v Nikomediji.¹²

Kdaj je Arnobij umrl, ni znano. Nekatere patrologije s Hieronimom postavljajo njegovo smrt šele v leto 327, kar pa bo prejkone prepozen datum. Večina se jih nagiba k tezi, da je *Adversus nationes* nedokončan spis in da je Arnobiju pero iz rok iztrgala smrt, kar se je torej moralo zgoditi pred letom 311,¹³ o čemer pišem v nadaljevanju. Po drugi strani je Mora izrazil prepričanje, da je delo dokončano in da ni nobenega razloga, ki bi dopuščal predvidevati Afričanovo smrt pred letom 311.¹⁴

Hieronim poroča, da je *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque Adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina (De viris ill., 79)*. V enem izmed svojih pisem, v katerem odgovarja na vprašanje, zakaj kristjani v svojih spisih navajajo primere iz posvetne književnosti, pa, potem ko je obravnaval Tertulijana in Minucija Feliksa, omenja tudi Arnobija z besedami: *Septem libros adversus Gentes Arnobius edidit, totidemque discipulus eius Lactantius (Ep. 70, 5)*. Za razliko od Hieronima, ki daje Arnobijevemu spisu naslov *Adversus gentes*, prinaša edini v celoti ohranjeni rokopis Arnobijevega besedila (*Parisinus Latinus 1661* iz 9. stoletja, kjer mu je kot osma knjiga dodan *Oktavij* Minucija Feliksa) naslov *Adversus nationes*. Od omenjenega rokopisa je odvisen rokopis *Bruxellensis Latinus 10847* iz 11. stoletja, ki pa ne prinaša celotnega besedila.

Obsežni tekst se v prvem – krajšem – delu posveča obrambi krščanstva pred obtožbami, da je krivo za tegobe, ki da so se, odkar je na svetu, zgrnile nad rimsko državo. Zatem brani krščanske predstave o Bogu in zlasti Kristusu, v drugi knjigi pa se posveča zlasti vprašanjem o izvoru duše in o njeni (ne)smrtnosti (tu je Arnobij najizvirnejši). Kar zadnjih pet od sedmih knjig je posvečenih napadom na pogansko mnogoboštvo. Arnobij najprej kritizira antropomorfizem poganov, nato pa žolčno napade misterijske kulte, gradnjo templjev in čaščenje podob ter daritve in igre.

Na podlagi nekaterih mest v besedilu je moč sklepati, da je najprej nastala druga knjiga, in sicer okrog leta 297 (ker v 2, 71 pravi, da je od ustanovitve Rima minilo tisoč petdeset let, pri čemer najbrž upošteva Varonovo letnico ustanovitve Rima, tj. 753 pred Kr.). Glede na podatek

¹² Prim. von Albrecht 1997, 1255.

¹³ Zelo odločno to stališče zastopa Kroll 1918, 98 in drugod.

¹⁴ Mora 1996, 20.

v 1, 13, da so kristjani na svetu okrog tristo let, bi se dalo sklepati, da je prva knjiga nastala okoli leta 300.

Da poznejše knjige niso mogle več nastati v času, ko je krščanstvo uživalo relativen mir, priča 4, 36, kjer Arnobij, ko se zgraža nad brezbožnostjo poganskih mimov, pravi: *Quod si haberet vos aliqua vestris pro religionibus indignatio, has potius litteras vos exurere debuistis olim, libros istos demoliri, dissolvere theatra haec potius, in quibus infamiae numinum propudiosis cotidie publicantur in fabulis. Nam nostra quidem scripta cur ignibus meruerunt dari? Cur immaniter conventicula dirui?* Omenjanje sežiga (krščanskih) knjig in razganjanja shodov predpostavlja prvi Dioklecijanov odlok zoper krščanstvo, izdan 303.¹⁵ Ker po drugi strani nikjer ni omenjen konec preganjanj (z Galerijevim tolerančnim ediktom iz leta 311), naj bi bilo delo končano pred tem letom. Pri tem večina avtorjev domneva, da je bilo pravzaprav nedokončano (izjema je že omenjeni Mora). Nedokončana naj bi bila sedma knjiga (predvsem zaradi nenavadne razporeditve in dejstva, da manjka učinkovit zaključek), pa tudi v ostalih avtor naj ne bi opravil dokončne redakcije, k čemur napeljuje zlasti veliko število dvojnic (npr. o spolu bogov, o Jupitrovih ljubezenskih pustolovščinah idr.). Možno je, da so knjige izhajale posamično. Kroll sodi, da je spis po avtorjevi smrti izdal nekdo drug, ki po antičnem običaju ni ničesar spreminjal.¹⁶

Zaradi obrambe krščanstva v prvi in drugi knjigi Arnobija navadno štejemo med apologete. Vendar kmalu postane jasno, da mu gre predvsem za prikaz zgrešenosti poganskega mnogoboštva, ki pride najbolj do izraza v misterijskih kultih.¹⁷ Že starejši avtorji so spričo tega opozorili, da pri njem ne gre iskati prikaza celotnega krščanskega nauka, kar sta zlasti podčrtala Mora in Jakobi.¹⁸ Ker se je to od Arnobija pričakovalo, so bile tudi ocene njegovega dela temu primerne. Seveda ni moč zanikati, da je *Adversus nationes* napisal človek, ki se je h krščanstvu spreobrnil šele pred nedavnim in je zato kdaj pa kdaj pokazal nepoznavanje celo osnovnih krščanskih postulatov,¹⁹ pa vendar – in na to bo skušalo opozoriti tudi pričujoče besedilo – je dokaj dobro uresničil svoj poglobitveni namen, to je, za protiutež razkrinkanemu poganskemu praznoverju je postavil svojo na novo najdeno vero v Boga, ki neskončno presega človeka in svet in tako tudi grešne poganske bogove, pri tem pa človeku, ki ga spozna, lahko nakloni nesmrtnost. Že površnemu opazovalcu ne more uiti velika težava, s katero se bo moral soočiti

¹⁵ Prim tudi Jakobi 2002, 62.

¹⁶ Kroll 1918, 102.

¹⁷ Gl. nazadnje Jakobi 2002, 63, prim. še Fiedrowicz 2000, 74.

¹⁸ Jakobi 2002, 63; Mora 1996, 20.

¹⁹ Fiedrowicz 2000, 75.

Arnobij. Ko po eni strani tako odmakne Boga svetu in človeku in po drugi strani tako poudari šibkost in nevrednost človeka – kar mu pride še kako prav pri obračunavanju s poganskim antropomorfizmom – mu ostane sorazmerno malo maneverskega prostora za zadovoljivo razlago temeljnega krščanskega postulata o Kristusu kot Bogu in človeku.

II

Veliko se je razpravljalo o tem, katere vire je Arnobij rabil pri pisanju svoje protipoganske invektive. Zanimanje sta vzbujali zlasti dve vprašanji: prvo, odkod je črpal svoje dokaj obširne podatke o rimski religiji, in drugo, koliko – če sploh – je poznal krščansko slovstvo, s Svetim pismom vred. Ne gre pa zanemariti še tistega, kar je pobral od raznih filozofskih šol, med katerimi – kot vse kaže – posebno mesto zavzemata (novo)platonizem in epikurejstvo.²⁰

Nesporno najpomembnejši grško pišoči avtor je za Arnobija Platon, ki ga v *Adversus nationes* neposredno omenja kar štirinajstkrat. Na več mestih se o njem izrazi z velikim spoštovanjem, tako denimo v 2, 36, ko ga imenuje *Plato ille divinus de deo digna nec communia sentiens*, ali v 2, 53, kjer ga počasti s pridevki *Plato ille magnus pie sancteque sapiens*. Med dialogi podobno kot pri novoplatonikih v ospredje stopa zlasti *Timaj*, ki ga neposredno citira trikrat (2, 36; 2, 52; 4, 16) in iz katerega zajema enega svojih najbolj spornih naukov, da so poganski bogovi bogovi nižjega reda, ki jih je ustvaril vrhovni Bog (a se glede tega zelo lovi). Arnobij navaja še dialoge *Teajtet* (2, 7; 2, 13), *Politik* (2, 13), *Fajdros* (2, 7; 2, 34) in *Menon* (2, 24). Nekajkrat se navezuje tudi na *Državo*, npr. ko pobija tezo, da so si pregrešne bogovske mite izmislili pesniki (če bi to že storili, bi jih bilo treba kaznovati: *Sed concedamus, ut dicitis, deformitatum tantarum concinnatores esse atque inventores poetas: immunes tamen ab deorum maletractatione nec sic estis, qui aut talia cessatis maleficia vindicare aut non legibus latis et severitate poenarum tantae istis obviam temeritati constitutumque a vobis est, ne quis posthac hominum id, quod esset turpidini proximum aut deorum indignum maiestatis, loqueretur*; 4,32).

Kljub vsem slavospevom Platonu Arnobij vehementno zavrne njegov nauk o anamnezi, spričo česar Kroll domneva, da sploh ni dojel pomena te predpostavke za celoten platonizem oz. novoplatonizem, ki naj bi bil po mnenju omenjenega filologa Arnobiju najbližji.²¹ Edwards pa Arnobiju celo podtika, da Platona zasmehuje.²²

²⁰ Prim. Kroll 1916, 350ss.

²¹ Ibidem, 336.

²² Edwards 1999, 221.

Drugi²³ ne delijo Krollovega mnenja in opozarjajo, da Arnobij Pita-gora in Platona sicer res šteje za vrh razvoja filozofije (prim. 2, 21), da pa sam najbrž več dolguje stoiškim (predvsem v spoznavni teoriji) in še zlasti epikurejskim nazorom, ki odločilno – in za kristjana netipično – določajo njegovo predstavo o Bogu. Da se je s platonskimi nazori marsikje razhajal, dokazuje ob že omenjenem pobijanju anamneze še njegova polemika z le-temi, kar zadeva neumrljivost duše (prim. 2, 34). Slednjič je potrebno opozoriti še na toliko opevani Arnobijev skepticizem, ki ga je sicer Mora²⁴ relativiral in mu pripisal zgolj vlogo metode v polemiki, so pa gotovo nekatere Arnobijeve trditve – podobno kot tiste od epikurejcev navdihnjene – *unicum* v tedanjem krščanskem slovstvu. Jasno je, da je glavni Arnobijev vir, kar zadeva skepticizem, Ciceron s svojima spisoma *De natura deorum* in *Academica*, a enkrat omeni tudi prvaka srednje Akademije Karneada (v katalogu predstavnikov posameznih filozofskih šol v 2, 9).

Le malo se v *Adversus nationes* pojavlja Aristotel. Na nekem mestu (3,31) ga sicer počasti s podobnimi presežniki kot nekaj prej njegovega učitelja Platona (*vir ingenio praepotens atque in doctrina praecipuus*).

Kot še nekateri drugi apologeti (npr. Klement Aleksandrijski) Arnobij omenja tudi tragika Sofokla (na treh mestih, in sicer v 4, 25 v zvezi z Marsom/Aresom, češ da se je rodil v Trakiji, v 4, 35, kjer navaja njegove *Trahinke* v zvezi s Heraklom, in v 7, 33, kjer prav tako omenja *Trahinke*). Najbrž je Arnobij Sofokla poznal le posredno.

Le enkrat se v Arnobijevem besedilu pojavlja Hermes Trismegist, čeprav nazori njegove šole posebno v drugi knjigi niso ostali brez odmeva.

V vrsti latinskih piscev, ki jih Arnobij navaja, je nekaj takih, ki odločilno zaznamujejo njegov spis. Zlasti veliko se je razpravljalo o vplivu, ki naj bi ga nanj imel skrivnostni pisec del o rimski religiji Kornelij Labeon. V začetku 20. stoletja je več raziskovalcev zagovarjalo tezo, da je prav Labeon ne le glavni in domala edini vir za mitografske podatke, temveč tudi tisti *nasprotnik*, zoper katerega je uperjen *Adversus nationes* in ki ga kot 'nasprotnika' Arnobij večkrat evocira.²⁵ Dandanašnji velja ta teza za bolj ali manj preseženo, saj se je pokazalo, da Arnobijevi nasprotniki izvirajo iz ene tedanjih filozofskih šol. V zadnjem času so kot glavnega naslovnika Afričanove kritike sploh ustoličili najbolj znanega protikrščanskega polemika Porfirija.²⁶ Fiedrowicz omenja

²³ Kot Bardy 1950b, 710.

²⁴ Mora 1996, 21.

²⁵ Prim. Kroll 1916, 351.

²⁶ Prim. Jakobi 2002, 63; Fiedrowicz 2000, 74s.

celo možnost, da je Arnobij tega novoplatonika osebno srečal, ko se je mudil v severni Afriki.

In kdo je sploh bil Kornelij Labeon? O njem ni razen imena znano skoraj nič, še čas, v katerem naj bi živel, je sporen. Večinoma ga postavljajo v 3. stoletje po Kr., napisal pa naj bi več del o rimski religiji, med njimi *De diis Penatibus* in *De diis animalibus* (naslovi so znani iz Makrobija). Mite in obrede naj bi razlagal v novoplatonskem smislu. Na več mestih ga omenjata Avguštin (v svojem *Božjem mestu*, kjer z njegovimi nazori jasno polemizira) in Makrobij (v svojih *Saturnalijah*), oba avtorja iz 5. stoletja. Zatorej se je porodila misel, da bi utegnil iz del tega pisca črpati in po drugi strani zoper njih nastopiti tudi nekaj starejši Arnobij. V prid omenjeni podmeni je govorilo dejstvo, da se je neko Arnobijevo mesto ujemalo z enim izmed Labeonovih fragmentov. Nerodno pri tem pa je, da se v *Adversus nationes* ne omenja niti enkrat.

Kroll, ki je prav razmerju med Labeonom in Arnobijem posvetil dobršen del svojih dveh razprav o *Adversus nationes* v *RhM*, je, kot sem že omenil, pokazal, da rimski mitograf ni bil tisti, zoper katerega bi bil spis uperjen, a je po drugi strani v svoji analizi našel veliko mest, kjer naj bi bil Labeon Arnobijev posrednik, preko katerega je prišel do podatkov o mitih in obredih. Pri tem je Kroll zastopal stališče, da Afričan skoraj ničesar ni poznal iz prve roke, in tako tudi ne del Marka Terencija Varona, ki se sicer od vseh rimskih piscev v njegovem delu najpogosteje (kar petnajstkrat) omenja. Zlasti Mora (nekoliko bolj previdno pa tudi von Albrecht) je nasprotno izpostavil možnost, da bi Arnobij veliko navajanega gradiva, posebno Varona, vendarle neposredno poznal. S tem je kakršna koli Labeonova vloga dokončno postavljena pod vprašaj.

Ob Varonu, ki ne nudi le mitografskega, marveč tudi nekaj gradiva za kritiko poganske religije, je skladno s prakso drugih krščanskih apologetov posebno mesto v *Adversus nationes* odkazano Ciceronu, predvsem seveda njegovemu spisu *De natura deorum*. Bile so celo domneve, da naj bi Arnobij tudi Platona poznal le s Ciceronovim posredovanjem. Sicer pa pri Ciceronu podobno kot kasneje Avguštin bolj kot njegov slog ceni njegovo misel (saj *ante omnes Tullius, Romani disertissimus generis, nullam veritatis impietatis invidiam ingenue constanter et libere, quid super tali opinione sentiret, pietate cum maiore monstravit: a quo si res sumere iudicii veritate conscriptas, non verborum luculentias pergeretis, perorata esset haec causa*; 3, 6), ki jo zna še kako koristno uporabiti v protipoganski polemiki. Ob številnih stvarnih podatkih (ki se zlasti od tretje knjige njegovega spisa kar vrstijo) lahko iz *De natura deorum* zajame vrsto kritičnih opazk na račun poganskega kulta in potem

maha z njimi poganom pred nosom, češ, pa recite, da je veliki Ciceron v zmoti, če si upate (prim. 3, 7).

Drug rimski filozof, brez katerega si Arnobija ni moč predstavljati, je pri kristjanih sicer ne preveč priljubljeni Lukrecij. Obravnavani avtor pa iz njega črpa brez posebnih zadržkov in epikurejsko filozofijo, kot jo razbira v njegovi pesnitvi, uspešno vpreže v svoj voz. Posebno prav mu pride pri zavračanju očitka, da se bogovi zaradi krščanskega praznoverja jezijo na svet – po Lukreciju se zanj sploh ne menijo. Ob Lukrecijeji hvalnici Epikuru dobi Arnobij navdih za svojo hvalnico Kristusu (1, 38), ob Varonu pa je pesnik – filozof vplival tudi na mestoma arhaično jezikovno podobo *Adversus nationes*.

Sorazmerno pogosto aludira Arnobij na Vergilija, čeprav ga nikoli neposredno ne omeni. Njegov učenec Laktancij, ki bo v novih razmerah ves prežet z rimskim domoljubjem (o njem je pri Arnobiju kaj malo ali nič sledu), se bo pri zavračanju poganstva na mantovskega vatesa naslanjal veliko in glasno. Predvsem zato, da bi pokazal svojo načitanost, se sklicuje še na vrsto drugih rimskih piscev, med katerimi naj omenim zgodovinarje Valerija Antiata (po njem prevzame zgodbo na začetku pete knjige o tem, kako Numa prelišči Jupitra), Kalpurnija Pizona in Cincija Alimentata, pesnika Enija, satirika Lucilija in komika Pomponija (iz Bononije), za katerega besedilo *Marsias* vemo sploh le od Arnobija.

Eden glavnih razlogov, zaradi katerih so Arnobija poznejša krščanska stoletja postavljala ob sramotilni steber, je njegovo domnevno v nebo vpijoče slabo poznavanje ali kar nepoznavanje krščanskih spisov, z najsvetejšim, tj. Svetim pismom, vred. Nekateri so šli tako daleč, da se jim je zapisalo, češ da Arnobij »od krščanskih piscev ni poznal nikogar«. ²⁷

Dejstvo je, da afriški apologet kot novokrščenc (ali po Hieronimu celo katehumen) Sveto pismo pozna dovolj površno in se nanj posledično ne sklicuje prav pogosto. A v tem ni prav osamljen primer, vsaj v času pred milanskim ediktom in Nikajo, ki sta temeljito spremenila položaj krščanstva in vplivala tudi na razmerja znotraj njega. Zelo malo se na Sveto pismo denimo sklicuje po vsej verjetnosti prvi latinski apologet Minucij Feliks, ki razen tega kaže še bistveno manj izdelano podobo Kristusa, kot jo je moč razbrati iz *Adversus nationes*. ²⁸ Po drugi strani bi bilo Arnobija naivno opravičevati z argumentom, češ da Sveto pismo za pogane itak ne bi imelo nobene veljave (četudi je to bržčas res), kar sta poskušala Bryce in Campbell, ²⁹ ker to zagotovo ni glavni vzrok za tako

²⁷ Pavić–Tenšek 1993, 137.

²⁸ Prim. Barnard 1979, 402.

²⁹ O. c., 410.

majhno prisotnost svetopisemskih navedkov in/ali aluzij v njegovem zagovoru krščanstva in poznejšem žolčnem napadu na poganstvo.

Da je temu tako, se lahko bralec hitro prepriča, če odpre Klementov *Protreptik*, ki je po skoraj soglasnem mnenju služil Arnobiju za pomembno predlogo (če že ni bil najpomembnejša). Omenjeno besedilo je namreč polno zadevnega gradiva, in to domala od prve strani, kjer stopi na prizorišče Janez Krstnik. A je bil *Protreptik* drugače kot kakih sto let mlajši spis namenjen v prvi vrsti pridobivanju poganov za krščanstvo in ne toliko pobijanju njihove religije (červno se tudi tovrstnih mest najde v izobilju).³⁰

V obravnavanem besedilu jasno najbolj bode v oči avtorjevo popolno nepoznavanje Stare zaveze in judovstva v celoti. Slednje vsaj posredno omeni le enkrat in tedaj »zablesti« v vsem svojem neznanju, ko se brani pred očitkom, da imajo pravzaprav tudi kristjani antropomorfnost podobo Boga, ki jo tako zelo očitajo svojim nasprotnikom: *Neque quisquam Iudaeicas in hoc loco nobis opponat et Sadducaei generis fabulas, tamquam formas tribuamus et nos deo* (3, 12). Ob tem se je Krollu zapisala zagotovo pretirana, pa zaradi tega nič manj duhovita ugotovitev, da »z Arnobijevim nepoznavanjem judovstva lahko tekmuje le njegovo nepoznavanje krščanstva«. ³¹ Ne le, da je avtor z eno samo potezo zavrgel vso judovsko dediščino krščanstva, pri tem se je skliceval na predstave nekakih domnevnih saducejev, ki jih je najbrž poznal zgolj po naključju in s tem, kar jim očita, niso imeli prav nič opraviti.

Razen priznanja, da novopečeni kristjan o Judih pač ni nič vedel, ne preostane človeku nič drugega. Seveda je potrebno upoštevati, da je bila prav latinsko govoreča Afrika med najmanj heleniziranimi območji cesarstva in s tem tudi pravih priložnosti za stik z Judi ni bilo. Poznavanje Stare zaveze za pisca, ki nagovarja poganski živelj, v takem okolju torej nikakor ni nujen pogoj, kar je navsezadnje razvidno že kar iz Pavlovih nastopov v poganskem svetu. Povsem drugačno podobo spet kaže *Protreptik*, v katerem je vsaj v drugem delu ena od osrednjih figur sam Mojzes, a je omenjeni spis nastal v grško govoreči in Judov polni Aleksandriji. Končno se je pri kristjanih kar pri pionirju latinske apologetike Tertulijanu ob protipoganski udomačila še protijudovska polemika (prim. njegov spis *Adversus Iudaeos*).

Kako je z Arnobijevim razmerjem do Nove zaveze, še posebej do evangelijev? Pri obravnavi tega vprašanja so po Krollu nekateri kratko malo trdili, da Arnobij na omenjene ključne spise krščanstva aludira – reci in piši – vsega dvakrat. To seveda ne drži, po drugi strani pa

³⁰ O različnih motivih za nastanek krščanskih apologij prim. denimo Fiedrowicz 2000, 16–17.

³¹ Kroll 1918, 64.

navedkov in namigov – kot že omenjeno – tudi ne mrgoli. Še tam, kjer so, so povedani precej po svoje, po drugi strani pa tistega, kar pripisuje Jezusu, Arnobij pogosto sploh ne zajema iz svetopisemskih poročil, marveč iz drugih virov; zelo ljuba naj bi mu bila $\alpha\upsilon\tilde{\zeta}\eta\sigma\iota\varsigma$ izročila.³²

Ob tem velja opozoriti, da proti koncu prve knjige Arnobij poseben ekskurz (poglavja 56–59) nameni dokazovanju verodostojnosti krščanskih svetih knjig. Pri tem razvije zanimivo, a za krščanstvo sila nevarno misel, da po eni strani v Svetem pismu seveda ni bilo mogoče zapisati vsega, kar bi se komu zdelo potrebno (npr. vsa dejanja Kristusa in učencev) – do tu je zadeva v redu – po drugi strani pa *signa sunt litteris conscriptionibusque mandata malevolentia daemonum* [podčrtal A. M.], *quorum cura et studium est hanc intercipi veritatem, et consimilium his* [sc. daemonis] *hominum interpolata quaedam et addita, partum mutata atque detracta verbis, syllabis, litteris, ut et prudentiam tardaret fidem et gestorum corrumpet auctoritatem* (1, 56). Če bi se tovrstno gledanje širše uveljavilo, bi bilo krščanstvo oropano enega svojih bistvenih temeljev, ker bi lahko vsakdo dele svetopisemskega besedila, ki mu ne bi bili všeč, razglasil za dostavek hudobnih duhov. Manj nenavaden argument za verodostojnost krščanskih spisov je opozorilo na to, da so jih napisali *virii indocti et rudes*. Po mnenju afriškega pisca jim omenjeno dejstvo zgolj zvišuje vrednost, ker *illa sint nullis coinquinata mendacis, mente simplici prodita et ignara lenocinis ampliare* (1, 58). Podobne dokaze so pred Arnobijem navajali Minucij Feliks (16, 6: *Quo inperitior sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucator pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur*), Tacijan, Teofil, Origen in Evzebij iz Cezareje. Da pa so bili apostoli $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\iota\ \alpha\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \iota\delta\iota\omega\tau\alpha\iota$, povedo že *Apostolska dela* (4, 14).

Skoraj vse v Arnobijevem besedilu, kar bi bilo mogoče tako ali drugače povezovati s Svetim pismom in poznavanjem le-tega, je moč najti v prvih dveh, obrambi krščanstva namenjenih knjigah. V drugem delu prve knjige Arnobij namreč obravnava – o tem bo še dovolj in preveč besede v naslednjih poglavjih – Kristusovo božanstvo in vse očitke, ki jih v zvezi z njim na kristjane naslavlja njihovi poganski nasprotniki.

V tem okviru ne more mimo Kristusovih čudežev, ki so mu – kakor še kakšnemu apologetu – glavno spričevalo, da je Jezus res pravi Bog, saj pri odgovarjanju na to zadrego pridno sega po evhemerističnih prijemih, ki so po drugi strani njegovo pomembno orožje tudi pri zavračanju poganskih verovanj. V tej perspektivi so čudeži bistvenega pomena, ker kažejo Kristusa kot dobrotnika ljudi. Kroll sodi, da se je Arnobij pri

³² Kroll 1916, 332.

opisovanju le-teh morda naslanjal na Novo zavezo,³³ dokazati pa tega ni moč. Zlasti zato ne, ker je vrsta mest le v rahli zvezi s tistim, kar je znano iz evangelijev, ali pa celo v neposrednem nasprotju z njim, denimo takrat, ko Arnobij Kristusu neposredno pripisuje binkoštni dogodek (prim. 1, 46: *Unus fuit e nobis, qui, cum unam emitteret vocem, ab diversis populis et dissona oratione loquentibus familiaribus verborum sonis et suo cuique utens existimabatur eloquio?*). Nasprotno nekaj čudežev z učitelja (samovoljno) prenese na njegove apostole, čeprav o nečem takem vedo povedati tudi *Apostolska dela*. Vrhu tega pa Arnobijevo misel iz 1, 50, češ da Jezus *istas virtutes [...] non tantum ipse perfecit vi sua, verum, quod erat sublimius, multos alios experiri et facere sui nominis cum adiectione permisit*, podpira (sicer sporni) zaključek Markovega evangelija (*Mr* 16, 17). Arnobij ve še za čudež pomnožitve kruha (1, 46), poročilo o tisoč sočasno ozdravljenih pa kaže podobnosti z Matejevim opisom Jezusovega delovanja v Galileji (prim. *Mt* 4, 23; podobno še v 9, 35).

Drug sklop vprašanj, povezanih z Jezusom, kjer se Arnobij bolj ali manj naslanja na svetopisemska besedila, zadeva Kristusovo smrt, vstajenje in prikazovanje učencem po smrti. Tu je Afričan še najbolj zvest izročilu (ki je – mimogrede bodi povedano – hkrati najstarejše in zato pri kristjanih najbolj zasidrano). Omenja spremenjenje na gori in dogodke ob njem (pri tem ne sledi sinoptikom, marveč Janezovemu opisu v 12, 29), kar se prepleta z opozarjanjem na dogodke ob Jezusovi smrti. Značilno je, da pisec močno obogati besedilo s sklicevanjem na dogodke, ki jih evangeliji neposredno ne omenjajo. Seveda ne pozabi na vstajenje in na prikazovanje učencem, nenavadna in v Svetem pismu nikjer zapisana pa je misel, da Kristus *iustissimis viris etiam nunc inpollutis ac diligentibus sese non per vana insomnia, sed per purae speciem simplicitatis apparet* (1, 46).

Podobno velja za odseke besedila, kjer je utemeljitelj krščanstva predstavljen kot učitelj kozmologije (in fizike). V 1, 38, ko se razdelek o Kristusu šele dobro začinja, je namreč rečeno: *Si enim vos Liberum, quod usum reppererit vini, [...] divorum retulistis in censum: honoribus quantis adficiendus est nobis, qui ab erroribus nos magnis insinuata veritate traduxit: qui [...] deus monstravit, quid sit, quis, quantus et qualis: qui profundus eius atque inenarrabiles altitudines, [...] qui, quo auctore, quo patre mundus iste sit constitutus et conditus, fecit benignissime sciri: qui [...] expromsit, unde ignibus solis genitalis fervor adscitus, cur luna semper in motu, isdemne, quis creditur an aliis causis lucem semper atque obscuritatem resumens, animalium origo quae sit, rationes quas habent semina, quis ipsum finxerit hominem*.

Le za manjši del navedenih trditev bi bilo moč najti primerljive v evangeljskem besedilu. Večine, zlasti tistih, ki se nanašajo na naravne po-

³³ Ibidem, 330.

jave in njihovo razlago, v njem ni. Arnobijeva podoba Kristusa se tedaj v marsičem prilagaja podobi dobrotnika, kakršnega slikajo Evhemer in njegovi nadaljevalci, in kakršen si zasluži biti deležen bogovskih časti. Da bi pogani le-te priznali Kristusu, je pač cilj Arnobijevega pisanja, vsaj v prvi in v dobršnem delu še v drugi knjigi.

Prav v slednji si Arnobij privoščiči še največji odmik od celotnega svetopisemskega izročila, ko govori o Kristusu. V usta mu namreč položi izjavo, ki jo potrebuje v polemiki zoper *viros novos*, ki so zagovarjali neumrljivost človeške duše in njen božanski izvor. S tem v zvezi se mu zapiše: *Ab summo traditum tenamus auctore [mišljen je Kristus] non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac beneficio fieri* (2, 32). Jezus naj bi torej učil Arnobiju samemu drag (in zanj ključen) nauk o *media qualitas* duše (ni božanskega izvora in ni neumrljiva, lahko pa taka postane). V najboljšem primeru bi bilo mogoče reči, da ravna obravnavani apologet s Svetim pismom dokaj samovoljno, k čemur sicer nekaj prispeva njegovo slabo poznavanje letega. Po drugi strani se zdi, da mu občinstvo, ki mu je spis namenjen, dejansko narekuje, naj v ospredje postavi Svetemu pismu tuje vire in celo nazore, s čimer ima več možnosti za uspeh, kot sta domnevala že navedena Bryce in Campbell.

Kakor tedaj ne more veljati, da Arnobij ne bi nič vedel o Svetem pismu, tako tudi ni verjetno, da ne bi poznal nobenega drugega krščanskega pisca. Proti temu navsezadnje govori vrsta vzporednic, predvsem s preostalimi apologetskimi besedili,³⁴ ki so na široko posejane po *Adversus nationes*.

Arnobijeva zavrnitev poganstva izkazuje vrsto sorodnosti z deli različnih grških in rimskih krščanskih piscev. Tu naj opozorim le na tista, ki bi jih obravnavani avtor utegnil poznati ali celo rabiti.

Zlasti v prvi in drugi knjigi je veliko vzporednic z grškimi apologetskimi, predvsem s Tacijanovo, Atenagorovo in obema Justinovima (že zgoraj pa sem navedel očitane antropomorfizma Judom, ki najde svoje mesto v *Dialogu z Judom Trifonom*). Ker gre v glavnem za splošna vprašanja, na katera so morali odgovoriti več ali manj vsi apologeti, daljnosežnejših sklepov ni moč oblikovati. Podobno bi lahko rekel za Afričanovo razmerje do najpomembnejše apologije iz dobe preganjanj, Origenovega spisa *Proti Kelzu*, ki je posebnost predvsem zato, ker pred zavrnitvijo podrobno navaja tudi očitke novoplatonskega nasprotnika in je mogoče iz nje razbrati večino trditev, na katere odgovarja/mora odgovoriti tudi Arnobij. Glede na povedano v razdelku o njegovih grških

³⁴ Čeprav podobnosti po Jakobiju (2002, 62) še ne pomenijo nujno, da je Arnobij besedila drugih apologetov dejansko poznal.

virih pa zanj – kljub deloma drugačnim Krollovim izvajanjem – ne bi bilo mogoče reči, da s svojimi nasprotniki v polemiki deli isti filozofski (tj. novoplatonski) nazor, kar se pogosto trdi za Aleksandrinca.³⁵

Kar zadeva latinsko apologetiko, sta tako Minucij Feliks kot Tertulijan v mnogočem sorodna Arnobiju. Na to je gotovo vplivalo tudi dejstvo, da vsi trije avtorji izhajajo iz istega okolja, tj. iz Afrike, čeprav pa po drugi plati pripadajo različnima obdobjema. Položaj krščanstva je bil konec 2. in v začetku 3. stoletja pač bistveno drugačen kot sto let pozneje.

Z *Oktavijem* spis *Adversus nationes* družni že neke omenjena majhna vloga Svetega pisma v njem. Minucij ga ne citira sploh nikjer. Kar zadeva mesto Kristusa v obeh apologijah, je pri mlajšem apologetu celo vidnejša, saj mu je v prvi in drugi knjigi posvečeno veliko prostora, česar za starejšega pisca ne bi mogli trditi. Veliko skupnih točk je nadalje pri zavračanju poganskega bogočastja, ki Arnobija zaposluje predvsem v zadnjih treh knjigah njegovega spisa. Oba tudi posegata po evhemerističnih prijemih in navajata podoben seznam t. i. »ateistov«, kar pa je sploh zelo razširjen topos zgodnjekrščanske književnosti.

Tertulijanovi apologiji, Arnobijevi že po naslovu sorodno *Ad nationes* in *Apologetik*, nekateri filologi (kot Kroll) imajo za bistven Arnobijev vir. In res bi bilo moč najti nekaj mest, kjer avtorja ne delita le splošno znanih argumentov, marveč tudi bolj specifične. Tako Tertulijan v štiridesetem poglavju *Apologetika* obtožuje pogane, da za sleherno nesrečo krivijo kristjane (svojo misel zaključijo z dovolj znanim vzklikom *Christianos ad leonem*, ki da spremlja vsako od omenjenih nevšečnosti). Prav nesreče, ki jih pogani povezujejo s pojavom krščanstva, pa so tisto izhodišče, iz katerega Arnobij izpelje svojo celotno apologijo, saj odgovoru na tovrstne očitke posveti prvih petindvajset poglavij prve knjige.

Druga stična točka je spet dokaj izrazito evhemeriziranje, zlasti zanimivo pa je z ozirom na mlajšega apologeta Tertulijanovo izvajanje v desetem in enajstem poglavju *Apologetika*, ko dokazuje, da pogani kot bogove častijo ne samo ljudi, marveč celo najslabše ljudi. V 11, 12 tako zapiše, da so bogovi *impii quique in parentes, et incesti in sorores, et maritarum adulteri, et virginum raptores, et puerorum contaminatores, et qui saeviunt, et qui occidunt, et qui furantur, et qui decipiunt*.

Obe točki tvorita jedro Arnobijeve kritike poganstva. Najprej poudari nevrednost človeka, nato opozori, da so bogovi ljudje, slednjič pa pokaže še tisto, kar je tema enajstega poglavja *Apologetika*, da so hkrati zelo slabi ljudje. V službi slednjega dokazovanja je tudi obravnava misterijev, saj naj bi njihov obstoj in arhaično obredje kazala na zgodovinsko

³⁵ Prim. Bardy 1950a, 542.

resničnost neslavnih podvigov bogov – ljudi. V enaki vlogi je kajpak strogo zavračanje kakršne koli alegorične razlage mitov.

Ko sem že omenil misterije, je potrebno končno nekaj pozornosti nameniti še domnevno najpomembnejšemu Arnobijevemu krščanskemu viru. Gre za apologijo *Protreptik* ali *Spodbuda Grkom* izpod peresa Klementa iz Aleksandrije. Čeprav F. Mora (o. c., 21) izraža mnenje, da je kritika mitov v *Adversus nationes* od Klementove neodvisna, je podobnosti med peto knjigo obravnavanega spisa in drugim poglavjem *Protreptika* dovolj, da bi bilo mogoče predpostaviti Arnobijevo rabo besedila krščanskega filozofa iz Aleksandrije. Slednji namreč v zgoraj navedenem poglavju sistematično obravnava misterije, njihov izvor in podobo ter opozarja na njihovo sprevrženost, prav na njih pa podobno kot mlajši pisec zgradi svoje zavračanje poganskega kulta. Seveda so v obravnavi tudi razlike. Arnobij tako podrobneje obdela le pet misterijev in z njimi povezanih mitov, druge – tudi tako pomembne, kot so Dionizovi – pa zgolj omeni, pri čemer marsikaj, česar pri Klementu ni, povzame iz rimskega izročila. V obeh besedilih se pojavijo denimo miti o Atisu, o Bavbonu, o ugrabitvi Perzefone in Demetrinem iskanju, o Dionizu in Prosimnu itd.

Klement ima nadalje seznam ateistov (2, 21), ki jih oceni dokaj podobno kot Arnobij v 4, 29, veliko prostora pa nameni tudi spolnim prestopkom bogov, ki tako zelo zaposlujejo avtorja *Adversus nationes*.

Če obstaja vrsta sorodnosti v sami snovi in gradivu, je naravnost obeh spisov vendarle bistveno različna. To nenazadnje izpričujeta že naslova. Klementov je spodbuda, Arnobij že z naslovom napoveduje žolčno invektivo. In če starejšega apologeta navdaja srčna želja, da bi svoje poganske bralce spreobrnil, jim Arnobij zgolj dokazuje njihovo neumnost in navede »malo pozitivnih razlogov za sprejem krščanstva«.³⁶

Celo, ko govori o Kristusu, njegovega božanstva ne dokazuje v prvi vrsti z namenom, da bi ga pogani začeli častiti, marveč zgolj prepričuje vesoljni svet, da imajo kristjani do čaščenja ustanovitelja krščanstva vso pravico, kar utemeljuje predvsem z logičnimi argumenti – kot pravi retor kakopak.

Če mu je Klement od predhodnikov najbližji po snovi, mu je po duhu spričo povedanega gotovo daleč najbolj soroden Tertulijan. Čeprav vsebuje precej ostrih tonov na račun poganov tudi *Oktavij*, vendarle že konec dialoga – Cecilijeva spreobrnitev – kaže na povsem drugačno splošno naravnost besedila. Drugače je pri avtorju *Apologetika* – tam si na koncu nista poganstvo in krščanstvo nič bližja kot na začetku, kartažanski pisec pa celo pozove rimske oblasti, naj še kar veselo pre-

³⁶ Bardy 1950b, 711.

ganjajo kristjane, ker jim s tem ravno delajo največjo uslugo. Prepad med obema svetovoma – med svetom absolutnega monoteizma, ki ga predstavljajo kristjani, in med svetom pregrešnih bogov – ljudi – se prav tako nič ne zmanjša v *Adversus nationes*. Kar zadeva obrambo in napad, so toni slednjega daleč močnejši, kar se nenazadnje vidi iz razmerja med obsegoma obeh delov spisa (kjer prevlada »napadalni« del, za razliko od drugačnega razmerja pri Klementu in celo pri Minuciju Feliksu, kjer prevladuje pozitivno dokazovanje).

Edini antični pisec, ki kaj pove o spreobrnjenem retorju iz Sike Venerije, je, kot rečeno, Hieronim, ker ga ne omenja niti njegov domnevni učenec Laktancij. Iz njegovih spisov je mogoče razbrati, da je bilo v njegovem času delo *Adversus nationes* dokaj znano, saj pravi o njem, da *Adversum gentes [...] vulgo exstant volumina* (Hier. *De viris illustribus* 79). Se pa že pri njem nakazuje poznejša usoda besedila v krščanskih vrstah. Seveda ne v prvi vrsti zato, ker Hieronim Arnobiju očita, da je *inaequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus* (Ep. 58, 10; sicer vsaj drugi del očitka komaj drži, zlasti, kar zadeva zadnjih pet knjig).

Bolj problematično je, da ga redno navaja v družbi s pisci, ki zaradi tega ali onega razloga pri pravovernih kristjanih niso bili ravno najbolj zapisani. Praviloma se to zgodi, ko Hieronim naslovnikom svojih pisem odgovarja, kako naj berejo in kaj naj si mislijo o Origenu in njegovem delu. V Ep. 62 denimo meni: *Ego Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum, Novatum, Arnobium, Apollinarium et nonnullos Ecclesiasticos scriptores Graecos pariter et Latinos: ut bona eorum eligamus, vitemusque contraria, iuxta Apostolum dicentem: 'Omnia probate, quod bonum est, tenete.'*³⁷ (62, 2). Pri vsakomur od naštetih je bilo kaj narobe: pri Origenu njegovo pretirano spogledovanje z novoplatonizmom, ko to še ni bilo moderno, in vsaj še nauk o apokatastazi (odrešenju vseh, celo hudiča), pri Tertulijanu njegova montanistična strogost, pri Novatu (ali Novacijanu) njegova nepopustljivost do padlih kristjanov za časa Decijevega preganjanja, zaradi katere je postal celo protipapež, pri Apolinariju njegovi monofizitski pogledi. Podoben »sloves« kot naštetih je očitno užival tudi Arnobij.

To deloma potrjuje tudi Ep. 70, 5, kjer Hieronim odgovarja na vprašanje, zakaj neki krščanski pisci rabijo primere iz posvetne književnosti. V isto vrsto z Arnobijem so v besedilu postavljeni znova Tertulijan, Minucij Feliks in Viktorin Ptujski, ki ni bil neproblematičen spričo svojega milenarizma. Podobna zasedba se ponovi še v zgoraj navedenem pismu Pavlinu (Ep. 58, 10).

Vse to napoveduje kakšno stoletje poznejšo uvrstitev Arnobija na psevd-Gelazijev *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*. Zatorej

³⁷ *1Tes* 5, 21.

so njegov spis v srednjem veku le malo brali in se je ohranil le v enem popolnem rokopisu.

Zanimanje zanj se je povečalo v obdobju humanizma in reformacije ter protireformacije. Humanisti so v *Adversus nationes* videli predvsem pomemben vir za poznavanje poganskega bogočastja in mitologije. Nič čudnega, da je Justus Lipsius Afričana počastil kar z naslovom *Varro christianus*. Istemu filologu so jezuiti, potem ko se je spreobrnil v katolištvo, svetovali, naj po Arnobijevem zgledu napiše spis v sedmih knjigah proti protestantizmu. Še raje pa so po obravnavani apologiji posegali protestanti sami, v prvi vrsti kajpak zaradi izjemno ostrega nasprotovanja čaščenju podob in vsakršnemu obrednemu pompu, kar sicer ni pri zgodnjekrščanskih piscih nobena redkost, saj so bili bolj ali manj vsi pod vtisom ekscesov tovrstnega poganskega obredja. Je pa Arnobij s svojim ironičnim in že kar sarkastičnim slogom njihove stranpoti znabiti najboljše ožigosal.

V 17. in 18. stoletju si je dodatne točke prislužil, ko so odkrili njegov skepticizem in materializem in je navdihoval mislece, kot so bili Huet, Bayle ali Lamettrie. Vse do danes pa se ni povsem otresel slovesa pisca, ki brani stvar, ki jo komaj pozna (na kar najbolj vpliva njegovo slabo poznavanje Svetega pisma), čeprav je F. Mora opozoril, da je v ozadju takih sodb predvsem napačno uvrščanje njegovega spisa med celovite prikaze krščanske vere, kar naj kot filozofski obračun s poganskim sinkretizmom nikakor ne bi bil. Nihče pa ni mogel zanikati izredne prepričljivosti afriškega pisca v obračunavanju s poganskimi kulti in obredi.

III

Poznavalcem Arnobijevega dela ni moglo uiti njegovo vsaj mestoma nenavadno pojmovanje poganskega panteona. Kakor se od svojih predhodnikov apologetov loči po nekaterih nenavadnih potezah, ko brani krščanstvo, in o čemer je bilo nekaj že povedanega, tako je nekaj posebnega njegova kritika bogovskih mitov. Gre za osnovno vprašanje, kako je z obstojem poganskih bogov. Večina krščanskih piscev se je trudila pokazati, da v resnici sploh ne obstajajo, zato je kakršen koli njihov kult brezpredmeten, to pa so nadgradili z mislijo, da se na njihova imena in podobe usedejo demoni, da bi tako laže zapeljevali ljudi. Tertulijan o tem tako pravi: *At, si eadem et angeli et daemones operantur, quae et dei vestri, ubi est ergo praecellentia divinitatis, quae utique superior omni potestate credenda est? Non ergo dignius praesumetur ipsos esse, qui se deos faciant, cum eadem edant, quae faciant deos credi, quam pares angelis*

et daemonibus deos esse? Locorum differentia distinguit, opinor, ut in templis deos existimetis, quos alibi deos non dicitis (Apologetik, 23, 2s.).

V nadaljevanju ugotovi, da si samo zaresnemu kristjanu demoni ne upajo predstavljati kot bogovi, saj *Ista ipsa Virgo Caelestis, pluviarum pollicitatrix, iste ipse Aesculapius, medicinarum demonstrator, alia die morituris Socordio et Thanatio et Asclepiodoto vitae subministrator, nisi se daemones confessi fuerint, Christiano mentiri non audentes, ibidem illius Christiani procacissimi sanguinem fundite!* (ibidem, 23, 6). Kot kronski dokaz za neobstoj bogov pa navede misel, da si demoni ne bi drznili predstavljati se pod imeni bogov, ko bi ti v resnici obstajali: *Nam sicut illi, qui dei habentur, daemones se dicere noluisse, si vere dei essent, [...] ita et isti, quos directo daemones nostis, non auderent alibi pro deis agere, si aliqui omnino dei essent, quorum nominibus utuntur* (ibid., 23, 9).

Arnobij česa takega nikjer ne zapiše, še več, ponekod celo povzema iz Platonovega *Timaja* znano misel o nižjih bogovih, ki da jih je ustvaril vrhovni bog in stvarnik. Težava pa je v tem, ker se na veliko mestih po drugi strani zdi, kot da poganski bogovi vendarle ne obstajajo, čeprav tudi ni podana kaka Tertulijanovi in drugih apologetov podobna razlaga. Spričo tovrstnih razhajanj, ki nikakor niso edina v Arnobijevem spisu, Quasten meni, da avtor morda ne podaja svojih stališč, marveč zgolj niza argumente v polemiki.³⁸ Podobno sodi Mora – kot že navedeno – o njegovem toliko »opevanem«³⁹ skepticizmu.

Zlasti še z ozirom na glavna izhodišča njegove polemike pa ni izključeno, da je nudilo Arnobiju stališče, da poganski bogovi vendarle obstajajo, celo boljše odskočno desko, da bi pokazal vso zgrešenost in sprevrženost kultov svojih nasprotnikov. Ne gre namreč prezreti, da glavno torišče njegovega napada niti niso bogovi kot taki, temveč bogočastje z vsemi svojimi ekscesi, ki jih je kot nekdanji navdušen udeleženec obredov pač mogel dodobra spoznati (prim. v zvezi s tem mesta, navedena zgoraj). Morda je kot meščan Sike Venerije – že po imenu Venerinega mesta – imel še posebej priložnost priti v stik z nekaterimi v vsem judovsko-krščanskem izročilu najbolj anatemiziranimi obredi.

Drug pomemben moment pri njegovi spreobrnitvi – ob zavračanju nesmiselnega bogočastja, ki ga je pripeljalo v vrste radikalnih ikonoklastov, če uporabim to srednjeveško oznako, in ga naredilo priljubljenega pri reformatorjih – je bil vsaj po Quastnovem mnenju strah pred smrtjo. Ob soočenju z le-to je postavil pod vprašaj za večino antičnih filozofov nesporen poseben položaj človeka v stvarstvu, s čimer je – med vrsticami bodi povedano – sicer hudo zašel tudi stran od judovsko-krščanskega *main streama*.³⁹

³⁸ Quasten 1986, 390.

³⁹ Kar je Edwards sicer preoblikoval v ugotovitev, da je njegova podoba Boga »naj-

Ko se je tema motivoma pridružila še splošna naloga večine krščanskih piscev predkonstantinskega (in prednicejskega) časa, namreč, prepričati pogansko okolje, da kristjani s svojim zavračanjem čaščenja bogov niso krivi za jezo le-teh, ki naj bi se po mnenju omenjenega okolja prav v času, odkar svet »kužijo« kristjani, tako zelo okrepila, se je mogla izoblikovati Arnobijeva specifična kritika poganstva.

Krščanski monoteizem mu je omogočil, da je po eni strani na mesto poganskih bogov postavil najvišjega Boga, prostega vseh čustev – tako tudi jeze – ki mu daritve in kult nikakor niso potrebni. Po drugi strani pa je lahko poudaril njegovo radikalno različnost od vsega zemeljskega in človeškega in s tem ravno izoblikoval osrednji nastavek za napad na panteon svojih nasprotnikov in njihovo mitologijo. Do tukaj se je njegovo mnenje še prekrivalo s stališči poganskih (novoplatonskih, novopitagorejskih ali stoiških) filozofov, ki so po večini zagovarjali filozofski monoteizem in kritizirali naivnost homerskih mitov, pri čemer so ubirali steze, ki jih je izkrčil kar sam Platon. A po drugi strani so vendarle hoteli rešiti izročila prednikov in pri tem jim je bila v dobrodošlo pomoč možnost alegorične razlage mitov. Zaradi (posebno novoplatonskega) vztrajanja pri omenjenih izročilih je prišlo do trka s krščanstvom, in ni čudno, da je žolčni napad na krščanstvo, na katerega je odgovoril z novoplatonstvom precej okuženi Origen, izšel izpod peresa novoplatonika Kelza, da je z vladarsko avtoriteto skušal poganstvo oživiti učenec novoplatonikov Julijan Odpadnik in da je bil eden zadnjih imenitnih pobornikov (novo)poganstva prvak Akademije Proklos, ki je sicer v svoji teologiji precej blizu krščanski apofatični teologiji.

Ker afriški apologet piše zoper *viros novos*, kar bi prav lahko bili novoplatoniki in novopitagorejci, mora predvsem odvzeti temelj upravičenosti alegorične razlage – zavračanje le-te poudari Mora celo kot bistveno sporočilo celotnega spisa.⁴⁰ Če pa naj se to zgodi, mora pokazati, da so poganski miti – kakšna ironija! – resnični ali da vsaj temeljijo na resničnih dogodkih. S tem se odpre tudi možnost, da sicer prizna obstoj njihovih bogov, a jih zaradi svojega pesimističnega pogleda na človeka v bistvu degradira bolj, kot bi jih degradiral, ko bi jim obstoj sploh odrekel. Da pa poganski bogovi niso zgolj ljudje, marveč celo zelo slabi ali kar najslabši ljudje, pričajo misteriji in z njimi povezani ajtioni.

V nadaljevanju bom spričo povedanega najprej analiziral Arno-

bolj transcendentna v prvih treh krščanskih stoletjih« (Edwards 1999, 219).

⁴⁰ Zlasti Mora 1995.

bijevo podobo najvišjega božanstva in njegove vire zanjo, nato pa se posvetil njegovi zavrnitvi alegoreze in prikaza misterijev.

IV

Quoniam comperi nonnullos [...] dicere: postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites derelictis curis sollemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos: statui pro captu ac mediocritate sermonis contraire invidiae et calumniosas dissolvere criminationes (Arn. 1, 1). Z omenjenimi besedami se začenja delo *Adversus nationes*.⁴¹ Čeprav Kroll sodi, da se ta uvod v bistvu nanaša le na prvih petindvajset poglavij prve knjige, z vsem drugim, kar apologija zajema, pa naj ne bi imel prida zveze,⁴² sem vendarle mnenja, da prav dobro vključuje vse tisto, za kar pri spisu gre. Saj je njegov namen vendarle odvrniti od kristjanov sum, da so vir bogovske jeze, to pa so lahko zgolj zato, ker je njihovo bogočastje brezbožno. *Calumniosas criminationes* bo pisatelj odvrnil na dva načina. Najprej z dokazovanjem, da v naravi resničnih božanstev nikakor ni, da bi se jezili, nato pa z opozarjanjem, da tudi v primeru, ko bi bilo kaj takega mogoče, njihov srd ne more leteti na kristjane, ker z njihovim bogoslužjem ni nič narobe, marveč so pri opravljanju le-tega v resnici sprevrženi pogani. Seveda utegne kdo reči, da obstaja neko nesorazmerje med pobijanjem prve in pobijanjem druge obtožbe, ko bi vendarle utegnil biti odgovor na prvo pomembnejši, pa se Afričan veliko bolj razpiše o poganskih zlorabah kulta/kultov. Tu bo treba evocirati nekje zgoraj že zapisano, da je z rečjo vendarle tako, da so mu poganski miti bolj poznani od krščanskega nauka, vrhu tega pa ima na razpolago tudi več tozadevnega gradiva pri predhodnikih. Vendarle stalno vračanje teme domnevne božje jeze in stalno razglabljanje o vzrokih zanjo, kar ni Arnobijeva posebnost, temveč podobne pojave zasledimo tudi pri drugih apologetih, potrjuje misel, da je v uvodu napovedanih ne samo prvih petindvajset poglavij, marveč vsebina vseh sedmih knjig.

Ker mora Arnobij dokazati, da kristjani niso vzrok za omenjeno jezo in da – še več – sploh ni v skladu z bistvom božanstva, da bi se jezilo, postavi pred svoje (poganske in krščanske) bralce podobo Boga, pri izrisovanju katere ga v mnogočem – ne edinkrat – zanese daleč čez meje judovsko-krščanskih predstav. To tem laže, ker kot spreobrnjenec

⁴¹ Vendar sem že prej opozoril na Jakobijevo mnenje, da dejanska *praefatio* v rokopisnem izročilu manjka (Jakobi 2002, 62).

⁴² Kroll 1916, 318.

iz verovanja, ki je zelo banaliziralo domnevno bližino bogov ljudem, mora postaviti v ospredje radikalno drugačnost med stvarnikom in njegovimi stvarmi, predvsem človekom.

Že v 1, 17 tako zakliče svojim zoprnikom: *Ita non advertitis, non videtis, adfectus quam turpes, quam indecoras numinibus attributis insanias? Quid est enim aliud irasci, quam insanire, quam furere, quam in ultionis libidinem ferri et in alterius doloris cruces efferati pectoris alienatione bacchari?* Še daljnosežnejši sklep izreče v naslednjem poglavju: *Quod si verum est istud et est exploratum et cognitum, ecfervescere deos ira et huiusmodi motu, perturbatione iactari, immortales et perpetui non sunt nec in divinitatis alicuius existimatione ponendi.* Da božanstvo, ki to zares je, ni prosto le jeze, marveč slehernega čustva, izpriča med drugim še v 6, 2: *Si modo dii certi sunt, [...] cuinctarum esse debere perfectarumque virtutum, sapientes, iustos, graves, si modo nulla est culpa, quod eos laudibus adcumulamur humanis, intestinis pollentes bonis, nec extraneis adminiculis <se> addicere, quo illis inoffensae beatitudinis compleatur, ab adfectibus cunctis et cunctis perturbationibus liberos non ira effervere, non ullis cupiditatibus excitari, calamitatem inrogare nullis, non ex malis hominum crudelem accipere voluptatem, non terrere portentis, non prodigiosas ostentare formidines, [...] non pestilentias, non morbos corruptione aeris inducere, non adurere siccitatibus fruges, non caedibus interesse bellorum, non urbium stragibus, non adversa his velle, non illorum commoditatibus suffragari.*

Kaj takega je kajpak mogel zapisati samo pisec, ki je dokazano samo po naključju slišal za svetopisemsko Staro zavezo, prav gotovo pa nič za Mojzesovo Peteroknjžje, kjer se denimo – v 5. Mojzesovi knjigi – Jahve predstavi z naslednjimi besedami (5Mz 5, 9): *Jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki obiskujem krivdo očetov na sinovih in na tretjih in četrtih, tistih, ki me sovražijo, toda izkazujem dobroto tisočem, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi.* Kot se vidi že na prvi pogled, je navedeni odlomek v neposrednem kričečem nasprotju s sklepom Arnobijevega pasusa o nezavzetosti resničnega božanstva za dogajanja v svetu (*non adversa his velle, non illorum commoditatibus suffragari*). Prav tako je jasno, da enako, kot ne pozna Stare zaveze, Arnobij še kako dobro pozna avtorja, ki so ga kristjani redno zmerjali z ateistom, čeprav je bil prepričan v obstoj bogov in si je njihovo blaženost predstavljal zelo podobno kot spreobrnjenec iz Sike Venerije. Govorim seveda o Lukreciju, ki se mu zapišejo verzi: *Omnis enim per se divom natura neccesest / immortalis aevo summa cum pace fruatur / semota ab nostris rebus seiunctaque longe; / nam privata dolore omni, privata periculis, / ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri, / nec bene promeritis capitur neque tangitur ira (Lucr. 1, 44–49).*

Opozoriti velja vsaj na tri poudarke, ki družijo Arnobija z Lukrecijem. V v. 49 rimski epikurejec na jedrnat način izrazi tisto, čemur

posveti krščanski apologet sedem knjig: bogovi se ne morejo jeziti, pa tudi človeške usluge (= daritve) jih ne morejo prav nič ganiti. Zelo v sozvočju z Afričanovim pogledom na človeka je tudi zaključek v. 48: Bogovi prav nič ne potrebujejo ljudi in si jih nič ne žele. Seveda bi se kak bolj tenkočuten kristjan ob tej Lukrecijevi misli hitro obrnil stran; Arnobij se kakopak ne.

Lukrecijev (ne)blagodejni vpliv se nadalje opaža v enem najlepših odlomkov, kar jih je najti v *Adversus nationes*, in sicer v hvalnici Kristusu v 1, 38. Zgled zanjo bi utegnila biti podobno privzdignjena hvalnica Epikuru v tretjem spevu *De rerum natura* (3, 1–30).

Sicer pa naj bi po Krollovem mnenju večino predstav o Bogu, ki jih je v tem obsežnem poglavju najti, Arnobij pobral od novoplatonikov in jih samo površinsko krščansko pobarval, kar niti ni preveč sporno, saj je mnogo krščanskih piscev (med njimi Tertulijan) menilo, da je Platonov pojem Boga najčistejši.⁴³ Odločilno za Arnobijevo teologijo je hvaljenje Boga skoraj izključno z negacijo. Kot sem že večkrat opozoril, mu gre predvsem za to, da bi opozoril na bistven razkorak med od sveta in človeka radikalno različnim resničnim Bogom in med pregrešnimi poganskimi (lažnimi) božanstvi.

Izhodiščna Arnobijeva trditev je, da o Bogu *nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum* (1, 31). Popolno nemoč človeških pojmov, ko je o njem potrebno spregovoriti, razvija še v tretji knjigi, ko pogane opozarja: *Ac si nostri animi mentem non recusatis audire, tantum abest, ut nos deo corporalia liniamenta tribuamus, ut animorum etiam decora ipsaque virtutes, quibus eminere vix concessum est paucis, tantae rei vereamur adscribere. Quis enim deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? Quis probum, quis sobrium, quis immo aliquid nosse, quis intellegere, quis providere, quis ad fines officiorum certos actionum suarum decreta dirigentem?* (3, 19). Takšno, do človeških zmožnosti, da bi kaj povedal o božanskem, skrajno skeptično stališče deli afriški apologet z nekaterimi platoniki, zelo blizu temu pa je tudi Ciceronova misel v *De natura deorum* 3, 35, ki govori prav o tem, da bogovom ni mogoče pripisovati niti vrlin. Med krščanskimi pisci Justin (*Prva apologija* 10, 1) sicer našteva domnevne dobre lastnosti Boga, vendar govori o njem kot o θεῶν τῶν μηδενὶ ὀνόματι θετῶν καλουμένων, o tistem, ki mu ni mogoče vzdeti nobenega imena.

Spričo takih naziranj ni nič čudnega, da se negativne oznake za krščanskega Boga kar vrstijo: je *infinitus ingenitusque*, tisti, *quem nulla deliniat forma corporalis in nulla determinat circumscriptio*, nadalje *qualitatis expers, expers quantitatis*, in naposled še *sine situ, motu et habitu*. Večino teh trditev je v tej ali oni obliki moč najti pri Plotinu, kakšno pri Hermesu Trismegistu, posamične pri krščanskih apologetih (že navajani Justin

⁴³ Prim. *ibid.*, 325.

v *Prvi apologiji* (1, 25) pravi, da so se kristjani posvetili τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀπαθῆϊ, kar je zelo blizu pojmovanju avtorja *Adversus nationes*). Že Kroll pa je prav povedal, da tolikšne množine negativnih izjav o Bogu ni pri nobenem drugem apologetu. Še tisto, kar je o Bogu povedanega v trdilni obliki, se omejuje na zelo splošne reči: je npr. *summus rerum <visibilium et> invisibilium procreator* ali *locus rerum ac spatium* ali *fundamentum cunctorum, quaecumque sunt*. Zanimiva poteza v sklopu trditev te vrste je pogosta raba oznak *rex* ali *imperator*, kar Kroll prepozna kot še eno prej pogansko kot krščansko lastnost.⁴⁴

Ker vse izjave, ki sem jih navedel, lepo podpirajo osrednji piščev namen, tj. zavrnilo možnost, da bi se Bog jezil, in pokazati, da daleč presega svet in človeka, je presenetljiva prošnja, ki jo izreče proti koncu hvalnice, češ da naj se Bog zavzame za svoje preganjane častilce (tj. kristjane), zlasti pa odpusti njihovim preganjalcem: *Da veniam, rex summe, tuos persequentibus famulos, et quod tuae benignitatis est proprium, fugientibus ignosce tui nominis et religionis cultum*. Omenjeno mesto kaže odmik od sicer prevladujočih epikurejskih pogledov in določeno približevanje svetopisemskemu videnju.

Ob koncu velja omeniti še, da Arnobij – s Quastnom rečeno⁴⁵ – zagovarja tertulijanovski nazor o *anima naturaliter christiana*, ko sprašuje: *Quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit?* (1, 33).

V

Pri ocenjevanju Arnobijevega nazora o poganskih bogovih je potrebno imeti pred očmi, da se je moral on, z njim vred pa vsi krščanski apologeti, ubraniti očitka, da kristjani ne častijo bogov (ali, da jih ne častijo prav), s čimer sprožajo njihovo jezo in spravljajo svet v nesrečo. Zatorej apologetom ni bilo treba dokazati, da poganskih bogov sploh ni, marveč le, da bodisi ne potrebujejo kulta, kakor jim ga izkazujejo pogani (oziroma jih tak kult prejkone žali), bodisi zadostuje zanje krščansko bogočastje. Seveda avtor *Adversus nationes* v svoji retorski vnemi nameče skupaj celo vrsto argumentov, ki si pogosto stojijo med seboj hudo navzkriž, s katerimi enkrat pokaže, da bogov sploh ni, drugič, da jih, če že so, pogani nikakor ne bi smeli zapirati v templje in jih iskati v kipih, zopet drugič, da ne more imeti pet bogov istega imena, kar je dokaz, da ni nobenega ipd.

Vendarle se za poznejšo polemiko izkaže najplodnejše stališče, da

⁴⁴ Ibidem, 327.

⁴⁵ Quasten 1986, 388.

bogovi sicer so, da pa so – kot ljudje in vse drugo na svetu – ustvarjeni od vrhovnega Boga in od njega povsem odvisni. Po moji sodbi je potrebno v tej luči brati verjetno eno najpogosteje navajanih mest celotnega spisa: *Nobis solis sunt inimici, nobis asperrimi dii hostes, quia patrem veneramur illorum, per quem, si sunt* [podčrtal A. M.], *esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt, a quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiunt et in rerum numero recognoscunt, cuius voluntate et arbitrio et interire et solvi possunt nec interire? Nam si omnes concedimus unum esse principem solum, [...] post illum necesse est cuncta et nata esse et prodita et in sui nominis prosiluisse naturam. Quod si fixum et ratum est, erit nobis consequens confiteri et deos esse nativos et a principe rerum fonte ortus sui originem ducere. Qui si sunt nativi et geniti, et interitionibus utique periculisque vicini. At enim esse creduntur immortales, perpetui et nullius umquam participes fines.* (Arn. 1, 28).

Skladno z lajtmotivom svojega besedila si Arnobij ne more kaj, da bi za izhodišče svojemu razmišljanju o bogovih ne vzel sorazmerno obrobnega vprašanja, ali so omenjeni bogovi zares lahko sovražno razporejeni do kristjanov. Odgovarja kakopak, da to ni mogoče, saj krščanski živelj časti njihovega očeta, od katerega črpajo svoj izvor. Še bolj bo to podkrepil v 3, 2, ko bo v obrambi pred podobnimi očitki pribil: *Ad cultum divinitatis obeundum satis est nobis deus primus, deus, inquam, primus, pater rerum ac dominus, constitutor moderatorque cunctorum, in hoc omne, quod colendum est, colimus, quod adorari convenit, adoramus, quod obsequium venerationis exposcit, venerationibus promeremur.* Misel o vrhovnem Bogu kot očetu in stvarniku drugih bogov si seveda sposodi v *Timaju* velikega učitelja Platona, spričo česar sploh more zapisati, da se na tej točki ujema s svojimi nasprotniki, predstavniki poganske filozofije in zato takega ali drugačnega filozofskega monoteizma (*nam si omnes concedimus*). Platon namreč v *Timaju* (39e–40a) pravi takole:

Καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ὧπερ ἀπεικάζετο, τῷ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῶα ἐντος αὐτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτη ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπειργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ἥπερ οὖν νοῦ ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἔστι ζῶον, οἷαι τε ἔνεισι καὶ ὅσαι καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τότε σχεῖν. εἰσὶ δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος.

Njegovo osnovno misel, ki jo je sicer v nadaljevanju filozof sam obogatil z nekaterimi poudarki o rojstvu bogov, kakršne bi krščanski apologet z veseljem sprejel v svoj program, Arnobij nadgradi z opozarjanjem na posledice, ki jih za seboj potegne rojenost in končnost bogov. Takojšen in za trenutno polemiko najmočnejši učinek ima pač ugotovitev, da čaščenje njihovega stvarnika zadostuje tudi kot čaščenje

njih samih. A za nadaljevanje polemike in za poznejšo kritiko panteona njegovih nasprotnikov so še pomembnejše posledice.

Pisec dokazuje poganom, da verujejo v nesmrtnost bogov, ki v resnici niso nesmrtni, saj jim jo (navidezno) podeljuje njihov izvor, ki je Bog – stvarnik. Na ta način Arnobij doseže zase bistven premik, da postavi bogove na raven ljudi, ker jih izenači z njimi v bistveni pomanjkljivosti: minljivosti in umrljivosti.

Sicer Arnobij svoje stališče o bogovih – da bi se zaščitil pred morebitnimi očitki iz lastnih, tj. krščanskih vrst – kar v začetku omeji z dostavkom *si sunt*, a uspešno izkoristi vse prednosti, ki jih po Platonu povzeta predstava daje. Izkoristi jo prav proti novoplatonikom, ko jim najprej izbije iz rok orožje alegoreze in do skrajnih meja razkrinka človeškost bogov, katerih božanstvo so – kljub svoji kritiki mitov, katere nastavke je razvil že Platon – skušali rešiti. Da bi postalo jasno, kako je Arnobiju tak manever lahko uspel, si bo treba najprej ogledati njegovo podobo človeka.

Kot je opozoril Quasten in kot je nenazadnje razvidno iz pasusa o bogovih v 1, 28, je uspešnega afriškega retorja iz zagretega pogana v kristjana spremenil predvsem stik z *metus mortis* in v zvezi z njim spoznanje, da je vse bivajoče obsojeno na to, da mine, da propade. Na tej osnovi se je ujel z Lukrecijevim (in sploh epikurejskim) naukom o tem, da duša nikakor ni nesmrtna, odrekel pa ji je tudi božanski izvor. Arnobija je epikurejsko stališče tako navdušilo, da ga ni samo postavil za eno glavnih tem svojega obračuna z nasprotniki (pa kdor koli to že so), marveč je nekoliko modificirane Lukrecijeve besede razglasil kar za besede samega Jezusa Kristusa in jih dopolnil s tistim, kar je za njegovo krščanstvo bistveno, z mislijo pač, da si more človek s spoznanjem Kristusovega nauka in ustroja sveta, kot naj bi ga Kristus učil, zagotoviti nesmrtnost, ko Bog *mediam qualitatem* duše obrne vernemu človeku v prid.

Minljivost človeka pa za seboj potegne novo vrednotenje vsega človeškega. Arnobija zanese v popolno odklonitev antropocentrizma in v drastično opozarjanje na človeške pomanjkljivosti. S svojim tozadevnim pesimizmom predstavlja znova pomemben *unicum* v krščanskem slovestvu, pri čemer pomembno – ali kar odločilno – vlogo odigra njegovo nepoznavanje judovstva, saj bi ob poznavanju Stare zaveze nekaterih izjav preprosto ne mogel formulirati, kot jih je.

Prvi korak k zavrnitvi antropocentričnih naziranj naredi že v sklopu razpravljanja o izvoru nesreč, ki se zgrinjajo nad človeštvo, na samem začetku prve knjige. Tam namreč meni (1, 10ss.), da človek, ker ne zna razložiti izvora nesreč, tudi ne more soditi, kakšen je njihov pomen za svet (četudi se človeku zde slabe, so lahko za svet kot celoto dobre).

Še več: človek nima nobenih pravic nad svetom in mu zato ne more postavljati pravil. Če na svetu dežuje, dežuje svet sebi in zase, ljudje pravic do pritožbe nimajo, saj: *Quod cum eum dicere non sit vestrum neque explicare possitis, cuius rei causa sub hac caeli convexione versemini, desistite arbitrari pertinere ad vos quicquam, cum ea, quae fiunt, non partiliter fiunt, sed ad census summam redeant referanturque totius.* Take in podobne misli je lahko Arnobij našel marsikje, le pri krščanskih piscih silno težko, ker denimo poganstvu v vseh pojavnih oblikah najmanj naklonjeni med njimi, Tacijan, v svojem *Govoru proti Grkom* (4) izrecno pravi, da γέγονεν ἤλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς (ti 'mi' so kajpak kristjani). Drugi – kot Justin – vedo povedati, da bi Bog že davno uničil svet, ko bi na njem ne bilo kristjanov. Arnobijevi sorodne misli (o od ljudi neodvisnem življenju sveta) so po drugi strani razvijali stoiki od Hrizipa naprej, dober sprejem pa je doživela tudi pri platonikih,⁴⁶ o čemer pričata Plotin (III, 2, 5) in poznejši Proklos. Navsezadnje že Platon v *Timaju* 22e, ko navaja izjavo starega egipčanskega svečenika Solonu, opozarja na očiščevalni učinek vesoljnega požara, ki naj bi v določenih časovnih presledkih prizadel svet.

V okvir Arnobijevih prizadevanj, da bi kar najbolj učinkovito pokazal na nemoč človeka v njegovem spopadanju s svetom, sodi njegovo spogledovanje s skepticizmom. Če je kot »krščanski skeptik« v minulih stoletjih užival velik ugled, je zlasti F. Mora opozoril na previdnost pri obravnavi te plati Afričanovega pisanja. Po njegovem namreč ne gre za bistveno več kot za dobrodošlo orožje v polemiki, kakršnih je Arnobij kot učitelj govorništva moral poznati dovolj. Nemoč človeka je seveda lahko osebno globoko doživel (za kar bi pričal v prvem poglavju navedeni odlomek), toda zlasti v drugem delu svojega spisa, v katerem se je spopadel s stranpotni poganškega bogoslužja, jo je lahko koristno mobiliziral za prikaz vseh nebožanskih lastnosti domnevnih bogov svojih nasprotnikov.

Avtor tako v začetku druge knjige opozarja, da domala ni pojava na tem svetu, o katerem bi mogli ljudje povedati kaj zanesljivega, pa najsi gre za bistvo človeka, za to, kaj je njegovo poslanstvo na svetu, zakaj sanja in zakaj se zbuja, zakaj in kako vidi ipd. Kot se pokaže, poskrbi njegova hvalnica skepsi ob glavnem – dokazati omejenost človeka, kar bo prišlo prav nekaj pozneje – v njegovem polemiziranju vsaj še za dva takojšnja učinka.

Prvi je pobijanje samozavesti nasprotnikov, ki se morejo sklicevati (in se tudi radi sklicujejo) na dosežke svoje znanosti in umetnosti. Ker se s čim takim kristjani ne morejo pohvaliti (prej sem celo pokazal, kako je ravno neukost apostolov avtor uporabil kot kronski argument

⁴⁶ Gl. Kroll 1916, 323.

pri dokazovanju verodostojnosti krščanskih spisov), njihov zagovornik z veseljem pridigarško dvigne prst in vzklikne: *Quid enim, si verum perspiciam, etiamsi omnia saecula in rerum investigatione ponantur, scire per nos possumus, quos ita caecos et superbos nescio, quae res protulit et concinavit invidia, ut, cum nihil sciamus omnino, fallamus nos tamen et in opinionem scientiae sub inflati pectoris tumore tollamur?* (2, 7). Vsa znanost očitno ne koristi nič, še več, ljudi zavaja celo v zmoto, da nekaj vedo, pa se jim v resnici o ničemer na svetu še sanja ne, ko vendar celo *Socrates ille comprehendere nequit in Phaedro, homo quid sit, aut unde sit* (ibidem).

Arnobij se je v znanost in književnost zaganjal že ob koncu prve knjige. Tam je v svojem polemičnem slogu zavračal očitke, češ da v krščanskih svetih spisih mrgoli napak (barbarizmov in solecizmov). Tu se je kajpak znašel na terenu, ki mu je bil kot retorju domač bolj kot kateri koli drug, zato je lahko njegovo zavračanje govorniških trikov, ki jih je nekdanj (in ne samo nekdanj) obilno rabil, toliko bolj sočno. V ospredju njegove razprave je tam preprosta misel, da mora biti v ospredju to, kaj se pove, ne pa, kako se pove. Če je vsebina na mestu, lahko pisec celo slovnična pravila postavi v kot (saj v 1, 59 pravi dobesedno: *Aut qui minus id, quod dicitur, verum est, si in numero peccetur aut casu, praepositione, participio, coniunctione?*). Na las podobno Oktavij dokazuje – in očitno dokaže – Ceciliju, da *quo inperitior sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur* (Minuc. 16, 6). Taka razglabljanja so del širšega samospraševanja zgodnje Cerkve, ki ji je nemalo grenilo življenje, ker ni imelo enoznačnega odgovora. Šlo je seveda za problem, kako ravnati s kulturo, v katero so kristjani hočeš–nočeš vrženi in ki je po vsem videzu celo višja od tiste, ki so jo podedovali od prve skupnosti v Jeruzalemu. Možnosti je bilo več, nobena pa se ni zdela idealna. Vendar se je bilo treba za eno od možnosti odločiti, in to tem bolj, ker domnevne kulturne inferiornosti kot učinkovito zoperkrščansko propagandno sredstvo niso rabili in na vsakem koraku poudarjali le pogani. Naj evociram Cecilija, ko še kot zaprisežen pogan oponese svojima krščanskima sogovornikoma: *Indignandum omnibus indolendum est audere quosdam, et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum, certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere, de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat* (Minuc. 5, 4). Zelo s pridom pa so omenjeno pomanjkljivost izrabljali še nasprotniki od znotraj, gnostiki, ki so vsaj navidez nastopali bolj učeno in že zgodaj zapluli globoko v vode poganske filozofije, zlasti platonizma v njegovih različnih variantah.

Ker je bilo tako, sta ostala krščanskim avtorjem le dva izhoda: ali dati vso pogansko učenost v nič in pokazati vso njeno šibkost ter nepo-

trebnost za kristjanovo bivanje na svetu, ali sprejeti od nje tisto, kar je iz njene bere sprejemljivega, in se – oborožen s tovrstnimi orožji – spustiti v tvegano tekmo s pogani in gnostiki na (vsaj tako se je zdelo) njihovem terenu. Arnobij se je – kot pred njim predvsem Tacijan in Tertulijan, deloma tudi Minucij Feliks – odločil za prvo možnost. A kot njegov veliki predhodnik iz Kartagine tudi on tega ni storil brez fige v žepu; oba sta se namreč obilno okoristila z znanjem, ki sta si ga pridobila v svojih poganskih časih, in s tem znanjem jima pač ni moglo biti težko na ves glas postavljati pod vprašaj temeljev znanja samega.

Nemara je zanimivo, da je Afričanoma krščanski *main stream* odkazal – kot je razvidno iz Hieronimovih pism – mesto ob Origenu, apologetu, ki se je najbolj trudil, da bi z rabo orodij poganske filozofije ovrigel očitke o kulturni inferiornosti krščanstva in dokazal, da se lahko razen gnostikov tudi pravoverni kosajo s svojimi nasprotniki na območju posvetne znanosti. Pri tem je razumljivo pogosto moral globoko v vode (novo)platonizma in gnosticizma. Morebiti ima prav H. von Campenhausen, da je po novoplatonstvu segal, ko le-to še ni bilo prilagojeno krščanstvu (kar je že bilo kako stoletje pozneje, v času kapadoških očetov in še bolj Avgušтина).⁴⁷ Še verjetneje je, da je bilo zanj – kot tudi za sicer drugače usmerjena Tertulijana in Arnobija – usodno ravnanje na lastno pest, v dobršni meri mimo cerkvene hierarhije (vsaj po Hieronimu krajevni škof Arnobiju celo ni verjel, da se je iskreno spreobrnil).

V zvezi s povedanim je nemara koristno še enkrat opozoriti na naravo spisa *Adversus nationes*. Če mu Bardy oponaša, češ da ne prinaša domala nobenega pozitivnega argumenta za sprejem krščanstva,⁴⁸ in s tem zgolj ponavlja mnenje domala vseh, ki so se s tem delom pečali, je to – vsaj po mojem prepričanju – dokajšen strel mimo tarče. Ne Arnobiju ne Tertulijanu ne gre za spreobračanje poganov – to je predvsem namen aleksandrinskega Klementa, ki to pove že z naslovom svoje apologije, in denimo Minucija Feliksa, ki to pove s – spodbudnim – zaključkom svojega *Oktavija*. Česa takega pri drugih dveh afriških piscih ni – njuni spisi so predvsem napadalnega značaja in na nobeni točki ni nobenega dvoma, da prepad med dvema svetovoma ni premostljiv (in avtorja ne kažete nobene želje, da bi ga takega naredila). Šele iz spopada med pogani in kristjani priteče *sanguis*, ki je *semen* za nove kristjane; pa še to zgolj pri Tertulijanu.

Po nekoliko daljši digresiji na kratko še o drugem neposrednem učinku, ki ga prinaša Arnobijev skepticizem v začetku druge knjige. Potem ko je v sedmem poglavju pokazal, kako ni moč o ustroju sveta

⁴⁷ Von Campenhausen 1995, 67.

⁴⁸ Bardy 1950b, 711.

ničesar vedeti, brez težav izpelje sklep, da se mora slehernik spričo svoje nemoči zateči k *fides*, k veri (ali vsaj zaupanju), zaradi česar pogani nimajo prav nobenega razloga za zasmehovanje domnevne lahkovernosti kristjanov. Neupravičenost njihovega ravnanja potrdi celo z nekaterimi položaji iz vsakdanjega življenja, ko opozarja: *Peregrinamini, navigatis non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturos? Terram ferro scinditis atque oppletis seminum varietate non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? Coniugalia copulatis consortia non futura esse credentes casta et officiosi foederis in maritos?* (2, 8). Slednjič se Arnobij domisli še, da tudi pripadniki različnih filozofskih šol v prvi vrsti verjamejo/verujejo svojim mojstrom, ne da bi mogli zares potrditi pravilnost njihovih teorij: *Qui cunctarum <rerum> originem <ignem> esse dicit aut aquam, non Thaleti aut Heraclito credit? Qui causam in numeris ponit, non Pythagorae Samio, non Archytae? Qui animam dividit et incorporales constituit formas, non Platoni Socratico?* (2, 9). Spomniti velja, da je avtor v Kristusu med drugim videl mojstra, ki je človeštvu razložil izvor naravnih pojavov.

S tem, ko je vsaj za pozornega bralca na isto raven z njim postavil vodilne predstavnike predkrščanske filozofije, se je kajpak znašel na neugodnih tleh. Le da ga je to v trenutni vnemi bolj malo vznemirjalo, kot že v prvi knjigi, kjer si je pri razlagi njegovega božanstva najprej pomagal s poganskimi vzporednicami, nato pa zašel v povsem drugačne doketistične vode. In s tem je za poganske bralce nemara, za poznejše krščanske pa prav gotovo nemalo zmanjšal ceno svojemu spisu.

Naslednji korak, ki naj bi Arnobija pripeljal bliže k njegovemu cilju – dokazati nevrednost človeka – in ki ga prav gotovo še bolj oddaljuje od njegovega krščanskega občinstva, je dokazovanje, da si Adamov potomec nikakor ne more lastiti tistega mesta v stvarstvu, ki naj bi mu po mnenju večine mislecev šlo in ki mu ga na Afričanovo nesrečo povsem kar na prvi strani nedvoumno pripisujejo tudi *Sadducaeii generis fabulae* (in kar je še huje, po njih jih brez zadržkov prevzema Nova zaveza). Njegovi argumenti so zares daljnosežni in celo ob upoštevanju njegovega glavnega namena v besedilu komaj umljivi. Saj zatrdi, da se človek pravzaprav komaj loči od živali. Za izhodišče vzame trditev (nasprotnikov), da *rationales nos sumus et intellegentia vincimus genus omne mutorum* (2, 17). Najprej trditev pobije z oceno, da bi morda sicer držala, ko bi vsi ljudje živeli razumno, čemur pa očitno ni tako. A ker mu to ni dovolj, poseže po še bolj drastičnem dokazu: ljudje naj sploh ne bi bili bolj razumni od drugih živih bitij. Opozori, da ta včasih še uspešneje od človeka bežijo pred mrazom, izbirajo ustrežnejša mesta za svoja bivališča in so boljši pri izbiri skrivališč. Končno izjavi (ibidem): *In his ipsis, quae rostris atque unguibus faciunt, multa inesse conspicimus rationis et sapientiae simulacra, quae homines imitari nulla meditatione possimus,*

quamvis sint nobis opifices manus atque omni genere perfectionis artifices. Globoko nezaupanje do dosežkov človeške (predvsem poganske) znanosti in umetnosti, ki ga je moč zaslediti v prvi knjigi, doseže tu po vsem videzu nov vrhunec.

Ni pa s tem izčrpana malha piščevih domislic. Ker je na dlani, da živali v marsičem vendarle zaostajajo za človekom (tako ne poznajo obleke, ladij ali pluga), je treba to neljubo motnjo v dokazovanju nekako odstraniti. In Arnobij ni niti za hip v zadregi za odgovor, ko zatrdi, da *non sunt ista scientiae munera, sed pauperrimae neccesitatis inventa* (2, 18). Tovrstno modrost si je najbrž izposodil pri Lukreciju, ki mu je bil, kot je bilo dovolj razvidno nekoliko prej, v marsičem blizu, čeprav so se drugi krščanski pisci njegovega epikurejstva na daleč ognili.

Končno bo treba preiti še k tistemu, kar je za mnoge sploh osrednja (ali vsaj najzanimiveje obravnavana) tema, ki jo je Arnobij obravnaval. Gre za razglabljanje o (ne)umrljivosti človeške duše, dokazih in pogojih zanjo. Čeprav sem večkrat evociral Quastново misel, da je bilo prav zavedanje lastne minljivosti tisto, ki je uspešnega poganskega učitelja govornišva pripeljalo k spreobrnitvi, in čeprav sem že pokazal na pomembno mesto, ki ga ravno to dokazovanje ima v polemiki z *viri novi*, tj. filozofskimi nasprotniki, najbrž blizu novoplatonizmu ali novopitagorejstvu, se mi vendarle zdi, da sicer zajetnemu kosu besedila ne kaže pripisovati osrednje vloge v celotnem spisu.

Najprej na to kaže dejstvo, da je razpredanje o duši zgolj (sicer dolg) ekskurz v drugi knjigi, ki v začetku sploh ne napoveduje, da bo v njej govor o tem vprašanju. Če nadalje sprejemem pomembno opozorilo F. Mora in R. Jakobija (pa še koga), da avtor nima namena sistematično prikazati krščanskega nauka – kar je bila podmena negativnih ocen njegove apologije od 4. stoletja po Kristusu do raziskovalcev 20. stoletja – bi bilo težko trditi, da bi hotel v svojem delu podati prav sistematičen nauk o duši.

Nekaj drugega pa je, da mu izdelano pojmovanje le-te, v jedru katerega je zavračanje kakršne koli misli na njeno apriorno nesmrtnost, pride še kako prav pri dejanskem osrednjem cilju *Adversus nationes*, ki je – vsaj po moji sodbi – žolčna invektiva na poganske kulte in bogove, predmet teh kultov. Ker si je izbral pot, ki sicer drugim krščanskim avtorjem ni tuja, nikakor pa zanje ni edina, in se osredotočil na dokazovanje človeškosti bogov (in takoj zatem njihove sprevržene človeškosti), bi se znašel v slepi ulici brž, ko bi kdo človeku pripisal nesmrtno dušo. Zato vsa pozornost, ki jo temu namenja. Jasno je, da vendarle ne more v vsem slediti Lukreciju in drugim, ki izpeljejo dejstvo smrtности duše do konca, saj *Adversus nationes* piše kot kristjan, ki resda pogosto zaide daleč preko roba za kristjana še sprejemljivega (nekaj zaradi slabega

poznavanja svetih spisov, še večkrat čisto zaradi potreb trenutne polemike), ki pa vendarle ravno v Kristusu vidi učitelja, s pomočjo katerega bo lahko premagal lastno minljivost. In tu mu prav pride pojem *media qualitas*, osrednja točka v celotni digresiji, ki po eni strani pušča ljudi, kakršni so bili poganski bogovi, nemočne in smrtne, po drugi strani pa tistim, ki sprejmejo Kristusov nauk, omogoči doseči nesmrtnost. Taka dvojnost, ki je prej kot kaj drugega uspela igra z nasprotniki, pač daje slutiti, da ostaja Arnobij celo zdaj predvsem spreten govornik.

Kot tak si lahko poljubno sposoja gradivo različnih filozofov, ne da bi zato moral biti njihovemu nauku kakor koli zares zavezan. To morda še v največji meri velja kar za Platona, ki mu je bil v prvi knjigi pripravljen zapeti hvalnico, skoraj primerljivo oni, ki jo namenja Kristusu, a z isto vnemo je v drugi knjigi dokaj na široko pobijal njegov nauk o anamnezi (o čemer se je razpisal v desetih poglavjih). Spet drugače je – kot sem že pokazal – dosledno po *Timaju* povzel predstavo o nižjih bogovih, ki da so izšli iz najvišjega božanstva, in se z istim spisom spogledoval tudi tedaj, ko je moral zanikati, da neposredno od najvišjega božanstva izvira človeška duša. Tiste, ki si drznejše trditi, da jo je ustvaril *deus omnipotens, magnarum et invisibilium rerum sator et conditor*, obtoži (z njimi vred glavnino krščanskega izročila) ničesar manjšega od tega, da širijo *sceleratas opiniones* (sic!). Po njegovem so človeške duše vse preveč *mobiles*, da bi jim bilo mogoče pripisati tako imeniten izvor, vrhu tega pa *gravitatis ac ponderis constantiaequae nullius, in vitia labiles, in peccatorum genera universa declives* (2, 45). Svojo misel še začini s platonizmu in pitagorejstvu bližnjo ugotovitvijo, da na šibkost in nizkost duše kaže preprosto že dejstvo, da mora bivati na zemlji, saj *quodsi essent, ut fama est, dominicae prolis et potestatis animae generatio principalis, nihil eis ad perfectionem defuisset, [...] aulam semper incolerent regiam nec praetermissis beatitudinis sedibus [...] imprudenter (!) adpeterent terrena haec loca* (2, 37).

Seveda mora, ko zanika božanski izvor duš, vendarle nekako pojasniti, odkod da so. Da bi bil videti pri svoji razlagi prepričljiv, si ne pomišlja za pričo, ki naj potrdi pravilnost njegovega nazora, poklicati samega ustanovitelja krščanstva, tj. Kristusa. V obliki nekoliko patetičnega nagovora namreč pozove tiste, ki še ne vedo, kako je s stvarjo, naj se poučijo pri njem: *Si enim forte nescitis et antea vobis incognitum propter rei novitatem fuit, accipite sero (!) ac discite ab eo, qui novit et protulit in medium Christo non esse animas regis maximi filias nec ab eo, quemadmodum dicitur, generatas coepisse se nosse atque in sui nominis essentia praedicari, sed alterum quempiam genitorem* [podčrtal A. M.] *his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore diiunctum, eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium* (2, 36).

Povsem jasno je, da takega nauka Kristusu vsaj kanonično krščansko izročilo ne pripisuje nikjer. Podobne misli pa je moč najti pri Platonu, in sicer v večkrat citiranem *Timaju*. Tam vrhovni Bog, ki ga atenski filozof na tem mestu imenuje δημιουργός πατήρ, med drugim naroči svojim stvaritvam – nižjim bogovom, ki naj bi bili po Platonu in tudi po Arnobiju bogovi tradicionalne mitologije: νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα: [...] **δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γεγόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζουτ' ἄν** [podčrtal A. M.]. ἴνα οὖν θνητὰ τε ἧ τὸ τε πᾶν τόδε ὄντος, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. (*Tim.* 41b–c). Iz odlomka je Arnobij lahko v svoj spis prevzel dva dragocena poudarka (da bi bili ljudje, ko bi jih neposredno ustvaril Bog, njemu enaki in potemtakem nesmrtni, kar niso, ker je njihovo stvaritev zaupal nižjim bogovom), pri tem pa zamešal dve avtoriteti. Glede na učinek take zamenjave, ki je vsaj z današnjega zornega kota porazen, saj sklicevanje na Kristusa ni moglo prepričati poganjskih nasprotnikov, krščanskim bralcem pa bi sicer lahko bilo všeč, a jih je nedvomno odbilo navajanje stališč, sveto-pisemskemu Kristusu povsem tujih, jo lahko za spremembo ocenim ne kot retorični podvig, marveč kot posledico piščeve slabe poučenosti.

Kakor koli že, z zamaskiranim Platonom je Arnobij ob dodatku lastnih domislic odgovoril na vprašanje o izvoru duše. S tem je potrdil tudi tisto, kar je bil nekak lajtmotiv njegove polemike, da je namreč duša zaradi svojega izvora smrtna.

Kakopak mora kot kristjan to smrtnost vendarle omejiti – nenazadnje je zanj *spes immortalitatis* bistvena lastnost kristjana. V tem okviru se znova sklicuje na domnevne Kristusove izjave, češ da [sc. *animae*] *sunt enim mediae qualitatis* [podčrtal A. M.], *sicut Christo auctore compertum est*. Kot že povedano, je rešitev zanje v spoznanju resnice, prava smrt pa v tem, da resnice ne spoznajo. Če tak pogled še precej spominja na novozavežno dikcijo, so argumenti za to, da Bog duši sploh more podeliti nesmrtnost, spet povzeti po Platonu (ki mu sicer Arnobij ni pretirano zvest, tudi v pasusu v duši ne). Potem ko se namreč avtor retorično vpraša, kako lahko duše, če so smrtno in *mediae qualitatis*, postanejo nesmrtno, se po zglede, ki kažejo, da se to lahko zgodi, spet zateče k *Timaju*, ko pravi dobesedno: *Plato ille divinus (!) multa de deo digna nec communia sentiens multitudini in eo sermone ac libro, cui nomen Timaeus scribitur, deos dicit et mundum corruptibilis esse natura neque esse omnino dissolutionis expertes, sed voluntate dei regis ac principis vincione in perpetua contineri* (2, 36). V stvarnikovem govoru bogovom, ki sem ga evociral nekoliko prej, je zares najti naslednje besede:

Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργός πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενό-

μενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δέθεν πάῃ λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρνοσθέν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπέειπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὐ τι μὲν δὴ λυπήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε. (*Tim.* 41a–b).

Arnobij iz besedila izlušči predvsem dvoje: najprej, da so tako svet kot bogovi *corruptibiles*, kar mu pride prav pri napadanju poganskih kultov, nato pa, da lahko vrhovno božanstvo v skladu s svojo voljo, ki da je močnejša od naravnih vezi, svojim – minljivim – stvarjem kljub vsemu podeli neminljivost, kar mu pride prav v obrambi krščanstva in morda za lastno tolažbo. Nesmrtnost bogov, demonov in angelov, ki mu služi za ne ravno prepričljiv zgled (ker bo kaj kmalu začel ognjevitopozarjati na vse mogoče pomanjkljivosti bogov), je namreč uspešno povezal z nujnostjo spoznanja (in priznanja) Kristusa in njegovega nauka, v katerem – skladno z vsem krščanskim izročilom – vidi pogoj za to, da lahko človek postane nesmrten, čeprav za to – in to je gotovo temeljni poudarek Arnobijeve antropologije – nima nobenih po naravi danih pogojev. A *summi principis munere ac beneficio* lahko njegova duša doseže neminljivost, *si modo illum temptent ac meditentur agnoscere* (prim. 2, 31).

Na podlagi opisane podobe človeka je lahko avtor brez večjih težav prešel k drugemu, obsežnejšemu delu svoje razprave, v katerem je dokazoval neutemeljnost verskih predstav svojih poganskih nasprotnikov. Seveda je že iz zadnjih vrstic bilo moč razbrati popolno utemeljenost Krollove sodbe, da »Arnobijev nauk o duši nima dogmatičnega pomena«, ⁴⁹ marveč služi le utrjevanju položajev v polemiki (ker si sicer takih akrobacij, kot si jih privoščijo pri rokovanju z mesti iz *Timaja*, gotovo ne bi privoščil). Kar ne pomeni samo, da pripada njegovemu dušeslovju (kljub zajetnemu obsegu) v celoti dela zgolj obrobno mesto, pač pa tudi, da bi bilo treba biti previdnejši pri ocenjevanju narave njegovega krščanstva. Celo njegovo legendarno nepoznavanje le-tega, ki ga s svojo do konca zaostreno sodbo ravno tako najučinkoviteje poudari Kroll, bi morda ob upoštevanju vloge tovrstnih pasusov, kot je obravnavani o duši, izgubilo nekaj svojega leska. Čeprav po drugi strani vsaj ena zamenjava med Kristusom in Platonom, s katero sem se pečal zgoraj, ne more biti nič drugega kot sad neznanja. Enako ima najbrž zaradi povedanega *mutatis mutandis* kljub vsemu prav Kroll (in ne von Albrecht) in Arnobiju ne gre obešati intimnih stikov z gnostiki ali markioniti; v kolikor je njihove vplive zaslediti, so zopet le dobrodošli argumenti,

⁴⁹ Kroll 1916, 339.

ki so lahko naslednji hip postavljeni na glavo. Razumljivo pa je, da so bili piščevci (nekoliko mlajši) sodobniki v dobi, ko se je zmagujoče krščanstvo, katerega glasnik je vsaj po Barnardovem mnenju⁵⁰ že Arnobij s svojo nenavadno samozavestjo, s katero se loteva nasprotnikov (a ima v tem predhodnika vsaj v Tertulijanu), še moralo dokončno uveljaviti, zelo občutljivi na Afričanove številne odstopne od nekaterih osnovnih postulatov krščanstva in jih ni prav nič zanimal globlji namen in pomen njegovega pisanja. Nenazadnje najbrž zategadelj ne, ker je večino tistega, proti čemur se je v začetku 4. stoletja tako vehementno boril, sto let pozneje nepreklicno pripadalo preteklosti. A to nikakor ni razlog, da bi tovrstnim pomislekom dajali pretirano težo še dandanašnji in postavljali Arnobija v tisti kot, v katerega ga je postavil psevdo-Gelazijev dekret.

VI

Gotovo najpomembnejši korak za poznejšo (v svojem jedru evhemeristično) zavrnitev poganškega verovanja in bogočastja je Arnobij naredil, ko je zavrnil antropocentrične predstave in pokazal šibkost človeka, ki se najbolj kaže v njegovi minljivosti, pri Afričanu sicer iz razumljivih razlogov relativirani z *medietas* duše.

A da bi bila njegova invektivna zares učinkovita, je moral odvzeti svojim nasprotnikom vsaj še eno orožje. Saj so končno vsaj nekateri pogani sami »vedeli«, da so njihovi miti prazen ništrc in izmišljotina pesnikov s prebujno domišljijo. Da pa bi vendarle ohranili vrednost tradicionalnega obredja (in ga celo poživili, v kolikor je vsled najrazličnejših vzrokov že davno, v Arnobijevem času pa prav gotovo doživljalo strm upad), so se isti misleci, ki so odrekli mitom v njihovi surovi materialni podobi sleherno vrednost, zatekli k alegorični razlagi od prednikov prejetega gradiva.

To seveda ni bilo v začetku 4. stoletja po Kristusu nič novega, saj je »popravke« mitologije v to smer z ozirom na Homerja moč v zametkih zaslediti že pri Heziodu (čeprav je po drugi strani prav s tem pesnikom povezano veliko gradiva, ki bo pozneje moralo postati predmet alegorizacij). Prav zato se je mogel afriški apologet pri svojem pisanju nasloniti na nekatere predhodnike, po Krollovi sodbi predvsem na tiste helenistične filozofe, ki so v napadih na alegorezo našli dobro izhodišče za kritiko razlage mitov, kot so jo podajali stoiki.⁵¹ A od te polemike se je ohranilo komaj kaj. Ciceron, ki bi bil s svojim spisom *De natura deorum* Arnobiju gotovo najprej pri roki (in od njega zares prevzame

⁵⁰ Barnard 1979, 405; tako pozneje tudi Edwards 1999, 220s.

⁵¹ Kroll 1918, 80.

kritiko metonimične razlage imen božanstev v 5, 45), stoiške poglede na mitologijo obravnava samo v začetku tretje knjige imenovanega dela in v tem najbrž sledi Karneadu in srednji Akademiji. Nekaj drobtinic tovrstne kritike alegoreze je moč najti še pri Plutarhu.⁵²

Zoper alegorezo je nastopilo veliko apologetov, vendar se zdi, da ima že zaradi precejšnjega obsega v njegovem spisu ta tematika za Arnobija posebno težo. Saj se z njo ne peča samo v peti knjigi (kjer ji posveti štirinajst poglavij), marveč ga podobna vprašanja mestoma zaposlujejo že v tretji in četrti knjigi. To bi kazalo, da je na tej točki zgradil enega stebrov svoje (radikalne) zavrnitve poganstva (kar je zlasti poudaril F. Mora⁵³). V tem primeru njegova glavna ost seveda ni uperjena toliko proti stoikom kot predvsem proti (novo)platonikom, kakor morda že pri vprašanju neumrljivosti duše. Od njih je sicer lahko prevzel marsikak argument proti ekscesom mitologije in iz nje izhajajočih kultov, ker je skupaj z drugimi krščanskimi apologeti z njimi delil njihov monoteistični (filozofski) nazor. A ravno tako so bili novoplatoniki, kot dokazuje primer Kelza in Origena, pogosto prvoborci obnove poganstva, ki je zlasti v 3. in 4. stoletju po Kristusu vedno znova prihajala na dnevni red Arnobiju tako ni kazalo drugega, kot da jim iz rok izbije najpomembnejše orodje, ki je sploh omogočalo njihovo zavzemanje za staro bogoslužje, tj. alegorično razlago mitov.

V četrti knjigi najprej nastopi proti trditvam, ki se vlečejo vsaj od Platona naprej, da so miti zgolj plod pesniške domišljije. Proti njim najprej nastopi s stališčem, da pesniki vpletajo v svoje pesmi običajno le tisto, kar so povzeli iz izročila prednikov, zato je ni mogoče, da bi bili v svojih stvaritvah bolj surovi kakor *vetustas remotissima*, katere *vestigatores* po piščevem mnenju so (morajo biti). Če že ne bi bilo tako, bi jih od tega, da bi si izmišljali brezbožne zgodbe, gotovo odvrčalo dejstvo, da niso daleč od blaznosti in da *illis ab dis metum et periculum possent ab hominibus comparare* (4, 32).

Zanimiv je avtorjev rigorizem, ko – kajpak navidezno – prizna, da so si mite vendarle izmislili pesniki. Svoje nasprotnike opozarja, da v tem primeru pač ne morejo ostati brez kazni, če dopuščajo tako brezbožnost in če ne nastopijo *severitate poenarum* proti ljudem, ki govore, kar je za dostojanstvo bogov sramotno ali njih nevredno. Kakopak na tem mestu odmeva Platonov predlog državnega nadzora nad pesniki iz *Države*. Odmeve istega vira kaže naštevaje primerov domnevne brezbožne pesniške tvornosti, ki skoraj v celoti ponavlja Platonove primere:⁵⁴ bogovske pojedine (Platon v *Rep.* 390a), Saturnove (Kronosove)

⁵² Ibidem.

⁵³ Predvsem Mora 1995, posebej 118ss.

⁵⁴ Prim. Kroll 1918, 75.

zločine (isti v 378a) ali spopade med bogovi (Platon na prej omenjenem mestu). Pásus o pesnikih zaključi z učinkovitim zgražanjem nad ravnanjem poganov, v katerem pokaže poznavanje Zakonika dvanajstih plošč, ki so prepovedovali pisanje sramotilnih pesmi (svoje znanje je najbrž pobral od Cicerona): *Carmen malum conscribere, quo fama alterius coinquinetur et vita, decemviralibus scitis evadere noluitis inpune, ac ne vestras aures convicio aliquis petulantiore pulsaret, de atrocibus formulas constituistis iniuriis. Soli di sunt apud vos superi inhonorati, contemptibiles, viles, in quos ius est a vobis datum, quae quisque voluerit dicere, turpitudinum iacere, quas libido confinxerit atque excogitaverit formas* (4, 34).

Kar je v četrti knjigi šele nakazal, nadgradi v zadnji tretjini pete knjige. Tam obravnava alegorezo z različnih zornih kotov, ki vsi privedejo do istega zaključka – njene nedopustnosti, kadar je govor o mitih.

V prvem koraku našteje nekaj najbolj očitnih primerov alegoriziranja. S Krollom⁵⁵ se lahko strinjam, da je malo gradiva, za katerega bi lahko rekli, da je posebej iskano. Morda je tako enačenje Jupitra z dežjem (ko naj bi občeval s svojo materjo Zemljo) ali Atisa (ki je sploh ena »zvezd« zadnjih knjig *Adversus nationes*) s soncem.

Nato opozori, da se kristjani ne bodo ozirali na nekakšne domnevne skrivnostne pomene poganskih spisov, pač pa jim bo za vodilo le tisto, kar je zapisano, kar preberejo in kar slišijo. Tako lahko ugotovijo samo, da so bogovi obravnavani *scelerate impieque*. Če pogani trdijo, da temu ni tako, naj povedo, odkod so spoznali, kdaj je kakšno zgodbo potrebno razumeti alegorično in kako. Po Arnobijevem mnenju tega nikakor ni mogoče vedeti, in to je prvi pomembni argument zoper alegorezo. Pa tudi, ko bi obstajala kakšna objektivna merila za to, še vedno ne bi nič vedeli o namenu pisca (ker je zavrnil tezo, da so miti izum pesnikov, se zlasti v peti knjigi, kjer se obširno sooči s pojavom misterijev, najraje sklicuje na zgodovinarje, ki bi jim le izjemoma kdo lahko podtaknil metaforični ali alegorični pomen njihovih navedb).

V naslednjem poglavju Afričan kot tolikokrat retorično da prav svojim nasprotnikom; seveda le za to, da bi še bolj razkrinkal njihovo zmoto. To pot jih pobara, kako neki morejo vedeti, katero zgodbo je treba v celoti razložiti alegorično, kje pa je vendarle najti povsem enoznačne dele in zahtevajo alegoričen pristop samo posamezni odlomki. Opozori jih, da bi alegorična razlaga vseh posameznosti domala vedno pripeljala do absurdnih zaključkov, kar ponazori z lepim primerom: *Ut enim Iovem pro pluvia, Cererem verbi causa pro terra vultis audire et pro Libera ac patre Dite submersionem seminis atque iactum, quid pro tauro debeamus accipere, quid pro indignatione Cereris atque ira, quid sibi velit Brimo verbum, quid Iovis solliciti supplicatio, [...] quid exsectus aries, quid exsecti*

⁵⁵ Ibidem, 81.

arietis proles? (4, 35). Še teže bi bilo dejstva od metafor ločiti tam, kjer se pojavlja veliko zemljepisnih danosti, kot na primer v mitu o Cereri in Prozerpini, kjer bi bilo po Arnobiju smešno, ko bi skušali alegorično razlagati Heno, Etno, Atiko, Elevzino ali (kar pa je pravzaprav že nekaj drugega) Bavbonovo kočo.

Naslednji argument, ki ga Arnobij navaja zoper alegorezo, je eden najpomembnejših za njegovo razumevanje poganske mitologije. Kot je bilo povedano, mu je alegorična razlaga trn v peti zato, ker bi rad dokazal zgodovinskost v mitih zaobseženih nemoralnih dejanj bogov. Svoje nasprotnike zategadelj opominja, da noben resničen zgodovinski dogodek ne more postati neki drug dogodek, četudi kdo nov zgodovinski položaj primerja s položajem iz preteklosti in ga – zaradi slikovitosti – tako celo poimenuje (a četudi Ciceron proskripcije krsti za bitko pri Kani, je bitka pri Kani še vedno bitka pri Kani in proskripcije so še vedno proskripcije). Da bi dogodke, o katerih poroča mitologija, dvignil na isto raven (in bi jim torej ne bi bilo več mogoče pripisovati pomena nekih drugih dogodkov), seveda mora najti neko oporno točko. S tem pa zaide v majhen začarani krog – saj ravno zavrnitev alegoreze služi namenu, da izpriča zgodovinskost dogodkov, in ne obratno. Pri tem afriški apologet poseže po argumentu, ki ga je nekaj prej že razvil in je povezan s starodavnostjo kultov. Zdi se mu namreč, da lahko na resničnost mitoloških zgob pokaže *ex sollemnibus scilicet sacris atque initiorum mysteriis*. To naj bi bilo mogoče, ker *neque credendum est sine suis originibus haec esse, frustra atque inaniter fieri nec habere coniunctas primis institutionibus causas* (gl. 5, 39).

Četrty in peti argument sta si precej podobna. Za prvega navaja mnenje, da bi alegorična razlaga žalila bogove (človek pač nima pravice spolnega odnosa Jupitra in Cerere razglasiti za kaj abstraktnega; če to stori, je to krivično do bogov). Naslednji – zadnji večji – argument pa je, da bogovi nikakor ne bi hoteli zakriti misterijev in jih zategadelj preobleči v alegorično preobleko.

V Arnobijevem izvajanju odigra večjo vlogo še z alegorezo tesno povezano metonimično razlaganje imen bogov, kar je v *De natura deorum* zavračal že Ciceron.

Šele opremljenost z antropološkimi argumenti in slednjič z dokazi zoper alegorično razlago je mogla, kot večkrat povedano, dati zaresno prepričljivost jedrnim polemikam Arnobijevega spisa. Te je, kot večina latinskih krščanskih apologetov, še izdatno naslonil na evhemeristično kritiko mitov, kjer pa je bil precej manj izviren kot v svoji netipični antropologiji, ki je hkrati najbrž bistveno prispevala k poznejši nepri- ljubljenosti njegovega spisa (čeprav je bil v prvem stoletju po nastanku

vendarle še precej bran, a tudi tedaj zagotovo ne zaradi svoje teološke vsebine⁵⁶).

LITERATURA

- ALBRECHT, M. von: *Geschichte der römischen Literatur*. München 1997.
- ALTANER, B.: *Patrologie*. Freiburg/Breisgau 1958⁷.
- BARDY, G.: Apologetik I. *RAC 1* (1950). 533–543.
- BARDY, G.: Arnobius. *RAC 1* (1950). 709–711.
- BARNARD, W. L.: Apologetik I. *Theologische Realenzyklopädie 3* (1979). 373–410.
- BRYCE, H. – CAMPBELL, H.: Introductory Notice to Arnobius. Arnobius: Seven Books Against the Heathen. *Ante-Nicene Fathers 6*. Peabody/Mass. 1995. 406–411.
- CAMPENHAUSEN, H. von: *Griechische Kirchenväter*. Stuttgart 1995.⁸
- EDWARDS, M.: The Flowering of Latin Apologetics: Lactantius and Arnobius. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians* (ed. M. Edwards et al.). Oxford 1999.
- FIEDROWICZ, M.: *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn et al. 2000.
- JAKOBI, R.: Arnobius der Ältere (von Sicca). *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (ed. S. Döpp in W. Geerlings). Freiburg/Basel/Dunaj (Wien) 2002. 62–64.
- KROLL, W.: Die Zeit des Cornelius Labeo. *RhM N. F. 71* (1916). 309–357.
- KROLL, W.: Arnobiusstudien. *RhM N. F. 72* (1918). 62–112.
- MORA, F.: Arnobius. *DNP 1* (1996). 20–21.
- MORA, F.: *Arnobio e i culti di mistero: Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus nationes*. Rim (Roma) 1995.
- PAVIČ, J. – TENŠEK, T. Z.: *Patrologija*. Zagreb 1993.
- QUASTEN, J.: *Patrology: Volume II: Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Westminster/Maryland 1986.²

Der Gott und die Götter bei Arnobius Zusammenfassung

Der Aufsatz ist der Schrift *Adversus nationes* des afrikanischen Apologeten Arnobius von Sicca gewidmet. Besonders behandelt wird dabei das Gottheitsbild des Afrikaners, das sehr eigentümliche Züge zeigt.

In der Einführung werden zuerst wenige, hauptsächlich von Hie-

⁵⁶ Prim. Jakobi 2002, 62.

ronymus überlieferte Details aus dem Leben des ehemaligen Rhetors geschildert. Dann werden seine wichtigsten (heidnische wie christliche) Quellen, die schon seit langem im Rampenlicht der Forschung stehen, kürzlich erörtert. Dabei wird auch seine fast schon legendäre Unkenntnis der Bibel, besonders des Alten Testaments, erwähnt, die nicht ohne Folgen für sein Werk bleibt. Einige Sätze sind schließlich auch der Rezeption seiner Schrift in späteren Jahrhunderten gewidmet.

Den Hauptteil der Abhandlung bildet die Behandlung des Gottheitsbildes bei Arnobius. Es wird hervorgehoben, dass auch in diesem Punkt bei dem Afrikaner keine Systematik erwartet werden darf. Denn sein Hauptanliegen ist, was von manchen Forschern in der Vergangenheit verkannt wurde, nicht in erster Linie eine Apologie seines neuen Glaubens, sondern vielmehr eine Abrechnung mit der heidnischen Religion, ganz besonders mit dem heidnischen Gottesdienst. Mit dieser Abrechnung versucht er, die Vorwürfe der heidnischen Umwelt, das Christentum sei an den Unheil in der Welt schuld, zu entschärfen. Demselben Ziel dient auch seine Behauptung, die (wahre) Gottheit kann nicht zornig sein, weshalb er eine starke Trennung zwischen Gott und Menschen schildert und sich dabei sogar auf die Ansichten des Lukrez stützt.

Deshalb ist auch seine Anthropologie recht eigentümlich und der Mensch wird in ihr fast vollständig degradiert, was auch eine gute Grundlage für die spätere Demontage der heidnischen Götter im Rahmen einer euhemeristischen Mythenkritik bildet. Was die Existenz der heidnischen Götter betrifft, neigt der Afrikaner zu der Meinung, sie existierten zwar, seien aber von der höchsten Gottheit geschaffen, und ihr Kultus sei daher unberechtigt und falsch. Um seine radikale Kritik des Heidentums noch zu untermauern, lehnt Arnobius jede Möglichkeit einer allegorischen Mythendeutung kategorisch ab, wobei sein Angriff vor allem den neuplatonischen Befürwortern des alten Kultus, wahrscheinlich Porphyrius, gilt.

Naslov:

Aleš Maver

Fram 78a

SI-2313 Fram

e-mail: ales_maver@yahoo.com

Eva
LAJEVEC

PREVZETE BESEDE IZ LATINŠČINE

Latinski samostalniki, ki so postali
slovenski samostalniki

Izvleček

Pričujoči članek predstavlja latinske samostalnike, ki so ob prevzetju v slovenščino ohranili svojo besednovrstno pripadnost, in poskus njihovega razporejanja po oblikoslovnih kategorijah. Pri tem opozarja predvsem na vlogo, ki sta jo pri prevzemanju latinskih prvin imeli francoščina in nemščina, na jezikovno zmožnost prevzemalcev ter na nekaj zanimivih primerov, ko je izid prevzemanja v slovenščino drugačen od pričakovanega.

Abstract

The paper presents a group of Latin nouns which retained their original word class on being adopted into Slovene, attempting to assign them to morphological categories. It focuses on the role of French and German in the process of borrowing Latin elements, on the linguistic abilities of those who borrowed from Latin, and on a few exceptional examples in Slovene where the Latin loan-words run counter to expectations.

0 Pričujoči članek je osrednji del obsežnejše raziskave, ki se je ukvarjala s prevzetimi besedami iz latinščine (Lajevec 2006). Raziskava je bila sicer zvrstno omejena na latinske prevzemke, ki se pojavljajo v govorjenem jeziku mladostnikov, vendar so se tudi na podlagi tako zamejenega gradiva pokazale osnovne težnje pri prevzemanju latinskih jezikovnih prvin v slovenščino.

1 Uvod

Prevzete besede in besedne zveze¹ so besede in besedne zveze, ki jih je slovenščina v svoji zgodovini in sodobnosti prevzela iz jezikov, s katerimi je prihajala v kakršenkoli stik – tako zemljepisni kot tudi kulturni.

Zemljepisno-politično pogojeno je prevzemanje iz jezikov sosednjih držav oziroma držav, ki so imele v preteklosti politično oblast nad naši-

¹ Po Toporišičevem zgledu (2005, 28–42) jim pravim tudi *prevzemke*.

mi deželami. Za prehajanje latinskih prevzemk je v tem pogledu daleč najpomembnejša nemščina, ki je bila vsaj do prve svetovne vojne tudi eden izmed pogovornih jezikov na našem ozemlju.

Glede kulturnih stikov imam predvsem v mislih velik vpliv jezikov, ki so v določenih zgodovinskih obdobjih veljali za jezik izobražencev. To sta francoščina kot učeni jezik razsvetljenstva in latinščina, ki so jo dolga stoletja uporabljali na vseh ravneh cerkvenega življenja: tako za teološko-filozofske razprave kot tudi za obrede, ki jih je spremljalo preprosto ljudstvo. Cerkevna raba latinščine je predvsem od drugega vatikanskega koncila, ki je predpisal obredje v narodnih jezikih, močno omejena, vendar se je njen vpliv že prej prenesel na znanstveno terminologijo vseh ved, najbolj neposredno na medicino in biologijo, pa tudi na družboslovne vede s pravom in jezikoslovjem. Bolj posreden je njen vpliv v novejših vedah, vendar je latinski izvor strokovnih izrazov viden tudi v tistih vejah znanosti, ki so svojo terminologijo prevzemale iz angleščine, in sicer zaradi preprostega dejstva, da je angleščina ogromen delež svojega besedja že zelo zgodaj prevzela ravno iz latinščine.

Anglo-amerikanizacija zadnjega desetletja ali dveh nam zaradi tega istega dejstva prav tako prinaša mnogo prevzetih besed latinskega izvora, čeprav se ga govorniki zelo verjetno sploh ne zavedajo, npr. *forum*, *internet*, *seks*, *subkultura* in mnoge druge.

Če si najprej ogledamo, kdaj so se besede iz mojega gradiva pojavile v slovenščini (Lajevec, 2006, 13–17), pridemo do izida, ki je presenetljiv samo na prvi pogled. Kljub dolgi zgodovini prevzemanja iz latinščine je bila namreč velika večina besed prevzetih v 19. in 20. stoletju,² starejših prevzemk je pravzaprav samo za vzorec. Predpostavljam, da bi bila slika precej drugačna, če bi prevzete besede izpisovala iz verskega ali cerkvenoupravnega besedila. Tukaj pa ne smemo pozabiti, da je obravnavano besedišče vzeto iz govorjenega jezika mladostnikov, ki govorijo o svojih priljubljenih temah: o medsebojnih odnosih, ljubezni, šoli, internetu, zabavi – torej o temah, ki so pogojene in utemeljene z današnjim časom in spodbujajo tudi temu primerno izrazje.

V omenjeni raziskavi smo si ogledali tudi pot, po kateri so latinske prevzemke prešle v slovenščino. Iz dobljene razporeditve sledi, da so prevzete besede v slovenščino skoraj po pravilu prešle iz nemščine, večinoma s francoščino kot posrednikom med nemščino in latinščino. Toda ta izjava je vprašljiva, če upoštevamo, da so pisci še v 19. stoletju (prej pa sploh) obvladali oba jezika, tako nemščino kot tudi latinščino. Zato je pravilneje, če govorimo o vplivu nemščine na slovenjenje latinskih besed: znanje nemškega jezika je takratnemu piscu in govor-

² Povzeto po Snoj (2003, gesla k obravnavanim besedam).

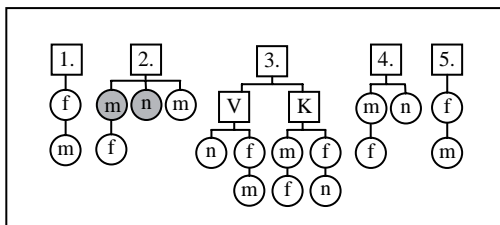
cu pomagalo uzaveščati latinske prevzemke in jih uvrščati v slovenski jezikovni sistem.

Zanimivo je vedeti tudi to, kako so latinske besede prišle v nemščino.³ Neposredno prevzemanje iz latinščine se je odvijalo v več valovih: najprej že zelo zgodaj, z rimsko zasedbo Germanije, nato s pokristjanjevanjem in še pozneje z znanostjo v obdobju humanizma. Vendar so latinske prevzemke prihajale v nemščino tudi s prevzemanjem iz drugih evropskih jezikov: kot smo videli zgoraj, najpogosteje iz francoščine, ki je neposredna potomka latinščine. Ta je na nemščino najbolj vplivala s srednjeveškim dvornim življenjem in viteštvom, z Diderotovo Enciklopedijo v času razsvetljenstva in s francosko revolucijo. Šele v novejšem času nemščina prevzema iz (ameriške) angleščine, kar je kot v slovenščini pomembno zato, ker z angleščino nevede pritekajo v nemščino tudi mnoge besede latinskega izvora.

2 Latinski samostalniki, ki postanejo slovenski samostalniki⁴

a) Slovenski samostalniki moškega spola

Pri samostalnikih, ki so v slovenščini moškega spola, je zanimivo to, da so nastali iz latinskih samostalnikov moškega in srednjega spola, in sicer večinoma z odbitjem tipičnih latinskih končnic *-us* in *-um* (npr. *konflikt* in *temperament*), pri čemer so tovrstne besede v slovenščini dobile ničo končnico. To pomeni, da med prevzetimi besedami iz latinščine ni samostalnikov



srednjega spola (razen tistih, ki so bili v slovenščini tvorjeni nanovo in s slovenskimi priponskimi obrazili, npr. *komuniciranje*).

V latinščini se samostalniki na *-us* sklanjajo po dveh sklanjatvenih vzorcih. Glede na to se razdelijo v 2. in 4. sklanjatev, vendar ni pravila, ki bi omogočalo, da bi po imenovalniku prepoznali sklanjatev, v katero samostalnik spada. Ta delitev pri prevzemanju v slovenščino očitno ni igrala nobene vloge, saj v vseh primerih odpade tipična končnica *-us* in nastali samostalniki moškega spola z ničo končnico se sklanjajo povsem

³ Povzeto po Bußmann (2002, 93).

⁴ Na sledečih straneh besedilo spremljajo preproste skice, ki naj usmerjajo bralca po latinskem sklanjatvenem sistemu. Številčne oznake zaznamujejo latinske sklanjatve, kratice *m*, *f* in *n* v zgornji vrstici označujejo prevladujoči spol v posamezni sklanjatvi, v spodnji vrstici pa spol, ki se pojavi izjemoma. S sivo barvo je označena skupina samostalnikov, o kateri se trenutno govori.

enakovredno po prvi moški sklanjatvi: *kabel, stil, termín, tip; intelekt, konflikt, kontakt, proces, seks*.

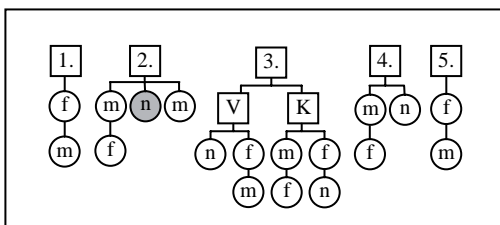
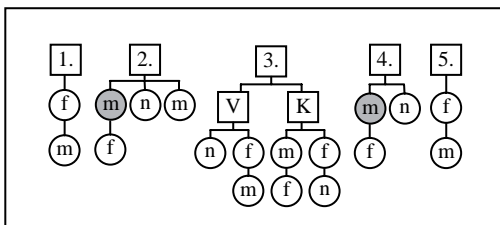
Zanimivo je, da nekateri samostalniki druge in četrte latinske sklanjatve ob prevzemu obdržijo končnico *-us* ali

-um, čeprav za to nimajo nobenega oblikoslovnega razloga. Njihova končnica se v slovenščini obravnava kot del osnove, zato se od roditelja dalje sklanjajo po vzorcu slovenske prve moške sklanjatve. V mojem gradivu sta taka le dva, in sicer *status* iz samostalnika četrte sklanjatve in *forum* iz samostalnika srednjega spola, ki je ob prevzemu (kot vsi samostalniki srednjega spola) zamenjal spol. Takih samostalnikov je v slovenščini še nekaj, npr. *cirkus* in *modus* ter *datum*, *kurikulum* in *spektrum* iz latinske druge sklanjatve, poleg teh pa nepregledna množica lastnih imen, npr. *Tacitus*, *Livius*. Pod vplivom slovenjenja lastnih imen (*Tacit*, *Livij*) se je skrajševanje osnove (po prevzemu v slovenščino) preneslo tudi na stvarna imena, vendar je bilo uspešno v različnih stopnjah: med naštetimi besedami je samo *spektrum* tak, ki ga je *spekter* popolnoma izrinil, *kurikulum* se sicer pogosto sklanja *kurikula*, *kurikulu*, ..., vendar skrajšana oblika v imenovalnik ni prodrla, *cirkus*, *status*, *modus*, *forum* in *datum* pa se pojavljajo samo v tej obliki.

Samostalnikom na *-um* so podobni samostalniki s priponskim obrazilom *-ium*, le da po odbitju pripona *-i* ostane in se podaljša z *-j-*, ki pravorečno zapira zev v latinskem imenovalniku, npr. *medij*.⁵ Kot posebnost pri latinski končnici *-ium* velja omeniti besedo *studio*, ki v slovenščino ni bila

prevzeta po tem pravilu. To pa niti ni presenetljivo, če pomislimo, da smo njeno izvorno besedo *studium* prevzeli kot *študij* že davno prej, preden se je v naši predmetnosti pojavil *studio*.

Enako kot samostalniki na *-ium* se pri prevzemanju obnašajo samostalniki na *-ius*, vendar v mojem naboru ni nobenega takega primera, čeprav tovrstne besede obstajajo, npr. *radij*. Ta primer je vzporeden

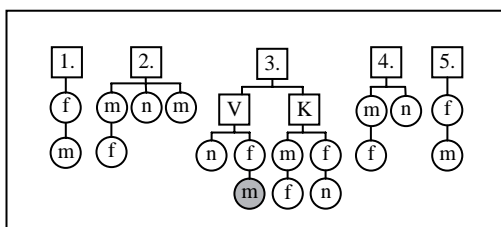


⁵ Ta samostalnik je zanimiv, ker se v vseh ponovitvah pojavlja v pomenu '(družbena) občila', torej kot samostalnik, ki ima v tem pomenu ponavadi samo množino, vendar je v obravnavanih besedilih rabljen tudi v ednini: *In kako ta medij vpliva na vas?*

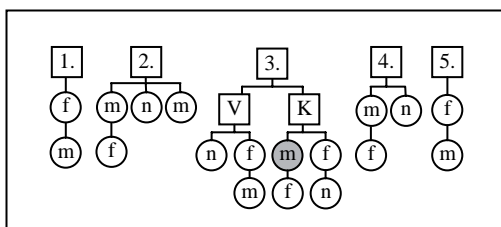
pravkar omenjenemu *študiju*, saj smo njegovo izvorno besedo *radius* 'žarek; prečka pri kolesu, polmer' prevzeli kot *radij* in *radio*.⁶

V skupino besed, ki so nastale iz latinskih moških samostalnikov na *-ius*, spada tudi *komentar*, ki prav tako ni bil prevzet po omenjenem pravilu – pričakovali bi namreč *komentarij*. Nemščina besede z obrazilom *-ium* ne pozna, okrajšavo obrazila je povzročila francoščina. Ta je latinsko obrazilo *-arius* prevzela kot *-aire*: lat. *commentarius* → frc. *commentaire*, odtod nem. *Kommentar*. Zanimivo je, da angleščina pozna *commentary*, vendar uporablja tudi *comment*, ki je še krajši od našega *komentarja*.

V mojem gradivu je en samostalnik moškega spola, ki je bil iz tretje latinske sklanjatve prevzet po enakem pravilu kot doslej obravnavani primeri iz druge in četrte sklanjatve. *Kanal* je ob prevzemu izgubil latinsko končnico *-is* in jo nadomestil z ničo končnico.



Ostali samostalniki, ki so izšli iz moških samostalnikov tretje latinske sklanjatve, tvorijo posebno skupino, ki je značilna samo za prevzete samostalnike moškega spola.



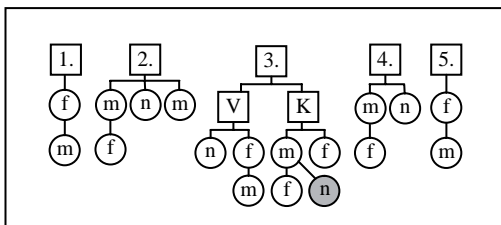
To so samostalniki na *-or* in *-er*, ki so v slovenščino prevzeti

v celotni imenovalniški obliki, nato pa se v odvisnih sklonih podaljšujejo z *-j-* in sklanjajo s končnicami prve moške sklanjatve. Tak prevzem niti ni nenavaden, saj so ti samostalniki tudi v latinščini samostalniki z ničo končnico, ki imajo v odvisnih sklonih en morfem več, torej je sklop *-er-* ali *-or-* že v latinščini del osnove, npr. *moderator-ø*, rod. *moderator-is* – *moderator-ø*, rod. *moderator-j-a*, ali *character*, rod. *character-is* – *karakter-ø*, rod. *karakter-j-a*.

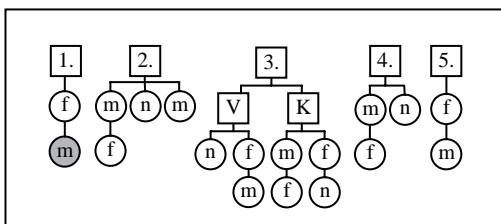
Tej skupini se pridružujejo še samostalniki srednjega spola tretje sklanjatve, ki se v imenovalniku končujejo na *-us* in ničo končnico ter se njihova osnova v resnici končuje s sklopom *-or-* ali *-er-* (rotacizem), npr. *corpus-ø*, rod. *corpor-is*, ali *genus-ø*, rod. *gener-is* (nista v mojem gradivu). Za te zadnje samostalnike ni torej nič nenavadnega, da sklop *-us-* občutimo kot del osnove in mu dodajamo še ustrezna slovenska sklonila. To

⁶ Pri tem naj kot zanimivost opozorim še na to, da je (glede na prevzem v slovenščino) starejša beseda *radij* povzela preneseni pomen latinske besede, mlajši *radio* pa osnovnega.

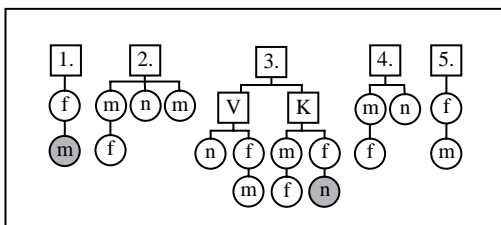
poudarjam zato, ker končnica *-us* kot del osnove samostalnikov druge in četrte latinske sklanjatve pomeni odstop od pravila o slovenjenju tovrstnih samostalnikov.



V mojem naboru ni nobenega samostalnika, ki bi ob prevzemu zamenjal spol iz ženskega v moškega, čeprav tudi taki obstajajo, npr. *urin* iz ženskega samostalnika *urina* (vendar pri tem samostalniku ni zanemarljiv vpliv drugih sodobnih jezikov, npr. angl. *urine*, nem. *der Urin*). Že v latinščini pa so obstajali samostalniki moškega spola, ki so imeli ženske (ajevske) končnice, in smo jih take tudi prevzeli, npr. *kolega*, vendar jih v slovenščini lahko pregibamo tudi po prvi moški sklanjatvi.



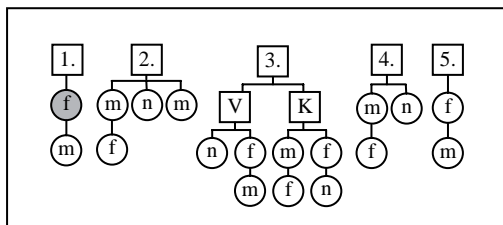
Vendar nismo vseh prevzeli na tak način. Latinski *idiota*, ki je sicer grškega izvora, je žensko končnico nadomestil z ničto in je v slovenščini polnopravni predstavnik prve moške sklanjatve. Seveda se to ni zgodilo šele v slovenščini, ampak že v francoščini: frc. *idiot* → nem. *Idiot* → sln. *idiot*. Enako se zgodi samostalnikom srednjega spola na *-(m)a* (rod. *-(m)atis*) in *-(m)ata* (rod. *-(m)a-torum*; mn.), ki so vse v latinščino prevzete iz grščine: namesto *-a* oziroma *-ata* dobijo ničto končnico, npr. *programma* → *program*; *problemata* → *problem*. Vendar to ni nujno pravilo: *diploma* in *stigma* (ki ju sicer ni v obravnavanih besedilih) sta tudi prevzeti po samostalnikih srednjega spola na *-ma*, *-matis*, pa sta kljub temu obdržali ajevsko končnico in ji ob prevzemu v slovenščino celo priredili spol.



b) Slovenski samostalniki ženskega spola

Prevzete besede iz latinščine, ki so v slovenščini ženskega spola, so bile v veliki večini tudi v latinščini samostalniki ženskega spola (v mojem gradivu 36 od 38-ih).

Ker je ajevska končnica značilna za žensko sklanjatev tako v latinščini kot v slovenščini, je prevzemanje latinske prve sklanjatve potekalo



brez večjih posebnosti: *avla*, *cenzura*, *kamera*, *katastrofa*, *logika*, *norma*, *pavza*, *scena*, *šola*, *tema*. Daleč najbolj zanimiva je pojavitev besede *metoda*, in sicer zato, ker se je izvorna beseda v latinščini glasila *methodus*, torej je imela končnico,

ki nakazuje moški spol. V resnici je bila ženskega spola, zato je prevzem z ajevsko končnico popolnoma upravičen, ne pa tudi pričakovan.

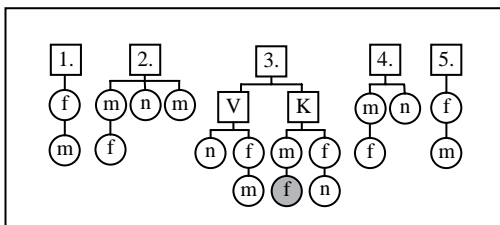
Podskupino med samostalniki na *-a* tvorijo samostalniki, ki imajo v latinščini pred ajevsko končnico samoglasnik *-i-*. V slovenščini je *-j-*, ki zapira nastali zev, večinoma zapisan: npr. *tragedija*. Poznamo pa tudi nedoslednosti, kot npr. *materija* : *materialen*, *material*, *materialist*, ... Rahla posebnost med temi besedami je *linija*, saj se njena izvorna beseda v latinščini pojavlja v dveh oblikah: *linea* in *linia* (prva pogosteje).

Drugo podskupino tvorijo latinske besede, v katerih priponsko obrazilo *-ia* sledi soglasniškemu sklopu *-nt-*: *conferentia*, *licentia*, *substantia*. Skupino *-ti-* pred samoglasnikom so že Rimljani izgovarjali kot [ci], zato je c v prevzetih besedah upravičen, ni pa popolnoma jasno, zakaj je izpuščen samoglasnik *i* (in njegova zapora *-j-*) v slovenskih *konferenca*, *licenca*, *substancia* – še posebej, če njihove oblike primerjamo s stanjem v sosednji hrvaščini: *konferencija*, *substancija*. Če si v *Odzadnjem slovarju slovenskega jezika* ogledamo vse besede, ki se končajo z *-nca*, ugotovimo, da jih je velika večina latinskega izvora, od teh skoraj vse izhajajo iz latinskih ženskih samostalnikov na *-ntia*, npr. *aroganca*, *distanca*, *evidenca*, *frekvenca*, *sentenca* in mnoge druge. Večinoma so bile prek nemščine prevzete v 19. in 20. stoletju, le *substancia* in *sentenca* že v 16. stoletju, in to kot *substancija* in *sentencija* (Snoj 2003)! To oddaljitev od nemškega prevzemanja s končajema [-anc] in [-enc] (*Substanz*, *Sentenz*) so lahko izvedli le prevzemalci, ki so dobro znali latinsko. Poznejše prevzemke so očitno podlegle nemškemu vplivu.⁷

V latinsko tretjo sklanjatev spadajo samostalniki na *-io*. Ti so ne-latinistu zanimivi zato, ker so kljub ojevski končnici ženskega spola. Dosledno slovenjenje z ajevsko kočnico izkazuje dobro poznavanje latinskega oblikoslovja pri tistih, ki so (hote ali nehote) prevzemali besedje iz latinščine. V slovenščini se taki samostalniki končujejo s *-cija*, če je pripona *-io-* sledila soglasniku *t*, z *-zija*, če je sledila soglasniku *s*, in s *-sija*, če je sledila dvojnemu *ss*: *akcija*, *ambicija*, *definicija*, *fikcija*,

⁷ Enako se je zgodilo s samostalnikom *provincija*, čeprav je med zgoraj omenjenimi edina, ki ni izšla iz samostalnika na *-ntia*, ampak iz lat. *provincia* – postala je *provinca*.

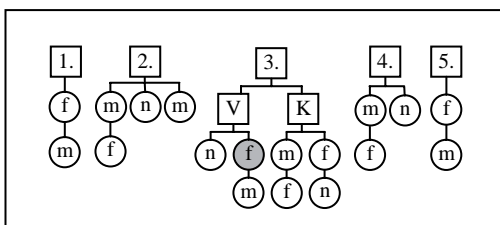
frustracija, funkcija, generacija, informacija, inspekcija, komunikacija/komunikacije, percepcija, produkcija, sankcija, tradicija; verzija; agresija. Tovrstnih primerov je bilo v mojih besedilih daleč največ. Ob tem podatku postane zanimivo to,



da ravno najbolj zastopana skupina prevzemk prelamlja s pravilom o rodilniški osnovi, s pomočjo katere slovenimo latinske besede. Pričujoče besede so se namreč v latinščini sklanjale popolnoma enako kot *Petoviona*, torej *definitio*, rod. *definitionis*, ali *functio*, rod. *functionis*. Dejstvo, da nimamo **definicionē* ali **funkcionē*, je pravzaprav še bolj nenavadno, če si ogleđamo stanje v nekaterih drugih evropskih jezikih, ki so sicer izdatno vplivali na sprejemanje latinskih sestavin v slovenščino: nemščina, francoščina, angleščina in italijanščina te besede popolnoma dosledno prevzemajo s polno osnovo, seveda vsaka s svojimi pravopisnimi pravili: npr. nem. *Definition*, frc. *définition*, angl. *definition*, it. *definizione*.

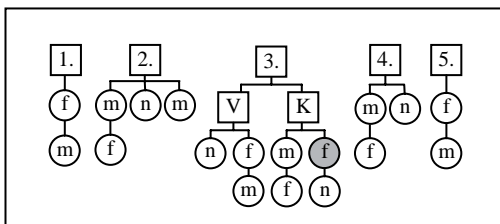
Phrasis in praxis, ki sta bili v tretjo latinsko sklanjatev prevzeti iz grščine, sta ob prevzemu v slovenščino *-is* zamenjali z ajevsko končnico:

fraza, praksa. Če ti dve besedi primerjamo z že omenjenim *kanalom*, ki s končnico *-is* prav tako spada v tretjo sklanjatev, le da je moškega spola, dobimo ponoven dokaz o jezikovni zmožnosti prevzemalcev v slovenščino: besede,



ki so oblikovno popolnoma enake, so glede na njihov spol poslovenili z ustrezno (ajevsko ali ničto) končnico.

Še ena podskupina prevzetih besed iz latinščine je izšla iz ženskih samostalnikov tretje sklanjatve, in sicer iz rodilniške osnove samostalnikov na *-tas*, rod. *-tatis*. Tudi tukaj je kot pri *frazi* in *praksi* *-is* prešel v *-a*, skupina *-tat-* pa nekoliko presenetljivo v *-tet-*: *qualitas, qualitatis* → *kvaliteta*. Za prehod *-tat-* → *-tet-* ne najdem drugega razloga kot močan vpliv nemščine, ki besede



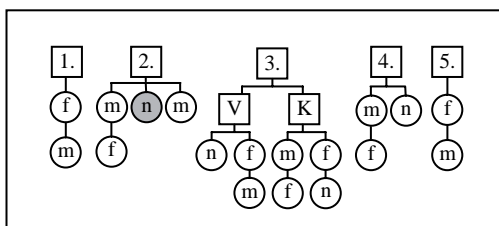
v tej skupini dosledno prevzema s preglasom (*e Pietät, e Kommodität, e Spezialität, e Nobilität, e Rarität, e Qualität* itd.) po zgledu francoskih

vzporednic na *-té* (*piété, commodité, spécialité, rareté, qualité*). Toporišič (1973, 243) pravi, da so prevzemke z obrazilom *-iteta* stilne različice v razmerju do izpeljank z domačim morfemom *-ost*, npr. *abnormiteta* – *abnormnost*, *komoditeta* – *komodnost*, vendar tak par ravno za moj primer sploh ne obstaja, saj imamo *kvalitetnost* ('lastnost kvalitetnega') in ne poznamo samostalnika **kvalnost*. *Kvalitetnost* je namreč izpeljana iz pridevnika *kvaliteten*, ta pa že v slovenščini (kot 'tak, ki ima kvalitete, dobre lastnosti') iz prevzetega samostalnika *kvaliteta*. Po drugi strani so pari kot *komoditeta* – *komodnost* prave sopomenke, ki so nastale iz ustreznega pridevnika kot njegova posamostaljena lastnost. Vendar s to razliko, da je *komoditeta* nastala že v latinščini in se kot taka prenesla v slovenščino, *komodnost* pa je nastala znotraj slovenskega jezikovnega sistema, in sicer iz prevzetega pridevnika *komoden*. Položaj je preglednejši, če si ogledamo spodnjo skico:

Latinščina	Slovenščina		
qualis ↓ qualitas	→ kvaliteta	→ kvaliteten	→ kvalitetnost
commodus ↓ commoditas	→ komoden	→ komodnost	→ komoditeta

Prevzem latinskih samostalnikov *qualitas* in *commoditas*

V mojih besedilih sta se znašli tudi dve besedi ženskega spola, za kateri sklepam, da sta izšli iz množinske oblike samostalnikov srednjega spola. Za besedi *publika* in *gimnazija* sta kot izvorni besedi oblikovno in pomensko najustreznejša samostalnika *publicum* in *gymnasium*. Na prvi pogled je prehod nenavaden, če pa si ogledamo njuno množinsko obliko (*publica* in *gymnasia*), je postopek njunega prevzemanja najosnovnejši – kot v besedah *logika* in *tragedija*. Na *gimnazijo* je morda vplival samostalnik *šola*.



Na ta dva primera bi rada navezala samostalnik *skripta*, ki ga sicer ni v mojem gradivu, se pa velikokrat razpravlja o njegovi (ne)pravilni rabi. Res je, da smo v slovenščino prevzeli množinsko obliko latinskega samostalnika *scriptum* 'zapis; besedilo', vendar nas prejšnja primera

postavljata pred vprašanje, ali je sklanjanje v množinski obliki (*skripta, skript, skriptam, ...*) zares potrebno.

c) Slovenski samostalniki srednjega spola

Že pri samostalnikih moškega spola sem omenila, da vsi latinski samostalniki srednjega spola (ne glede na sklanjatev in končnico) ob prevzemu v slovenščino zamenjajo spol in večinoma postanejo moškega spola, tudi če obdržijo tipično srednjepolsko končnico *-um*.

LITERATURA

Slovarji in korpusni viri

Besedišče slovenskega jezika z oblikoslovnimi podatki. Elektronska izdaja v1.0.

DEBENJAK, D., B. in P.: *Veliki nemško-slovenski slovar*. Elektronska izdaja v1.0.

GRAD, ŠKERLJ, VITOROVIČ: *Veliki angleško-slovenski slovar*. Elektronska izdaja v1.0.

HAJNŠEK-HOLZ, M. in Jakopin, P.: *Od zadnji slovar slovenskega jezika po Slovarju slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana, 1996.

KLUGE, F.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 22. Auflage. Berlin – New York, 1989.

MAIGNE D'ARNIS, W. H.: *Lexicon manuale ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Hildesheim – New York, 1977.

NIERMEYER, J. F.: *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden, 1976.

Nova Beseda: <http://bos.zrc-sazu.si>

Oxford Latin Dictionary (Oxonia). Oxford, 1968.

SLEUMER, A.: *Kirchlateinisches Wörterbuch*. Limburg a. d. Lahn, 1926.

Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 1998.

SNOJ, M.: *Slovenski etimološki slovar*. Druga, pregledana in dopolnjena izdaja. Ljubljana, 2003.

ŠLENC: *Veliki italijansko-slovenski slovar*. Elektronska izdaja v1.0.

TAVZES, M. in ADLEŠIČ, G. (ur.): *Veliki slovar tujk*. Ljubljana, 2002.

TOMBEUR, P. (ur.): *Thesaurus formarum totius latinitatis a Plauto usque ad saeculum XX^{um}*. Brepols – Turnhout, 1998.

WIESTHALER, F.: *Latinsko-slovenski slovar*. I–IV. Ljubljana, 1993–2002.

Ostala literatura

AUBELJ, B.: *Antična imena po slovensko*. Ljubljana, 1997.

BREZNIK, A.: O tujkah in izposojenkah. *Dom in svet*. Ljubljana, 1906. 149–154.

BUNC, S.: Tujke v slovenskem knjižnem jeziku. *Jezi in slovstvo*. Ljubljana, 1964. 58–62.

BUßMANN, H.: *Lexicon der Sprachwissenschaft*. Stuttgart, 2002³.

CIGALE, M.: *Žnanstvena terminologija s posebnim ozirom na srednja učilišča*. Ljubljana, 1880.

- ČOP, B.: Latinske prvine v sodobni slovenščini. *Latina et Graeca* 31. Zagreb, 1988. 3–40.
- GANTAR, K.: Das Fortleben altgriechischer Typenbegriffe im Slowenischen. V: Welskopf, E. Ch. (ur.): *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*. Berlin, 1982.
- GRAD, A.: Starejši grecizmi v slovenščini. I: *Linguistica XIX*. 1979. 99–118. II: *Linguistica XXI*. 1981. 165–173.
- KOPRIVA, S.: *Latinska slovnica*. Maribor, 1989.
- LAJEVEC, E.: *Prevzete besede iz latinščine v televizijskih pogovornih oddajah za mladostnike*. Diplomsko delo. Ljubljana, 2006.
- Latin und Griechisch im deutschen Wortschatz. Lehn- und Fremdwörter altsprachlicher Herkunft*. Berlin, 1979.
- MEYER-LÜBKE, W.: *Historische Grammatik der französischen Sprache. Zweiter Teil*. Heidelberg, 1921.
- MIHEVC-GABROVEC, E.: Pripombe k pisavi in rabi grških in latinskih imen in tujk. *Jezik in slovstvo*. Ljubljana, 1965.
- MIHEVC-GABROVEC, E.: Slovenski prispevek h grški in latinski etimologiji v letih 1945 do 1985. *Antični temelji naše sodobnosti*. Ljubljana, 1987.
- MUNSKE, H. H. in KIRKNESS, A. (ur.): *Eurolatein. Das griechische und lateinische Erbe in den europäischen Sprachen*. Tübingen, 1996.
- Slovenski pravopis. 1 Pravila*. Ljubljana, 1990.
- STRES, M.: *Prevzete besede iz stare grščine in latinščine v otroških in mladinskih revijah*. Diplomsko delo. Ljubljana, 2003.
- TOPORIŠIČ, J.: Mesto tujk in tujih lastnih imen v glasovnem, pravopisnem in sklanjatvenem sistemu slovenščine. *Jezikovni pogovori II*. Ljubljana, 1967.
- TOPORIŠIČ, J.: Oblikovna segmentacija, predvidljivost spola in vključenost tujk v jezikovni sistem slovenskega knjižnega jezika. *Slavistična revija XVII/2*. Ljubljana, 1969. 343–353.
- TOPORIŠIČ, J.: Prevzete prvine slovenskega knjižnega jezika. *Slavistična revija XX/3*. Ljubljana, 1972. 285–318.
- TOPORIŠIČ, J.: Stilna vrednost glasovnih, prozodijskih, (pravo)pisnih, morfemskih in naglasnih variant slovenskega knjižnega jezika. *Slavistična revija XXI/2*. Ljubljana, 1973. 217–263.
- TOPORIŠIČ, J. idr.: *Slovenska slovnica*. Maribor, 1991.
- TOPORIŠIČ, J.: *Enciklopedija slovenskega jezika*. Ljubljana, 1992.
- TOPORIŠIČ, J.: Iz madžarščine prevzeto v slovenščino. V: M. Jesenšek (ur.): *Knjižno in narečno besedoslovje slovenskega jezika*. Maribor, 2005.

**Latin Loan-words in Slovene:
Latin Nouns Which Became Slovene Nouns
Summary**

The paper represents the main part of an extensive research into Slovene words borrowed from Latin. Although limited to Latin loan-

words occurring in the spoken language of the younger generation, the research has revealed the general tendencies of adopting Latin linguistic elements into Slovene.

At the primary level, the nouns used as research material are divided on the basis of their gender in Slovene. These groups are further subdivided by the gender of the original Latin nouns, and by their Latin suffixes as rendered in Slovene. A notable observation is that all neuter Latin nouns in the singular change their gender to masculine when borrowed into Slovene, whereas the other nouns retain theirs with equal consistency.

The majority of examples addressed in this study attest to the considerable linguistic ability of borrowers from Latin into Slovene, so that the rare loan-words which defy expectations come as a surprise. Most of them are feminine nouns with the Latin suffixes *-ntia*, *-io* and *-tas*.

The research into the abovementioned noun groups reveals that the process of borrowing linguistic elements from Latin into Slovene did not occur in isolation. On the contrary, it was influenced by several European languages, notably by French and German.

Naslov:
Eva Lajevec
Ĵapljeva 17
1000 Ljubljana

Matej HRIBERŠEK | PREVAJANJE IZ KLASIČNIH JEZIKOV V 2. POLOVICI 19. STOLETJA

Izvleček

Pred letom 1850 je bilo prevajanje iz klasičnih jezikov na Slovenskem še povsem v povojih; prevajalcev s filološko izobrazbo ni bilo, le občasno so izšli prevodi krajših del (največkrat pesmi ali izbori iz kakega antičnega avtorja). Prve obsežnejše prevode in prve knjižne izdaje prevodov del antičnih piscev smo Slovenci začeli dobivati šele v 2. polovici 19. stoletja.

Abstract

Before 1850, translation from the classical languages in present-day Slovenia was barely developed; the translators were amateur philologists, and the infrequent published translations were confined to short pieces, usually poems or selections from the classical authors. More extensive translations and their book-format editions did not appear until the second half of the 19th century.

Prvi poskusi

Če bi dandanes povprašali strokovno srenjo o vidnejših prevajalcih iz klasičnih jezikov, bi verjetno večina poleg Antona Sovreta, Frana Bradača in Frana Omerze navedla še nekaj poznejših, mlajših prevajalcev. Vendar je kar nekaj dobrih in ustvarjalnih prevajalcev iz klasičnih jezikov delovalo tudi pred letom 1900; večina pa si deli to usodo, da je njihovo prevajalsko delo ali precej neznano ali njihovi prevodi niso nikoli izšli; ne nepomembno je tudi dejstvo, da so jih v slovenski slovstveni zgodovini zasenčili literarni ustvarjalci. Če so bili ti prevajalci obenem tudi književniki, je njihovemu prevajalskemu delu v literarnih zgodovinah navadno odmerjena le omemba (z izjemo prevodov Sv. pisma); če pa so se uveljavili zgolj kot prevajalci in strokovni avtorji, pa so dostikrat neupravičeno precej spregledani in prezrti. V obdobju pred 1900 so bili prevajalci iz klasičnih jezikov še razmeroma redki, prav tako prevodna dela iz latinščine in grščine; to je bilo pogojeno tudi s težkimi finančnimi in političnimi razmerami. Da je bilo prevajanje iz klasičnih jezikov še v povojih, ni bilo naključje, kajti tudi sama filološka stroka se je v tem obdobju šele začela postavljati na noge. To seveda ne pomeni, da prevajanje iz klasičnih jezikov ni živelo; nasprotno, že pred tem obdobjem so na področju prevajanja ustvarjali slovenski kulturniki

in intelektualci, kot npr. Stanko Vraz in Fran Miklošič s prevodi iz Homerja; Valentin Vodnik, Janez Nepomuk Primic, Urban Jarnik, Franc Metelko, Anton Murko in drugi s prevodi Ezopovih basni; prevajalci grške in rimske lirike ter odlomkov iz grške in rimske dramatike idr. Pred letom 1848 filologov, ki bi lahko poskrbeli za dobre prevode iz klasičnih jezikov, skoraj ni bilo, vsaj izobraženih ne; prevajalci so izhajali iz vrst intelektualcev, profesorjev na višjih šolah (npr. na ljubljanskem liceju) in na področju klasike dobro podkovanih razumnikov, ki so si v gimnaziji pridobili dovolj znanja za prevajalsko delo. Antično izročilo je bilo sicer močno prisotno v šolah in se je preko teh prenašalo tudi na dijake, vendar je bilo prevajanje iz klasičnih jezikov v primerjavi z drugimi evropskimi deželami še zelo na začetku. Če odmislimo odmeve, vplive in reminiscence v slovenski literaturi ter seveda prevode Svetega pisma, ki so v zgodovini prevajalstva vedno poglavje zase, je bilo poskusov prevajanja iz klasičnih jezikov malo; nekaj več jih je v pesništvu,¹ medtem ko so bili prevodi antičnih proznih besedil v manjšini. Pri proznih besedilih lahko izpostavimo dva nikoli izšla prevodna poskusa Valentina Vodnika, in sicer:

a) *Prevod grških beril*, ki se je ohranil pod naslovom *Versio Lectionum Graecarum* iz l. 1816 (iz zapuščine Franca Serafina Metelka), in

b) *Grško berilo*.

Izbor *Prevod grških beril (Versio lectionum Graecarum)*² je nastal l. 1816, obsega pa en zvezek (24 listov; skupaj 12 pol; listi od 13 do 24 so prazni). Izbor vključuje

a) 18 prevodov besedil iz Plutarha (*E Plutarcho Versio discipulorum correcta*), in sicer bodisi prevodov učencev ali Vodnikovih prevodov ali obojih; nekateri prevodi niso dokončani. Prevodi učencev so dopolnjeni z Vodnikovimi popravki, večina pa tudi z grško-latinskim priročnim slovarčkom za lažje prevajanje. Vsi naslovi so v latinščini (*Diogenes et Alexander, Thesaurus mo[...], Concordia fratrum, Duo reges invicem diversissimi, Filius figuli in solio regali, Laudis cupiditas juvenis Alexandri, Quando reges audiant veritatem, Alcibiades canem habens, Aristides justus, Septem sapientes, Caelebs et pater sodalem habens, Themistoclis pueri bene collocata hora vacua, Ambitio Themistoclis, Materna gaudia, Efficacia fabulae, Plato moriens, Dux non agnitus, Explicatio, quis rei sit defectus solis*);

b) izbor pripovedk oz. anekdot iz Diogena Laertskega (*Narratiunculae ex Diogene Laertio*), in sicer o Biantu, Zenonu in Diogenu (10 zgodbic, vse so dopolnjene s kratkimi besedišči);

c) odlomek iz Simplicija (*Temperantia Diogenis seu animus facile contentus*).

¹ Gl. razpravo Janka Modra o starogrški epiki, liriki in dramatiki pri Slovencih (dodatek k njegovemu prevodu *Žgodovine grške književnosti* l. 1966 pri Mladinski knjigi).

² NUK, Ms 528.

Izbor grških besedil *Grško berilo* (Berilo Gréfko) obsega skupaj 42 listov.³ Vključuje

a) zvezek prevodov (6 listov) Berilo Gréfko (Marnje iz Hierokleja; Ajso-pove pravljize (uvod + *Shena in Puta*)); listi 2–6 so prazni;

b) Ezopove basni (Esópove pravlize), vse v prevodih (Uvod; Shena in Puta, Lesjak in Lev; Lev, Orel in Lesjak; Pes; Besaga; Kobilza in Mravlinci; Stariz in Smert; Kmet in otrozi; Drevar in Boshji posel; Volk in Pestrina; Volk in Sherjav; Lesjak in Grosd; Konj in Osel; Lev in Lesjak; Boshji posel in Isresar; Kroker in Lesjak; Devji osel; Jelen in Lev; Svesdar; Levina in Lesica; Pajdosha in Medvedka; Lashnivznik; Pes in Ovza; Volk in Ovzharji; Oslova senza; Lev in Mish; Osel in Levova kosha);

c) zgodbe iz Ajlijana (Povesti is Ajliana) (1. Sokrat pobie napuh svojiga vnezhenza Alkibiada; 2. Sander si svojim konjam; 3. Antisten modrian in Diogen vuzhenik; 4. Posebna traparia; 5. Ponishanje oshabniga likarja Menekrata; 6. Prosto[] mladiga Temistokla; 7. Smert spanjova sestra; 8. Anasagor modrian [volen] ob smerti svojih sina; 9. Enak izgled Senofontov; 10. Sander in njegov Musikos; 11. Smilenje s shivalmi; 12. [...] Nesavnishanje in hitrost Ismeniova; 13. Nevstrashnost in velikoseshje Daria Krala; 14. Navada shelesna srajza; 15. Presmelost Perdikova; 16. Velikoserzhje Fokionovo);

č) vojaške zgodbe iz Poliajna (Vojfkine povesti is Poliajna) (Uvod; 1. Kodrova lubesen svoje domovine; 2. Potuhlost Pejsistratova; 3. Agesilaj prekan Beozhane; 4. Habria vojake naserzhi; 5. Sander osramoti svoje puntarske vojake; 6. Sander da lep izgled vojakam; 7. Kir napravi Persiane se Medianski oblasti odtegniti; 8. Zhuden mraz; 9. Sveste [...] proti kralu; 10. Amulij in Numitor; 11. Nesvestoba in shlahтно serze; 12. Muzi Skevola; 13. Atili Regul; 14. Zesarjovi vterjeni vojaki; 15. Rasmesarjene [...] oblizhja; 16. Posilena vojshakost; 17. Rublene Sabinshize; 18. Razlozhik med levizo in desnizo; 19. Koriolan poshtuje mater);

d) zgodbe iz Diogena Laertskega (Povesti is Diogena Laerzhana) (Uvod; Bia; Zenon; Diogen (10));

e) odlomek iz Simplicija (Is Simplizia) (uvod + kratek (nedokončan in nepopoln) odlomek)

f) zgodbe iz Plutarha (Povesti is Plutarcha); ta del je najobsežnejši, saj je vključeval kar 63 zgodb (1. Diogen in Sander; 2. Najdena Saloga; 3. Bratovska svesa; 4. Krala si soprotna; 5. Lonzharjov sin na kralvim sedeshu; 6. Sander mlad slave lakomen; 7. Kdaj krali shlishio resnizo; 8. Alkibiad in njegov pes; 9. Aristid pravizhen; 10. Sedem Modrih; 11. Neosheneniz in Ozha; 12. Temistokel mlad obrazha dobro svoj prasen čas; 13. Temistoklova slave lakomnost; 14. Materno veselje; 15. Pravliza velko smaga; 16. Platon merjozh; 17. Nesposnan vojvoda; 18. Raslaganje, kako sonze merkne; 19. Baviz; 20. Otrozhja reja per Spartanzih; 21. Prevariozh in prevarjen ribizh; 22. Neludnik; 23. Nesrezhno sileshevo shivljenje; 24. Natvora in snadnost; 25. Sandrova darovitnost; 26. Ne govori, kar ne vesh; 27. Otroshka lubesen; 28. Kral palzo [...]; 29. Kervamozhna plazhva kervamozhne snajde; 30. Svest pes; 31. Greshki Skevola; 32. Predpomenik; 33. Stanovitnost Katonzhkova; 34. Pokojnost per obrekovanju; 35. Vertnar spremenjan v krala; 36. Mal na robe; 37. Jesizhen

³ NUK, Ms 545.

briviz; 38. Katonovo snamine; 39. Prepokoren (*vel* preposlusen) slushabnik; 40. Jesik; 41. Shushna; 48. Poboshjan Sander; 49. Preradoveden poprash; 50. Druga je gerditi, druga bojvati. *vel* Gerdenje in bojvanje ni vse eno; 51. Ravnanje s nepriatli; 52. Posebno snanje sa dnarje koga vseknit; 53. Premagaviz premagan; 54. Presherne besede per vinu; 55. Raslozhik med Pevzam in Vojshakam; 56. Sadovolje in nepodkuplenost. 57. Fabrizi; 58. Sandrova darovitnost in visokoserzhje; 59. Zizeron; 60. Zesar; 61. Poshtvanje starih; 62. Spartanska junakost; 63. Hitri shivopisiz).

g) dva odlomka iz Atenaja (Is Atenaja) (Uvod; 1. Snediz; Burkazh in Afina);

h) odlomek iz Strabona (Is Strabona) (Uvod; Popis nekdanjiga obrasa semle.);

i) krajše odlomke iz Lukijana in Stobaja (Asklep in Heraklej; Menip in Merkur pred peklam; Haron, Menip, Hermet; Hermet in Maja mati) ter razne anekdote (Vumne perpovefti).

Razvoj prevajanja iz klasičnih jezikov po revolucionarnem letu 1848 je tesno povezan z razvojem klasične filologije v Avstriji. Pri tem je odigral pomembno vlogo l. 1849 ustanovljeni dunajski filološki seminar, ki ga je utemeljil Hermann Bonitz in so ga že od samega začetka obiskovali tudi slovenski študentje, med njimi tudi nekaj bodočih klasičnih filologov, kasnejših prvih univerzitetno izobraženih srednješolskih učiteljev klasičnih jezikov. Najbolj znani so Janez Trdina, Matija Valjavec, Sebastijan Žepič, Ivan Macun, Janko Pajk, Maks Pleteršnik, p. Ladislav Hrovat in Matej Vodušek. Med njimi so tudi prvi prevajalci iz klasičnih jezikov in pisci učbenikov za latinščino in grščino. Vendar pa se prevajanje iz latinščine in grščine v tem obdobju še ni razmahnilo. Vzroki za to so bili: pomanjkanje kvalitetnih kadrov, slabo finančno stanje, nezanimanje tiskarn za tiskanje in izdajanje tovrstnih del ter avstrijska raznarodovalna politika, ki je zavirala uveljavljanje slovenskega jezika v javnem življenju, še zlasti šolah. Šolstvo, zlasti srednje šolstvo, je bilo zaradi pomanjkanja slovenskih profesorjev še posebej občutljivo in izpostavljeno.⁴

Ustanovitev Slovenske matice l. 1864 zaradi njenega sorazmeroma mlačnega začetnega delovanja ni prinesla bistvenih sprememb.⁵ Matica pri izdajanju prevodnih del s področja klasičnih jezikov ni sodelovala; omeniti velja le njen prispevek pri nastanku prvih slovenskih učbenikov za klasične jezike. Delno je za precejšnjo mlačnost do prevajanja iz latinščine in grščine krivo tudi dejstvo, da se je v tem obdobju iz narodnobudilnih razlogov podpiralo prvenstveno prevajanje iz drugih slovanskih jezikov in iz drugih svetovnih jezikov.

Kljub temu pa tudi klasika ni bila povsem zapostavljena. Lep za-

⁴ Gl. Hriberšek (2005), 121.

⁵ Prijatelj (1938/39), 134–135; Hriberšek (2005), 131.

govor klasičnim jezikom in prevajanju iz njega nam ponuja Ivan Božič v uvodu v svoj prevod Platonove *Apologije* in *Kritona*. Takole pravi: » ...; vsi izobraženi narodi so malo po malo začenjali s prelaganjem klasičnih del, grških namreč in rimskih. Tu sedaj ni vprašanje, ali bo to Slovincem v kak prid; lahko se brez dvombe reče, da bo gotovo ... Stari so bili in bodo ali v izviru ali v prevodih vedno učitelji poznejim narodom.« Prozni prevodi tega obdobja so večinoma ostali v rokopisu ali pa so se izgubili. Med njimi velja izpostaviti prevod *Eutropieva kratka rimska zgodovina*, ki ga je okoli l. 1860 pripravil Mihael Verne in ga namenil učencem ljubljanske gimnazije kot pomagalo pri pouku klasičnih jezikov. Rokopis prevoda je ohranjen.⁶ Evtropijeva zgodovina, ki jo sicer poznamo pod naslovom *Kratek prikaz zgodovine od ustanovitve Rima (Breviarium ab Urbe condita)* in obsega 10 knjig, je bila idealna izbira za prevajanje; zaradi svoje sumarnosti in preglednega orisa rimske zgodovine od njenih začetkov pa vse do obdobja vladavine cesarja Jovijana l. 364 je bilo dovolj zanimivo in obenem dovolj kratko. Sicer pa je bil Verne kot prevajalec zelo dejaven; Evtropij namreč ni njegov edini prevajalski dosežek. Tako v Janežičevem »Slovenskem glasniku« iz l. 1862 najdemo naslednjo notico: »G. F. Blažič, kaplan v Lindaru, poslal je nam dva rokopisa rajnega slov. pisatelja Miha Verneta, ki so se s svojo prijetno pisavo prikupili vsem slovenskim bralcem. Pervi je »Sveti Aureli Auguštín, škof Hiponeski, o govoru Gospodovem na gori po sv. Matevžu«, drugi pa »nekoliko odlomkov Mohamedovega korana.« Želeti bi bilo, da bi vsaj prvo delo kmalo zagledalo beli dan; če se oglasi dosti družnikov za tekoče leto, utegnila bi ga »družba sv. Mohora« spraviti na svitlo.«⁷

Prve resnejše poskuse, da bi dobili prevod kakega antičnega proznega dela v knjižni izdaji, zasledimo med letoma 1850 in 1860. Prvi filolog, ki se je v tem obdobju resneje spoprijel s prevajanjem iz klasikov je bil frančiškan p. Ladislav Hrovat. Ta l. 1825 v Zgornjem Tuhinju rojeni mož (umrl je l. 1902 v Novem mestu), ki je bil v tem



Slika 1: p. Ladislav Hrovat

⁶ NUK, Mihael Verne Ms 1286 A. in B.

⁷ *Iz Celovca*. SG 5(1862), 79.

2.

Eutropieva
Kratka rimska zgodovina.
Prve bukve.

I. Rimška dežjava, ki je bila v različni skoraj najmanjši, in po razširjenju po celim svetu največja, kar jih ljudje pomnijo, je osnoval Romul, vestalke Dec Silvie¹⁾, in kolikor se je verjelo, Martov sin, ki je bil 4 kratam Remom dvojček rojen. — Ko se je med partiji okrog bozil²⁾, je jel, osemnajst let star, en in dvajseti dan maliga travna v tretjem letu šesté Olimpiade³⁾, in po trednjim računu tri sto in devetdeset let po pogubi Troje na palatinskih hribu mestice zidati.

II. Po zori danim metta, ki ga je po svojim imenu Roma (Rim) imenoval, je nek to le spregledal mnogo bližnjih sosedov je v mesto sprejel, in starejših mestljanov jih je to kralj, da bi se v vsem po njihovetu ravnal, in jih je raztrgal starosti starašine imenoval. — S tem je narode, ki so blizu rimskega mesta stanovali, k igri povabil, in jim je njih dekleta⁴⁾ vzel, ker ni ne on, ne njegovo ljudstvo žen imelo. — Ko so se raztrgal silovitosti do vrelih vojske vzele, je Cecinancane, Antemnančane, Krustumincane, Sabinčane, Fidencane in Vejenčane — vse te mesta obdajajo Rim — premagal. — Ko se ni po hudi uri, ki je bila nazgloma vstala, nikjer več prikahal⁵⁾, se je mnilo, da je v sedem in tridesetim letu svoje vstave k bogovam šel, in pomaličili so ga. — Potem so v Rimu starašine, vsak po pet dni, goščodovali⁶⁾, in njih vstava je eno celo leto terpela.

Slika 2: Mihael Verne, Eutropieva kratka rimska zgodovina

času na začetku svoje učiteljske in strokovne kariere, je bil sorazmeroma neznano ime. Leta 1852 je po končanem študiju bogoslovja odšel na Dunaj študirat klasično filologijo in slavistiko, po vrnitvi l. 1854 pa je vseskozi deloval kot profesor na gimnaziji v Novem mestu. Poznamo ga predvsem kot jezikoslovca (ob Stanislavu Škrabcu velja za enega vidnejših slovenskih jezikoslovcev svojega časa), kot avtor prve latinške slovnice v slovenščini (izšla je l. 1874) pa je tudi pomemben člen v boju za uveljavitev slovenskega jezika v šolah. Je pa tudi avtor prvega knjižnega proznega prevoda iz klasičnih jezikov, ki je dejansko izšel.

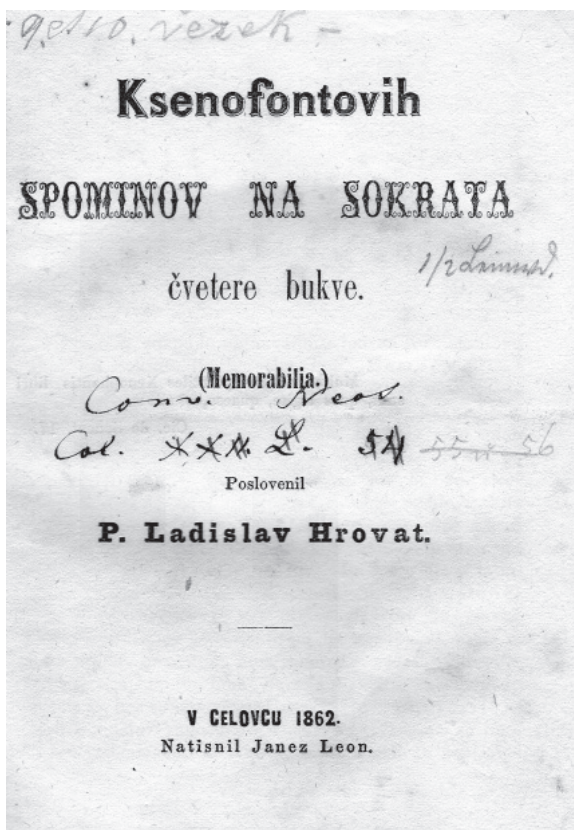
Ksenofontovi »Spomini na Sokrata«

Leta 1862 je v Celovcu izšel Hrovatov prevod dela Ἐπομνημονεύματα Σωκράτους (*Apomnemonéumata Sokrátous*) grškega zgodovinarja Ksenofonta; prevod je Hrovat naslovil *Ksenofontovih Spominov na Sokrata četrte bukve*. (*Memorabilia*).⁸ Delo grškega zgodovinarja in Sokratovega učenca, v katerem orisuje Sokratovo življenje in njega samega kot osebnost, ne posveča pa se toliko njegovi filozofiji (te ni najbolje razumel in vanjo tudi ni imel najboljšega vpogleda; to nalogo je neprimerno bolje opravil njegov vrstnik Platon), običajno citiramo z latinskim naslovom *Memorabilia*; pod tem naslovom je delo izšlo prvič l. 1516 v Firencah. Hrovat je naslov poslovenil, a se je – verjetno v duhu tradicije – odločil, da ohrani tudi naslov prve izdaje iz l. 1516.⁹

Zakaj se je Hrovat odločil prav za *Spomine na Sokrata*, lahko ugotovimo; verjetno pa je bila izbira povezana s tedanjimi tendencami pri pouku klasičnih jezikov. Hermann Bonitz, boter in ideolog gimnazijske reforme, je pri pouku klasičnih jezikov posebej izpostavljал pomen lektire, večkrat pa je v svojih strokovnih prispevkih načel tudi vprašanje njenega obsega in izbora. Glede na izkušnje in rezultate, ki so jih pokazala prva leta gimnazijskega pouka po reformi, so na uspeh šolske lektire negativno vplivale zlasti previsoke zahteve, ki so jih profesorji po-

⁸ Hrovat (1862); Hriberšek (2006), 122–126.

⁹ Delo, nastalo l. 371 pr. Kr., je Ksenofontovo najznamenitejše »sokratsko« delo. Razdeljeno je na dva dela. V prvem delu (1. knjiga, poglavji 1–2) obravnava dejstva, povezana z obtožbami proti Sokratu, ki so pripeljale do njegove usmrtnice. Glavne točke svoje obravnave zajame v prvem stavku: »Velikrat sem se začudil, s katerimi razlogi neki so Sokratovi tožniki prepričali Atenčane, da bi bil v oziru države smerti vreden. Tožba zoper njega je bila nekako taka le: Sokrat zlostvuje (zlobno ravna), ker ne veruje v bogove, ki jih verje država, in ker druge nove božanstva vpeljuje in zlostvuje, ker mladež kvari.« Hrovat (1862), 11. Preostanek dela (1. knjiga, poglavja 3–8 ter knjige 2–4) sestavljajo krajše epizode, ki orisujejo Sokrata v njegovih pogovorih in debatah s prijatelji, tekmeci in znanimi Grki; v orise so v osnovnih potezah vključeni drobci Sokratove filozofske misli.



Slika 3: p. Ladislav Hrovat: Ksenofontovih Spominov na Sokrata čveteve bukve. (Memorabilia).

način sanirati, saj naj bi škodovala napredovanju. Posebej je poudarjal vsebinski vidik izbire lektire; izbrana besedila naj bodo čimbolj vzgojna. Kot posebej občutljivo je izpostavil izbiro lektire pri Platonu v VIII. gimnazijskem razredu; učitelje je opozarjal, naj za prebiranje besedil ne izbirajo tistih Platonovih dialogov, ki se kakor koli dotikajo tematike pederastije, bodisi da jo grajajo ali idealizirajo (*Fajdros*, *Simpozij*, *Lizis*, *Harmid*).¹¹

Zato ni naključje, da se je Hrovat odločil za Ksenofontove *Spomine na Sokrata*. V gimnazijah so jih brali zelo redko; ponavadi so obrav-

stavljali svojim dijakom. Za preparacije so namreč dostikrat izbrali preobsežne, pa tudi vsebinsko in gramatikalno prezahtevne odlomke. Zaradi pretiranih zahtev so si dijaki pri prevajanju in pripravi doma pomagali z različnimi pripomočki, ki so jih imeli na voljo; ob slovarjih in prevodih, ki so bili najbolj običajna in ustaljena pomagala, so bile najbolj priljubljene interlinearne izdaje,¹⁰ pogosto pa so dijaki medsebojno sodelovali in si pomagali pri domačih korepeticijah. Tovrstna pomagala je Bonitz, ki je zagovarjal in pospeševal prvenstveno samostojno delo dijaka z izvornim besedilom, imenoval »rakava rana gimnazij«, ki jo je skušal na vsak

¹⁰ Interlinearne izdaje, ki jih dandanes najdemo sorazmeroma redko, v 19. in začetku 20. stoletju pa so bile zelo pogoste, so kombinacija izvirnega besedila in prevoda; vsaki vrstici izvirnega besedila sledi spodaj vrstica prevoda, tako da lahko bralec originalno besedilo spremlja od besede do besede.

¹¹ Bonitz (1855) 781–791; Frankfurter (1897), 272.

navali Ksenofontova zgodovinska dela (*Kirova vzgoja*, *Anabazis*, *Grška zgodovina*). In ker je bilo delo v redno lektiro vključeno le redko,¹² se je z izbiro *Spominov na Sokrata* izognil morebitnemu očitku, da s svojim prevodom dijakom ponuja nezaželeno pomagalo in podpira njihovo lenobo. Tudi z vsebinskega vidika je bilo delo idealna izbira, saj je ponujalo prav tisto, kar so tvorci reforme želeli: poučno besedilo, ki dijake seznanja z visokimi moralnimi vrednotami. To je vedel tudi Hrovat, kot je razvidno iz uvodne misli prevoda, ki si jo je prevajalec izposodil pri Ciceronu; ta je v svojem dialogu *Kato starejši* ali *O starosti* z besedami Katona starejšega takole ovrednotil Ksenofontov opus: »*Multas ad res perutiles Xenophontis libri sunt, quos legite, quaeso, studiose.*« Cic. de. Senect. 17 (»Ksenofontove knjige so izjemno koristne za mnoga področja, zato jih, prosim, marljivo prebirajta.« Cicero, *O starosti* (*Kato starejši*) 17).

Prevod dopolnjuje tudi premišljeno napisan uvod, v katerem je Hrovat sumarno in pregledno opisal izvor in pomen naslova (*Apomnemonéumata* = *Commentarii* = *Memorabilia* = »dnevniki«, »zapisniki«, »zgodovinski spomini«), svojo odločitev za izbrano poslovenitev naslova ter orisal ozadje nastanka dela in njegovo strukturo. Delo ni izšlo v celoti naenkrat, ampak je izhajalo po snopičih; izšlo je 10 snopičev, ki so si jih kupci po končnem izidu lahko dali vezati v knjigo. »Slovenski glasnik« je bralstvo redno obveščal o delu na prevodu: »Naslednji štiri vezki (kterih bota vsaj prva dva mesca junija, ostala pa po šolskih praznikih prišla na svitlo) obsegali bodo nadaljevanje »Babice« in »Ksenofontove spomine na Sokrata«. ¹³ »... prišla sta ravno kar zopet dva vezka na svitlo in obsegata konec prelepe povesti »Babica« v g. Cegnarjevi in začetek »Ksenofontovih spominov na Sokrata« v g. Hrovatovi prestavi. Da poslednje delo gg. naročnikom še letos celo v roke pride in da se z novim letom nova versta pričeti more, izide meseca decembra še eden vezek, ki bo obsegal nadaljevanje in konec Ksenofontovih spominov.«¹⁴ Prevod *Spominov na Sokrata* je eden boljših in bolj dognanih prevodov iz klasičnih jezikov tega obdobja. Odlomek (*Herakles na razpotju*):¹⁵

¹² V seznamih lektire, objavljenih vsako leto v gimnazijskih izveštjih, najdemo *Spomine na Sokrata* le kot možnost izbire za zasebno lektiro, ki je bila namenjena zlasti boljšim dijakom za nadgradnjo in dodatno utrjevanje znanja. Za natančnejši oris razvoja latinske in grške lektire gl. Martinak v: Kanon (1906), 8–20; Dettweiler (1895), III, 3–III, 10 (latinščina); IV, 7–IV, 11 (grščina); Eckstein (1887), 1–131; Rein (1903–1911), 3, 659–690 in 5, 327–335 (latinščina); Hriberšek (2005), 105–119.

¹³ SG 5(1862), 180.

¹⁴ *Cvetje iz domačih in tujih logov*. SG 5(1862), 370. Prim. tudi SG 5(1862), 403 (poročilo o izidu); SG 5(1862), 404.

¹⁵ *Ksenofontovih Spominov na Sokrata čvete bukve* 2, 21 in nasl.

»Ko je namreč Heraklej prestopil iz otročjih let v leta mladenčev, v katerih mladenči samostojni postanejo ter pokažejo, po kateri poti življenja se bodo obernili, ali kreposti ali zlobe, šel je v samoto, se vsedel ter premišljeval, na katero pot naj bi se obernil. Zdelo se mu je, da greste proti njemu dvé veliki ženski; ena lične in berhke rasti, kinčila ji je telo čistost, oči sramožljivost, obnašanje (hojo) pametnost in belo oblečena je bila; druga rejena do debelosti in mehkužnosti, lepotičene kože tako, da se je zdela bolj bela in bolj rudeča kot je bila, in hoje, da se je zdela bolj sklonjena kot ponaravno, oči je imela odperete, oblačilo, da se je krasota skoz bliščala; zdaj se je pogledovala sama sebe, zdaj ozirala okoli, če je kdo gleda, večkrat je tudi na svojo senco pogledavala. In ko ste prišle bliže Herakla, šla je prvič omenjena komerno, druga pa, hoté ji naprej priti, stekla je proti Heraklu in rekla: Vidim, Heraklej, da si v zadregi, po kateri poti življenja bi se obernil; ako si zvoliš mene za prijateljico, vodila te bom po najprijetniši in najzložniši poti, in živel bodeš tako, da nobene veselice ne bodeš neokušene pustil in nobene težave poskusil. Prvič namreč za vojske in državne opravila se ne boš pečal, ampak boš vedno gledal na to, ktere prijetne jedi in pijače bi našel, s katerimi pogledi in s katerim sluhom bi se razveselil, s katerim poduhom in s katerim potipom bi se kratkočasil, kako bi najmehkeje spal, in kako bi se vsega tega udeležil brez truda. In ako bi nastopil kterikrat sum, da bi ti zmanjkalo virov za te reči, ni strahú, da te bom peljala na to, da bi si moral pridobivati teh reči s trudom in težavami na duši in telesu, temveč kar pridelajo drugi, rabil bodeš ti, in ne bode ti manjkalo nič, od česar je moč kaj pridobiti, zakaj mojim tovaršem pripustim, da si koristijo z vsako rečjo. In Heraklej to slišati pravi: Žena, kako ti je ime? Ona pa pravi: Moji prijatelji me zovejo B l a ž e n o s t; tisti pa ki me sovražijo, me imenujejo zniževaje H u d o b i j a. In med tem je dospela tudi druga žena ter rekla: Heraklej, tudi jez sem prišla k tebi, ki poznam tvoje roditelje in tudi tvoj narav sem spoznala pri tvoji odgoji, zato upam, ako se oberneš na pot k meni, postal bodeš verl veršitelj lepih in slavnih djanj, jez pa bom veliko bolj čislana in zavolj izverstnosti bolj slovela. Ne bom te ogoljufavala s hvalo sladnosti, ampak, kakor so bogovi uravnali, razložila ti bom resnično vse, kakor je. Bogovi namreč ne dajo ljudem nič v resnici dobrega in izverstnega brez truda in vaje, ampak ako hočeš, da so ti bogovi mili, služiti moraš bogovom; ako hočeš obrajtan biti pri prijetlih, koristiti moraš prijatlom; ako želiš čislan biti v deržavi, hasniti moraš deržavi; ako zahtevaš, da te cela Helada zavolj kreposti občuduje, skušati moraš celi Heladi dobro storiti;

ako hočeš, da ti zemlja dá obilo sadú, obdelovati moraš zemljo; ako misliš obogateti od čred, skerbeti moraš za črede; ako hrepeniš sloveti v vojski, in hočeš zmožen biti, da oprostiš prijatle in podjarmiš sovražnike, učiti se moraš vojaških umetnosti pri tistih, ki jih umejo, in pa tudi vaditi se, kako jih je rabiti; če pa hočeš zmožen biti tudi po telesu, navaditi moraš telo, da je pokorno pameti, in uriti ga v trudu in znoju. – Hudobija poprime besedo, in pravi, kakor pripoveduje Prodik: Vidiš, Heraklej, kako težavno in dolgo pot do veselja ti kaže ta žena? jez pa te bom po kratki in zložni poti pripeljala k blaženosti. In krepost je djala: Reva! kaj pa imaš dobrega? Ali kaj poznaš prijetnega, ki nič delati nočeš za to? ki še ne čakaš poželenja po prijetnem, temveč se napolniš vsega, preden poželiš; ki ješ, predenj so lačna, piješ, predenj si žejna; ki si si izmislila kuharje, da rada ješ; ki si preskerbiš dražih vin, da rada piješ; ki po leti okoli letaš snega iskaje; in da sladko spiš, si si umislila ne le mehkih postelj, ampak tudi blazine, kajti ne zavolj trudnosti ampak ker nič delati nimaš, si željna spanja; tako odgojuješ ti svoje prijatle, ki jih po noči zlo rabiš, najboljši del dneva pa zaspiš. Čeravno nevmerjoča si zaveržena od bogov, in zaničevana pri dobrih ljudeh; naj slajšega sluha, svoje hvale, nikdar ne čuješ; naj lepšega pogleda nikdar ne vidiš, kajti še nisi vidila nobenega svojega dobrega dela. Kdo bi pač tebi govoreči kaj verjel? Kdo bi ti pomagal, kader česar potrebuješ? Ali kateri pametni človek bi se prederznil biti zmed tvojih tovaršev? ki se v mladosti živijo brez truda v lepoticenji, težavno čmerni lezejo skozi starost, ki se sramujejo storjenih reči, in stokajo pri delu, ki so v mladosti preletali ugodnosti, za starost pa so si prihranili težave. – Jez sem v družbi z bogovi in v družbi z dobrimi ljudmi; ni ga dobrega djanja ne božjega in ne človeškega brez mene; čislana sem čez vse pri bogovih in pri ljudeh, katerih čislanje kaj velja. Jez sem draga pomagavka umetnikom, zvesta čuvajka gospodarjem, blaga tovaršica deržini, dobra deležnica opravil v miru in pa terdna zaveznica v vojskinih djanjih in najboljša družica prijateljstva. Moji prijatli imajo prijeten in breztežaven užitek jedil in pijač, kajti zderžijo se jih, dokler jih ne poželé. Imajo spanje sladkejše kot spočiti, ne tegotijo se, kedar si ga pritergajo in ne opuščajo zavolj njega potrebnih opravil. Mlajši se veselijo hvale starih, in stari se radujejo nad spoštovanjem mladih; radi se spominjajo nekdanjih del, in veselijo se, da opravljajo sedanje dobro, po meni so prijatli bogom, ljubljenci prijatlom v časti pri deržavi. In kedar pride odločeni konec, ne počivajo v pozabjivosti brez časti, temveč

v spominu cveto na veke v pesmih. Ako ti Heraklej, sin dobrih starišev, to doveršiš, doseči ti je najslavniše blaženosti.

Tako nekako razlaga Prodik Heraklejevo odgojo po kreposti, toda okinčil je svoje misli z izverstnejšmi besedami, kot sdaj jaz.

Tebi pa se pristije, Aristip, da si to dovezameš, ter skušaš skerbeti za prihodni čas življenja.«¹⁶

Hrovatov prevod je bil 100 let edini prevod kakega Ksenofontovega dela pri nas. Leta 1963 je Janez Fašalek izdal drugi prevod Ksenofonta; pri Mladinski knjigi sta izšla njegova prevoda del *Anabaza* (*Anabaza*) in *Kirova vzgoja*;¹⁷ oba prevoda bi bilo treba nujno temeljito prevetriti ali – še bolje – prevesti na novo. Zadnji prevod kakega Ksenofontovega dela je izšel l. 2003, ko je Mateja Kavaš v reviji *Keria*¹⁸ objavila prevod Ksenofontove *Atenske ustave* (delo pripisujejo Ksenofontu, čeprav njegovo avtorstvo ni potrjeno). Pomemben je tudi prispevek dr. Josipa Tominška, ki je l. 1909 za potrebe pouka grščine na osnovi avstrijskih specializiranih slovarjev za Ksenofonta pripravil in izdal *Ksenofontov slovar* (k dr. Karla Prinza »Izboru iz Ksenofonta« s 26 podobami); slovarček v obsegu 106 strani je izšel na Dunaju.¹⁹ Besedišče Ksenofontovih del *Anabazis, Grška zgodovina, Kirova vzgoja in Spomini na Sokrata* je v svoj *Grško-slovenski slovar* (1915) vključil Anton Dokler.²⁰ Ksenofontova dela tvorijo znaten del *Grške čitanke za gimnazije* Rudolfa Južniča (1933), ki jo dopolnjuje tudi komentar z besediščem.²¹ Edini tehtnejši strokovni

¹⁶ Hrovat (1862), 57–61. Izbrani odlomek poznamo pod naslovom »Herakles na razpotju«. Gre za alegorično pripoved o Heraklovi simbolični izbiri med dvema diametralno nasprotnima poloma, med Krepostjo in Pokvarjenostjo, med težavno in trudapolno potjo v življenju, ki mu jo ponuja prva, in lahko potjo brez težav, ki mu jo ponuja druga. Zgodba ni izvirno Ksenofontova; povzel jo je po grškem filozofu in sofistu Prodiku (465/450–po 399 pr. Kr.). Prodik je bil potujoči učitelj in govornik; preživljal se je tako, da je hodil od mesta do mesta in predaval (menda je zelo obogatel). Med sodobniki je zaslovel kot govornik, predavatelj in filozof, v literarno zgodovino in zgodovino retorike pa se je zapisal tudi kot eden prvih raziskovalcev jezika (ukvarjal se je s sinonimiko). Njegova predavanja so bila vedno dobro obiskana; vsaj enega je menda poslušal tudi sam Ksenofont. Zgodba »Herakles na razpotju«, s katero je najbolj zaslovel, se v originalu ni ohranila; ohranil se je le Ksenofontov zapis, ki – kot je iz odlomka mogoče razbrati – vendarle nekoliko odstopa od izvirne verzije. Bila je vključena v večje delo z naslovom *Hore*. Prav tako se ni ohranilo nobeno Prodikovo predavanje.

¹⁷ Fašalek, J.: *Anabazis: pohod v notranjost*. V Ljubljani, Mladinska knjiga 1963.

¹⁸ *Keria* 5(2003), 1, 141–150.

¹⁹ Tominšek (1909).

²⁰ Dokler, A.: *Grško-slovenski slovar*. S sodelovanjem dr. A. Breznika in dr. Fr. Jeréta, profesorjev knezoškofijske gimnazije v Št. Vidu sestavil Anton Dokler, profesor c. kr. I. državne gimnazije v Ljubljani. Ljubljana 1915.

²¹ Južnič, R.: *Grška čitanke za gimnazije. I. del*. Rudolf Južnič, profesor klasične

prispevek h Ksenofontu je l. 1900 v izvestju goriške gimnazije objavil Alois Stockmair; v njem je obravnaval vprašanje Ksenofotovega avtorstva dela *Agezilaj*.²² Kratak poljudni prispevek o ženskah pri Ksenofontu je l. 1902 objavil dr. Josip Tominšek.²³ Številne odlomke iz Ksenofonta, originalne ali prirejene, najdemo tudi slovenskih grških vadnicah, v latinskih vadnicah in čitankah ter avstrijskih učbenikih, vadnicah in čitankah za grščino.²⁴ Omeniti je treba tudi tri diplomske naloge iz Ksenofonta: l. 2003 je Majda Pintar na Oddelku za klasično filologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani predložila diplomsko delo z naslovom *Finalni odvisniki v Ksenofontovi Anabasis in Cezarjevi Galski vojni*, l. 2004 pa sta bili predloženi dve diplomski deli iz Ksenofonta: Mateja Kavaš se je ukvarjala s psevdo-Ksenofontovim delom *Atenska ustava (Jezik v psevdo-Ksenofontovi Atenski ustavi)*, Tomaž Kremžar pa s Ksenofontovim *Agezilajem* (Ksenofontov *Agezilaj* in Tacitov *Agrikola*).

Cezar, »Galska vojna«²⁵

P. Ladislav Hrovat je l. 1869 v »Novicah« objavil kratko notico: »C. Julija Cezara spomini na gališke vojske (C. Julii Caesaris Commentarii de bello Gallico) so prestavljeni po slovenski. – Za potrebnije stvari so pridete dotične opombe. Ako bi jih hotela založiti kaka tiskarna ali kdo drugi, dobijo se z ugodnimi pogoji.«²⁶ Vendar pa za delo ni mogel najti založnika, čeprav ga je ponudil več različnim (enak podatek navaja tudi Fran Detela v nekrologu, ki ga je za p. Ladislava napisal v gimnazijskem izvestju novomeške gimnazije).²⁷ Tako je Cezarjeva *Galska vojna* ostala v rokopisu, ki pa se je – kar je zanimivo in dragoceno – ohranil; hrani ga knjižnica frančiškanskega samostana v Novem mestu v zapuščini p. Ladislava Hrovata.²⁸ V zapuščini je ohranjen zajeten sveženj listov

gimnazije v Ljubljani. Srbskohrvatski tekst prevedel dr. S. Bosanac, rektor višje pedagoške šole v Zagrebu. V Ljubljani 1933; Južnič, R.: *Grška čitanka za gimnazije. I. del. Tolmač*. V Ljubljani 1933.

²² Stockmair, A(lois): *Ist die Schrift »Agesilaos« ein Werk Xenophons?* Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums in Görz 1900, 3–38.

²³ Tominšek, J.: *Starogrški pisatelj Ksenofont o ženstvu*. Slovenka 6(1902), št. 11/12, 277–280.

²⁴ Hriberšek (2005), 327–330, 379.

²⁵ Gl. tudi Hriberšek (2006), 126–130.

²⁶ N 27(1869), št. 23, 181. Prim. tudi Detela – NUK, Ms 14/84, Fran Detela – D. Govori in nekrologi, č) Nekrolog za prof. p. L. Hrovata. (Prepis.); Detela (1902), 25.

²⁷ Hrovat – N 1869, št. 23 (9. junij), 181; Detela – NUK, Ms 14/84, Fran Detela – D. Govori in nekrologi, č) Nekrolog za prof. p. L. Hrovata. (Prepis.).

²⁸ Hriberšek (2006), 207–289.

in na prvi strani je z značilno ostropotezno Hrovatovo pisavo napisan naslov: »Julius Caesar – spisal 1869 Lad. Hrovat.«. Hrovatov rokopis prevoda celotne Cezarjeve *Galske vojne*.²⁹ Še en rokopis, ki mu je uspelo uiti uničenju in pozabi, ki ji je zapadel kmalu po objavi omenjene novice: če odštejemo omembo v Hrovatovem nekrologu, o njem kasneje ni več govora. Drugo razlago, zakaj je prevod ostal neobjavljen, ponuja Hrovatov nečak Florentin v prispevku, posvečenem stricu; tam navaja Ladislavovo izjavo, češ da prevoda ni želel objaviti, ker »ni hotel podpirati lenobe pri dijaštvu«.³⁰ Da bi razumeli to izjavo, je treba analizirati vlogo, ki jo je imel Cezar v okviru gimnazijskega pouka latinščine v tem obdobju. Cezarjeva *Galska vojna* je sodila v »železni repertoar« besedil, ki so jih brali pri pouku. S prirejenimi stavki in krajšimi odlomki so se dijaki srečevali že pri slovničnem pouku v I. in II. gimnazijskem razredu; ko pa so v III. gimnazijskem razredu začeli v sklopu redne predpisane lektire brati izvirna latinska besedila, je bila *Galska vojna* eno prvih del, s katerimi so se spoprijeli. Lik Cezarja kot velikega politika, vojskovodje, govornika in osvajalca je bil namreč v nemški miselnosti in kulturi globoko zakoreninjen, preko njiju pa se je prenesel tudi v šolstvo; ta tradicija je bila prisotna tudi v Avstriji, v avstrijskem gimnazijskem pouku pa so jo dodatno utrdili nekateri vidnejši reformatorji avstrijskega šolstva, ki so prišli v Avstrijo iz nemških dežel.³¹ Poleg markantnega lika samega Julija Cezarja je bil pri izbiri *Galske vojne* upoštevan tudi jezikovni vidik, saj so Cezarjeva dela po svoji jezikovni strukturi sorazmeroma lahka in zaradi zgodovinsko-vojaške tematike tudi zanimiva. Obenem pa je to obdobje, ko je bila pri pouku jezikov, zlasti klasičnih, uporaba pomagal, kot so npr. prevodi, priročni slovarčki ipd. nezaželena in celo preganjana (več o tem je bilo povedano ob predstavitvi Hrovatovega prevoda Ksenofontovih *Spominov na Sokrata*).³² Verjetno je Hrovat upošteval tudi to priporočilo svojega učitelja Bonitza in dijakom ni hotel olajšati prvih srečanj z rimskimi klasiki.

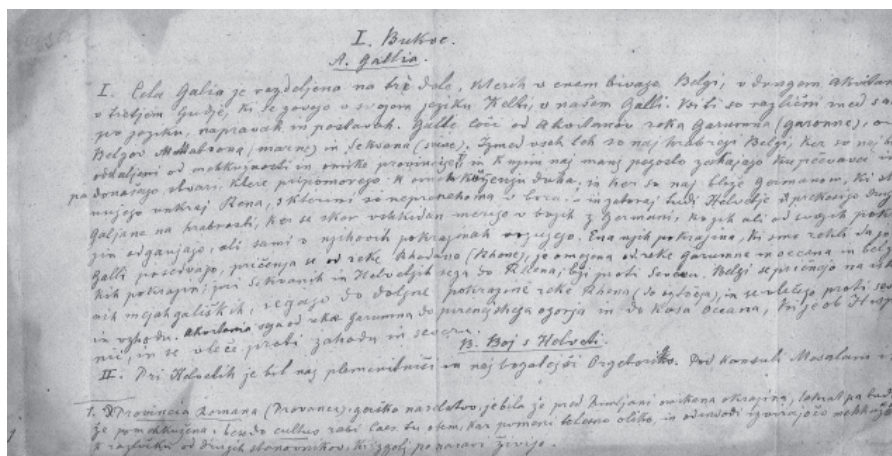
Rokopis prevoda, ki obsega 90 pravokotnih, s peresom gosto popisanih listov in je označen po polah (skupaj 48 pol in dva dodatna lista),

²⁹ Hriberšek (2006), 275 – Hrovat, L. – Ms 2 – A. Rokopisi – 1. Cezar, *Galska vojna*.

³⁰ DS 4(1891), 52. Cezarjeva *Galska vojna* je bila namreč eno prvih del, s katerim so se dijaki v tem obdobju srečali pri lektiri iz latinščine.

³¹ Svojevrsten pomen Cezarja kot čtiva potrjuje tudi dejstvo, da so od l. 1882 na I. državni gimnaziji v Ljubljani v I. in II. razredu poučevali v slovenščini vse predmete z izjemo nemščine, kjer sta bila dva učna jezika; v III. in IV. razredu je bila nemščina učni jezik pri nemščini in grščini, v III. razredu pa delno tudi pri prevodih iz Cezarja. Enaka ureditev je bila tudi v nižjih razredih kranjske gimnazije, na novomeški gimnaziji in na II. državni gimnaziji v Ljubljani. Prim. Hriberšek (2005), 69.

³² Gl. zgoraj.



Slika 4: Prva stran rokopisa Hrovatovega prevoda Cezarjeve Galske vojne

je bil dokončan v Novem mestu 17. oktobra 1869. Jezikovno je viden rahel napredek v primerjavi s prevodom Ksenofonta; jezik je nekoliko bolj tekoč in nekoliko čistejši, pa tudi prevajanje je manj dobesedno. Kljub temu pa je opazno, da mu manjka temeljita prevetritev in poprava. Hrovat ga je kasneje še pregledoval, čeprav ne preveč zavzeto; le tu in tam je viden kak popravek s svinčnikom. Verjetno je prevod res preprosto obležal v predalu. Je pa zgledno razdeljen po knjigah, poglavjih (označena so rimskimi številkami), posebej so označeni tudi posamezni vsebinski sklopi (npr. I. Bukve. – A. Gallia; B. Boj s Helveti; II. Bukve. – A. Zarota Belgov in vojska ž njimi; Tretje Bukve. – A. Vojska s planinci; B. Vojska z Veneti itd.). Dodane so tudi maloštevilne skromne opombe, ki bi jih moral v primeru knjižne izdaje nedvomno dopolniti in razširiti. Primer: začetek prevoda:

»I. Bukve.

A. Gallia.

I. Cela Galia je razdeljena na tri dele, katerih v enem bivajo Belgi, v drugem Akvitani, v tretjem ljudje, ki se zovejo v svojem jeziku Kelti, v našem Galli. Vsi ti so različni med seboj po jeziku, napravah in postovah. Galle loči od Akvitanov reka Garumna (*Garonne*), od Belgov Matrona (*Marne*) in Sekvana (*Seine*). Izmed vseh teh so najhrabrejši Belgi, ker so najbolj oddaljeni od mehkužnosti in omike provincije in k njim naj manj pogosto zahajajo kupčevavci in pa donašajo stvari, ki jih pripomorejo k omehkuženju duha; in ker so naj bližje Germanom, ki stanujejo onkraj Rena, s katerimi so neprenehoma v boru. – In zatorej tudi Helvetje prekosijo druge Galjane na hrabrosti, ker se skor vsakidan merijo v bojih z Ger-

mani, ko jih ali od svojih pokrajin odganjajo, ali sami v njihovih pokrajinah vojujejo. Ena njih pokrajina, ki smo rekli, da jo Galli posedvajo, pričenja se od reke Rhodana (*Rhone*), je omejena od reke Garumne in oceana in belgiških pokrajin; pri Sekvanih in Helvetjih sega do Rhena; leži proti Severu. Belgi se pričnejo na iskrajnih mejah galiških, segajo do doljne pokrajine reke Rhona (do iztočja), in se vlečejo proti severu in vzhodu. Akvitanija sega od reke Garumna do pirenejskega ogorja in do kosa Oceana, ki je ob Hispanii, in se vleče proti zahodu in severu.

B. Boj s Helveti.

II. Pri Helvetih je bil naj plemenitiši in naj bogatejši Orgetorig. Pod konsuli Mesalam in Pisonom, pohlepa po vladi zapeljan, učinil je zaroto plemstva, in je pregovoril srejno, naj idejo iz svojih pokrajin z vsemi četami, češ da je lahko polastiti se vlade čez celo Gallijo, ker na hrabrosti vse prekosijo. Tega jih je tem lažje prepričal, ker so Helvetje od okoli in okoli obdani po naravi sveta iz ena plali od reke Rhena, prav široke in globoke, ki helvetiško zemljo loči od Germanov; iz druge od previsokega ogorja Jura, ki je med Sekvani in Helveti iz tretje od jezera Lemana (genevski) in reke Rhone, ki našo provincijo loči od Helvetov. Po teh okolišninah je bilo, da so se manj na široko usipali in sosede teže z vojsko napadati mogli; česa radi so ljudje, bojevanja željni, velike žalosti koperneli. Mislili so pa, pri svoji množini naroda, pri slavi vojaški in hrabrosti imajo pretesno pokrajino, ki je segala na dolžino 1240 na širino 180 korakov.

III. Po teh vzrokih napeljani in po Ortigetovi veljavi naklonjeni so sklenili pripraviti si, česar treba za potovanje, nakupiti živine in vozov, kolikor moč veliko; prav veliko setve napraviti, da bode na poti žita dovolj, s sosednimi državami mir in prijaznost uterditi. Še stvari doveršiti bote dve leti zadostile, mislijo, in odločijo za tretje leto potovanje po občnem sklepu. V doveršenje teh stvari izvolijo Ortoriga; oni izbere poslanstvo na države. Na tem potovanju pregovori Sekvana Kastika, Katamantalegovega sina, čigar oče je imel vladno med Sekvani veliko let in ki je bil od senata rimskega ljudstva imenovan prijatelj, naj se polasti vlade v svoji državi, kojo je pred oče imel; ravno tako pregovori Dumnoriga, brata Diciatikovega, ki je tistega časa prvenstvo imel v državi in ljudstvu prav priljubljen bil, da naj isto poskuša, in mu da hči v zakon. Dokaže jim, da je prav lahko početje doveršiti, zato ker ima sam dobiti vladno v svoji državi; terdi, da cele Gallije naj več premorejo Helvetje; da bode s svojimi četami, s svojo vojsko jim

kraljestva pridobil. S tem nagovorom napeljeni si dajo med saboj vero in prisego, in upajo, da se bodo kot naj mogočniji in močnejši narodi polastili cele Gallije, ako si vsvojijo vlado.«

Če bi šlo po načrtih, bi lahko Hrovat svoj prevod izdal l. 1870. Žal ga ni. Tako smo na prvi prevod Cezarja Slovenci čakali še točno 100 let; šele l. 1970 je namreč izšel knjižni prevod *Galske vojne* v prevodu Janeza Fašaleka.³³ Cezar je bil (še zlasti njegova *Galska vojna*) od Hrovatovih gimnazijskih časov pa vse do danes močno prisoten pri gimnazijskem pouku. Vedno je bil nepogrešljivi del šolske lektire; ob reformi gimnazij l. 1849 je bila kot čtivo sicer predvidena celotna *Galska vojna*, vendar so dijaki največkrat brali poglavja o bojih s Helvetijci in Ariovistom, poglavja o pohodih v Germanijo in Britanijo in o vojni z Vercingetoriksom. Kot del zasebne (domače) lektire so včasih prebirali tudi Cezarjevo *Državljansko vojno*.³⁴ Besedišče l. 1882 izšlega priročnega slovarčka (*Latinsko-slovenski slovník za tretji in četrti gimnazijski razred*), namenjenega prevajanju lektire v III. in IV. razredu gimnazij, je v veliki meri temeljilo na besedišču *Galske vojne*. Avtorji slovenskih učbenikov za klasične jezike so pri izbiri besedišča, stavkov in pri prirejanju besedila velikokrat posegali po Cezarju (Valentin Kermavner, Lovro Požar, Josip Pipenbacher, Fran Jerovšek, Janko Košan idr.). Tudi prvi slovenski priročni slovarček za lektiro klasičnih jezikov je bil namenjen prevajanju *Galske vojne*; pripravil ga je Leopold Koprivšek, izšel pa je v izvestju novomeške gimnazije za l. 1890 pod naslovom *Latinsko-slovenska frazeologija k I. knjigi Caesarjevih komentarjev de bello gallico za naše četrtošolce*.³⁵ Po njegovem zgledu je podobna slovarčka za IV. in VI. knjigo pripravil Janez Fon in ju objavil v letnih izvestjih celjske gimnazije.³⁶ Na pretežno Cezarjevih tekstih temelji tudi več

³³ Cezar, Gaj Julij: *Galska vojna*. Prevedel in uvod napisal Janez Fašalek; opombe in seznam imen sestavil Ivan Sivec. Maribor, Obzorja 1970. Druga, pregledana izdaja tega prevoda je izšla l. 1999, prav tako pri založbi Obzorja v Zbirki »Iz antičnega sveta«.

³⁴ Kukula v: Kanon (1906), 83–93; Schenkl v: Kanon (1906), Schickinginger (1903), 935–936; Tominšek (1903), 37–39; Tominšek (1904), 1163–1166; Hriberšek (2005), 111, 114–115.

³⁵ Koprivšek, L.: *Latinsko-slovenska frazeologija k I. knjigi Caesarjevih komentarjev de bello gallico za naše četrtošolce*. Izvestje novomeške gimnazije 1890/91, 3–36. Koprivšek je sicer napisal frazeologijo za vseh sedem knjig *Galske vojne*; nastajala je v letih 1885–1895, vendar zaradi težkih finančnih razmer nikoli ni izšla. Rokopis v obsegu 376 strani (knjige 2–7 *Galske vojne*) hrani Rokopisni oddelek NUK (Ms 1220).

³⁶ Fon, J.: *Latinsko-slovenska frazeologija k IV. knjigi Cezarjevih komentarjev de bello Gallico za naše četrtošolce*. Izvestje celjske gimnazije 1905/06, 1–29. Izvestje B; Fon, J.:

latinskih čitank (Janko Košan, Marko Bajuk, Stanko Cajnkar).³⁷ Tudi povojni učbenikih se pogosto naslanjajo na Cezarja. Vidnejši strokovni prispevki o Cezarju in njegovih delih so izhajali v izvestjih srednjih šol, ki so jih obiskovali slovenski dijaki, in sicer: o Cezarjevi *Državljanski vojni* (F. Babsch, realka v Gorici 1886), o primerjavi med besediloma *Galske in Državljanske vojne* (C. Hauser, gimnazija Beljak 1882/83), o metodiki lektire iz Cezarja (F. Železinger, gimnazija Ptuj 1888/89) in o Cezarjevem stilu v *Galski vojni* (Costantini, G., gimnazija Trst 1889). Več manjših prispevkov je izšlo v slovenskih periodičnih publikacijah.³⁸ Cezarjeva dela obravnavata tudi dve diplomski nalogi (Ivana Mezner, *Analiza kavzalnih stavkov s quod v Cezarjevem delu Commentarii de Bello Gallico* (1999); Majda Pintar, *Finalni odvisniki v Ksenofontovi Anabasis in Cezarjevi Galski vojni* (2003)).

Cicero, »Proti Katilini I., II., IV.«

»Katilina, kako dolgo vendar se boš še zanašal na našo potrpežljivost? Kako dolgo še nas bo zaničevala tvoja opornost? Čemu se bo šopirila tvoja razuzdana prederznost? Ali te ni nič ganila ponočna posada na Palaciju, nič straže po mestu, nič strah ljudstva, nič vriš vseh poštenih mestjanov, nič le ta zavarovani kraj za senat, nič obrazi in pogledi le teh mož? Ali ne čutiš, da so razodeti tvoji naklepi? Ali ne veš, da je zajeto tvoje kovarstvo, ker vsi ti vejo za-nj? Ali meniš, da ne ve vsak izmed nas, kaj si počel le-to, kaj prednjo noč, kje si bil, ktere si sklical, kaki naklep si storil? O časi, o šega! Senat pozna zadeve, konzul jih vidi, vendar ta živi? Da, celo v senat je prišel, udeležuje se deržavnih posvetov, zaznamo-va in odloči si z očmi za umor vsakterega zmed nas. Mi pa, verli možje, menimo, da zadostujemo državi, ako se izogibamo njegove besnosti in orožja. Katilina, že pred je bilo treba, tebe usmrtiti, in celi pogin na tebe zvrniti, ki ga že dolgo kuješ zoper nas. Saj je vikši duhoven, slavni P. Scipio kot prostak usmertil Tib. Gracha,

Latinsko-slovenska frazeologija k VI. knjigi Cezarjevih komentarjev de bello Gallico za naše četrtošolce. Izvestje celjske gimnazije 1906/07, 1–30. Izvestje B.

³⁷ Košan, J.: *Latinska čitanka za četrti (in peti) gimnazijski razred*. Iz Cezarja, Flora, Evtropija, Justina, Plinija Starejšega in Mlajšega in Suetonija izbral in za šolski pouk priredil prof. J. Košan. V Ljubljani 1912; Bajuk, M.: *Latinska čitanka za IV. razred klasičnih gimnazij*. V Ljubljani, 1935. Izide tudi na Hrvaškem: Bajuk, M.: *Latinska čitanka za IV. razred klasičnih gimnazija*. Zagreb 1935; Bajuk, M.: *Latinska čitanka za VII. razred realnih gimnazij*. V Ljubljani 1935.

³⁸ Npr. Costa, E.: *Geschichte Julius Cäsars*. Triglav 1(1865), št. 27, 117–118; Košir, I.: *Cezarjev most čez Ren*. DV 22(1891/92), 5–11 idr.

ki je le malo omajal državno stanje; Katilino pa, ki hoče popaliti celi svet z morijo in požigom, bomo mi terpeli kot konzuli? Kajti zamolčim tiste prestare dogodke, da je Servili Ahala z lastno roko umoril Sp. Melia, ki je hrepenel po novarstvu. Bila, bila je nekdanj v tej državi ta krepost, da so verli možje krotili nevarnega državljana s hujimi kaznimi, kakor naj ljutejega sovražnika. Imamo za tebe, Katilina, senatov sklep, oster in hud; ne manjka državi sklepa ne povelja tega stanu, mi konzuli, mi, rečem naravnost, smo nemarni.«

Tako se začenja edini doslej izšli prevod Ciceronovih govorov proti rimskemu prevratniku Katilini, ki ga je p. Ladislav Hrovat objavljaj l. 1872 v »Zori«.³⁹ Hrovatov prevod je prvi integralni prevod katerega od Ciceronovih del v slovenščino, kar je pravzaprav svojevrsten fenomen; glede na to, da je Cicero med avtorji, ki so oblikovali šolski pouk od antike naprej pa vse do danes verjetno najpomembnejši rimski pisec, in glede na njegov vpliv v literaturi bi pričakovali, da se bo kateri od prevajalcev z njim spoprijel že prej. Vendar se – vsaj po doslej zbranih podatkih – do tedaj ni še nihče odločil za prevod katerega od Ciceronovih del, ki bi bil namenjen objavi; vsi dotedanji prevodi so ostali vezani na šolske klopi, torej na prevajanje za potrebe rednega pouka, ali pa so ga posamezniki prevajali iz lastnega veselja. Hrovat je v »Zori« objavil I., II. in IV. govor proti Katilini, v njegovi zapuščini, kjer se je ohranil tudi rokopis prevoda, pa so ohranjeni rokopisi I., III. in IV. govora;⁴⁰ tretji govor je torej ostal neobjavljen. Rokopis je ohranjen na enakih pravokotnih dvolistnih polah kot prevod Cezarjeve *Galske vojne* z enako skrbno numeracijo, pisavo in pisalom. Če je bilo za Hrovatov prevod Cezarja mogoče reči, da je v jezikovnem in slogovnem pogledu nekoliko nazadoval, pa je pri prevodu Cicerona moč reči, da je opazen velik korak naprej, da je tako jezikovno kot tudi slogovno zelo dodelal svoj prevajalski pristop. Prevod teče precej gladkeje kot prevod *Galske vojne*, pa tudi jezik je precej lepši in manj arhaičen. Slogovno se je očitno skušal približati originalu; večkrat je v slovenščini skušal poustvariti besedne igre, slogovne prijeme in figure originalnega besedila in dostikrat mu je tudi uspelo. Prevod pa ima eno precejšnjo pomanjkljivost; manjkajo mu opombe in (morda) kratek uvod. Primer: začetek III. (neobjavljenega) govora *Proti Katilini*:

³⁹ Zora 1(1872), št. 7, 89–92; št. 8, 111–112; št. 9, 122–124; št. 10, 139–142.

⁴⁰ Hriberšek (2006), 275 – Hrovat, L. – Ms 2 – 2. Cicero, *Proti Katilini* (I. Govor Ciceronov zoper Katilina. Preložil prof. P. Ladislav Hrovat; III. Govor Ciceronov zoper Katilina. Preložil prof. P. Ladislav Hrovat; IV. Govor Ciceronov zoper Katilina. Preložil prof. P. Ladislav Hrovat).

III. Govor Ciceronov zoper Katilina.

Preložil prof. P. Ladislav Hrovat.

»1. Kviritje! državo, in življenje vas vsih, premoženje in blagostanje, žene in otroke vaše, in pa ta sedež preslavne vlade, preblago in lepo mesto vidite današnjega dne otete iz požara in pomora blezo (skor) iz žrela pogube, vam ohranjeno in дано nazaj iz ljubezni neumerlih bogov do vas, po mojem prizadevanji, naklepih in nevarnostih. In res, če nam niso manj prijetni in slovesni tisti dnevi, ob katerih smo rešeni kot tisti ob katerih smo rojeni, ker rešitve veselje je gotovo, rojstva osoda pa negotova, in ker rojeni smo brez občutka, rešeni pa k veselju, gotovo biti mora pri vas in vaših potomcih v časti ta, ki je rešil mesto ustanovljeno in okrepčano, ker smo z radovoljnim postavljanjem med bogove povzdignili onega, ki je le-to mesto ustanovil. Zakaj pogasil sem ogenj podložen celemu svetu, tempeljnom, svetiščem, hišam in ozidju, in ki je že skor objel, odbil sem meče potegnjene zoper državo, odvernil nože od vaših bratov. In ker so te reči v senatu pojasnjene, razodete in naznanjene, razložil jih bom vam, Kviritje, da bote vi, ki jih ne veste, pogodili iz javnih obravnav, kako strašne so, in kako sem jih zasledil in zasačil.

2. Za prvo, ko je Katilina pobegnil iz mesta, čul in skerbel sem zmiraj, Kviritje, kako bi bili brez nevarnosti med tolikim in tako skrivnim zalezovanjem, ker pustil je v Rimu tovarše svoje hudobije, silne načelnike le-te skrumne vojske. Zakaj namreč, ko sem gonil Katilina (kajti nič več se ne bojim sovražljivosti te besede, ker se je bati bolj to, da je živ odšel) takrat namreč, ko sem hotel ga pregnati, menil sem, da bo ostala derhal zarotnikov ž njim odšla, ali pa da bodo slabi in nezmožni, kateri ostanejo. Toraj ko sem vidil, da so med nami in v Rimu ostali oni, o katerih sem zvedel, da so naj huje besnosti in hudobije vneti, obernal sem vse dnive in noči na to, da zvem in vidim, kaj delajo, kaj počno, da bi naklep tako zasučil, da potem še le skerbite za lastni blagor s celo dušo, ko vidite hudodelstvo z oči samo na sebi, ker bi moj govor zavoljo neverjetne velikosti hudobije za vaše ušesa premalo verjetnosti imel. Ko sem tedaj, da je šuntal Lentul allobrogiške poslance, naj bi osnovali vojsko v Transalpini in vstajo v Galii, in da so jih po ravno tisti poti poslali k svojim nazaj v Galio, s pismi in naročili na Katilina, in da jim je bil Volturci pridan kot spremljavec in pa da so temu dali pisma na Katilina, vidil sem, da jim je priložnost pri rokah, kar je bilo naj težje in kar sem zmiraj želel od bogov, da celo zaroto očitvidno zajememo ne le jez, ampak tudi Senat in vi. Zatorej sem včeraj praetorje L. Flacca in C. Pomptina, hrabra

in državi vdana moža, k sebi poklical, ter zadevo razložil, pokazal sem, kaj sem sklenil storiti. Ona pa, ker z državo verlo in dobro mislita, prevzela sta opravilo brez opora in brez vsega obotavljanja, in ko se je mračilo, prišla sta skrivaj do Mulviškega mosta, in tam sta bila v bližnjih zidanicah (*villa*) na dva kampa tako, da je bila vmes Tibera in most. Tje pa sta vzela s seboj kacega suma veliko hrabrih mož ona dva, in pa jez sem poslal iz Reatinške prefekture izverstnih junakov oboroženih, katerih pomoči se vedno poslužujem za varstvo države. Ko je med tem čas tretje ponočne straže blizo pretekel in ko so jeli allobroški poslanci z obilnim spremljevalstvom in ž njimi Volturci iti na Mulviški most, napadli so jih, potegnejo meče oni in pa naši, namen je bil znan samo praetorjem, drugi ga niso vedli.«

Ker bi bil oris navzočnosti Cicerona na Slovenskem preobsežen, se omejimo samo na njegove katilinarije. Hrovatov prevod je ostal edini prevod kakega Ciceronovega govora vse do konca 20. stoletja. Primere in prirejene odlomke iz Cicerona, tudi iz njegovih govorov *proti Katilini*, pogosto najdemo v vadnicah in čitankah za latinščino; tudi Cicero je bil namreč – enako kot Cezar in Ksenofont – del »železnega repertoarja« redne šolske lektire, še zlasti njegovi govori proti Katilini. V gimnazijskih izvestjih gimnazij, ki so jih obiskovali slovenski dijaki, je izšlo 10 strokovnih prispevkov o Ciceronu, eden od teh v Novem mestu; v izvestjih gimnazije 1877/78 in 1878/79 je Jožef Ogorek objavil študijo, ki se je ukvarjala z datacijo prvih dveh Ciceronovih govorov proti Katilini. Leta 1938 smo dobili prvo komentirano izdajo katilinarij; izvirno besedilo I. in IV. govora proti Katilini in komentar k njima sta pripravila prof. Marko Bajuk in dr. Milan Grošelj (*M. Tullius Cicero: Orationes in Catilinam I. et IV.*). Posebej velja omeniti še *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*, ki ga je v izvestju kranjske gimnazije za l. 1909/10 objavil Anton Dokler, kasneje pa je izšel kot poseben ponatis.⁴¹ O Ciceronu je nastala tudi magistrska naloga (Matej Hriberšek, *Imperfekt pri Ciceronu* (2000)).

*

Prve knjižne izdaje prevodov latinskih klasikov so vezane na Celovec, na zbirko »Cvetje iz domačih in tujih logov«, ki jo je zasnoval Anton Janežič (1828–1869). Poleg Hrovatovega prevoda Ksenofonta

⁴¹ Dokler, A.: *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*. Sestavil Anton Dokler. Izvestje kranjske gimnazije 1909/10, 3–28. Kot ponatisk: Ljubljana 1910.

je bilo v zbirki predvidenih še nekaj prevodov iz antičnih klasikov, in sicer:

- *Platonov Kriton in Apologija* v prevodu Janeza Božiča;
- *Virgiljevo »Kmetijstvo«* v prevodu dr. Jožeta Šubica;
- *Sofoklejev »Ajant«* v prevodu Matije Valjavca;
- *Tacitov »Agrikola«* v prevodu Janeza Božiča;
- nekaj Demostenovih in Ciceronovih govorov v prevodu Janeza Božiča in Ladislava Hrovata.⁴² Od naštetih so v »Cvetju« izšli Platon, Vergilij in Sokofles, Ciceronove govore pa je Hrovat objavil l. 1872 v »Zori«.



Slika 8: Anton Janežič

Platon, »Kriton in Apologija«

Leta 1862, nekaj mesecev pred začetkom izhajanja Hrovatovega prevoda Ksenofontovih *Spominov na Sokrata*, je po snopičih (ki so jih kupci kasneje lahko dali vezati v knjigo) začel izhajati tudi prvi sloven-

⁴² *Besednik*. SG 5(1862), 403–404.

ski knjižni prevod Platona z naslovom *Platonov Kriton in Apologija*; oba Platonova dialoga je poslovenil Janez Božič.⁴³ Knjigo, ki je izšla kot 3. knjiga zbirke in je stala 36 krajcarjev, je Janežičev »Slovenski glasnik« propagiral celo leto.⁴⁴ O vzgibih za nastanek prevoda spregovori avtor sam v uvodu:⁴⁵

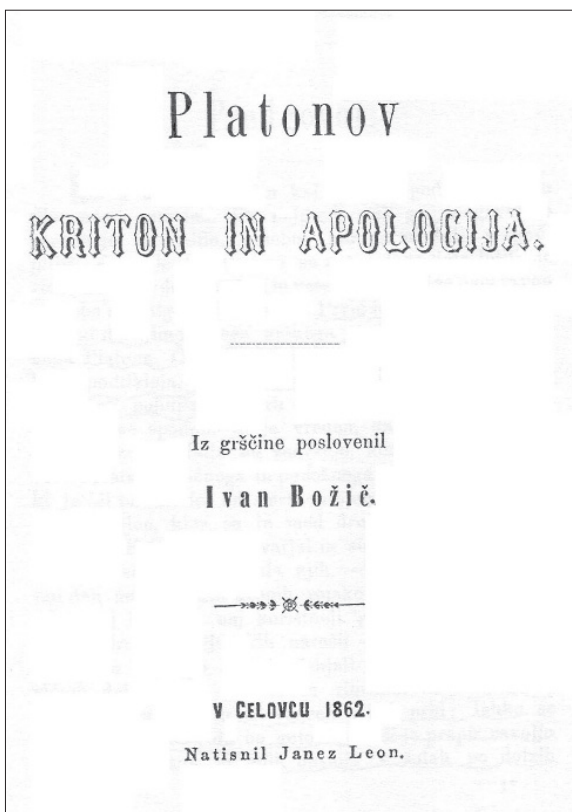
»Ker s tem prevodom kaj novega podamo ljubim Slovincem, prosimo jih najpred, naj ga blagovoljno sprejmejo in sodijo, posebno ker ga ni bilo mogoče piliti »devet let«. Da smo se ravno tega dela lotili in sicer z lastnim dopadenjem in veseljem, ne zdi se nam ravno potreba na dolgo opravičevati. Prvič je v šolah vpeljana, izvirno delo imenitnega grškega modrijana, božanstvenega Platona. Če pa sta original in tudi nemški prevod brez spotikleja, mislimo, da tudi slovenski ne bode v škodo in pohujšanje. Vrh tega je njegov obseg takošen, da se spodobi in je vreden, da se tudi slovenskemu narodu dalje ne zadržuje, ker stavi nam pred oči Sokrata, pravičnega in pobožnega moža in modrijana, ki je bil po krivici na smrt obsojen in za nekaj dni v ječo pahnjen, kjer se je med drugimi tudi s svojim prijatlom Kritonom pogovarjal in sicer o svetosti postav in dolžnosti pokorščine do njih. – Res je sicer, kar je uni dan nekdo naših učenih rojakov pisal, da bi bili za zdaj naj bolji in naj koristnejši prevodi za Slovence tisti iz družih slavjanskih narečij – ali vsi izobraženi narodi so malo po malu začenjali s prelaganjem klasičnih del, grških namreč in rimskih. Tu tedaj ni vprašanja, ali bo to Slovincem v kak prid; lahko se brez dvombe reče, da bo gotovo. Tudi je prepir zavoljo klasičnih jezikov in njih obstoja v šolah po dolzih pravadah bil tako končan, da se smejo rabiti in da so sploh podlaga, kakor nekdanj tudi zdaj, dobremu mišljenju, izrazovanju, skladbi, poznanju lepega izvrstnega jezika in sploh starega sveta, navad in šeg, domačih ljudstvenih kakor državnih – z eno besedo: vsega življenja, djanja in nehanja, in ljudske telesne, posebno pa dušne moči. Stari so bili in bodo ali v izviri ali v prevodih vedno učitelji poznejim narodom. ...«

⁴³ Božič (1862).

⁴⁴ » ... sicer pa velja »Viljem Tell« 1 gld. »Platonov Kriton in Apologija« pa 36 kr.« SG 5(1862), 180; »Pervi štirje vezki obsegajo prelepi prestavi »Viljema Tella« in pa »Platonovega Kritona in Apologijo«, kakor tudi začetek prekrasne pripovedke iz kmečkenga življenja »Babica«, ki bo 7. vezkom dokončana; 8. pa bo obsegal »Ksenofontove spomine na Sokrata«. SG 5(1862), 212; *Cvetje iz domačih in tujih logov*. SG 5(1862), 371. Prim. tudi SG 5(1862), 403; *Obzor. Cvetje iz domačih in tujih logov* 8(1865), 127.

⁴⁵ Božič (1862), 3–4 (Predgovor).

Slika 9: Janez Božič,
Platonov Kriton in Apo-
logija



Izbira tako *Apologije* kot *Kritona* ni bila naključje. Tudi Platon je bil del »železnega repertoarja« gimnazijskega pouka grščine; z njim so se dijaki srečevali v VIII. gimnazijskem razredu.⁴⁶ Med priporočenimi Platonovimi dialogi so bili *Apologija*, *Kriton*, *Lahet*, *Evtifron*, *Lizis*, *Harmid*, *Protagora*, *Gorgias*. Če pogledamo izbiro Platonovih dialogov v letnih izvestjih gimnazij na Slovenskem, so dijaki največkrat brali prav *Apologijo* in *Kritona*; na seznamih gimnazij najdemo poleg njiju občasno še dialoge *Evtifron*, *Fajdon*, *Protagora*, *Lahet* in *Harmid*. Prevod, pri katerem je zanimivo, da večjih odmevov nanj ni zaslediti, je bil končan na Dunaju na dan sv. Matije 1. 1862. Božiču sta kot svetovalca in pregledovalca pri delu pomagala Janko Pajk in Maks Pleteršnik.⁴⁷ Dialog *Kriton* ima podnaslov *Pogovor o dolžnostih do države in domovine, o svetosti postav in o dolžnosti pokorščine do njih*; uvaja ga zelo kratek uvod, opombe so zelo skromne. *Apologija* je podnaslovljena *Govor, s katerim se*

⁴⁶ Hriberšek (2005), 112.

⁴⁷ Božič (1862), 4.

je Sokrates opravičeval; tudi tu je opomb (pre)malo, pojasnilo vsebine pa je dodano na koncu.

Vergilij, »Georgike«

Leta 1862 najdemo v »Glasniku« naslednjo notico: »G. Šubicova prestava »Virgiljevega kmetijstva«, ki je skoz in skoz prav izverstno delo, ni prišla v zgubo, kakor so se nekteri bali; upamo, da jo moremo v kratkem po »Cvetju« razglasiti.«⁴⁸ In res je leto kasneje, 1863, v Celovcu izšel prevod Vergilijevih *Georgik* z naslovom *Publija Virgilija Marona Georgikon, to je: Poljedelstvo. Četere bukve*. Prevajalec, slovenski zdravnik in pisatelj dr. Jože Šubic (kot zdravnik je deloval v Celju in Mariboru, kot pisec pa je bil sodelavec »Novic« in drugih časopisov), izida svojega prevoda ni dočakal; v noči z 21. na 22. april 1861 je v Mariboru umrl za jetiko.⁴⁹ Da se Šubic ukvarja s prevajanjem Vergilija, se je vedelo že kmalu po začetku dela, saj je l. 1852 v »Slovenski bčeli« objavil kratek odlomek iz *Georgik*.⁵⁰ Za razliko od Janeza Božiča, ki za prevod Platonove *Apologije* in *Kritona* v uvodu sam priznava, da »ga ni bilo mogoče piliti devet let«⁵¹ (*nonumque prematur in annum*), pa je Šubic to Horacijevo navodilo upošteval; s prevodom, ki ga je pripravljal, kot sam pravi, »con amore«,⁵² se je ukvarjal celih 10 let: delo je začel 10. oktobra 1850, končal pa l. 1860. Nastalo je s pričakovanjem, da ga bodo brali tudi dijaki; ti so se z izbori iz Vergilijevih del (*Eneida*, *Georgike*, *Bukolike*) srečali v VI. in VII. gimnazijskem razredu. Glede na čas, v katerem je prevod nastal, in na dejstvo, da prevajanje antičnih metričnih oblik še ni bilo dorečeno in je bilo še precej v povojih, je treba priznati, da je prevod solidno tekoč in berljiv; nedvomno so po njem bralci radi posegali. Sicer pa je tako kot izvirnik razdeljen po knjigah, na začetku vsake knjige je pregled njene vsebine. Verzi so oštevilčeni, dodane so tudi kar obsežne opombe, v katerih Šubic pojasnjuje razne mitološke, starinoslovske, zgodovinske in kmetijske realije. Zelo pogosto uporablja naglase, »da se«, kot sam pravi, »ustanové vendar enkrat dolge pa kratke slovke«. Delo je posvetil Sloveniji. Prevodu je dodana tudi kratka Šubiceva biografija, ki jo je ob njegovi smrti napisal Janez Majciger in jo objavil v »Slovenskem glasniku«.⁵³

⁴⁸ Iz *Celovca*. SG 5(1862), 79.

⁴⁹ Borovski, J.: *Jožef Šubic. (Životopisna čertica.)* SG 4(1861), 61–62.

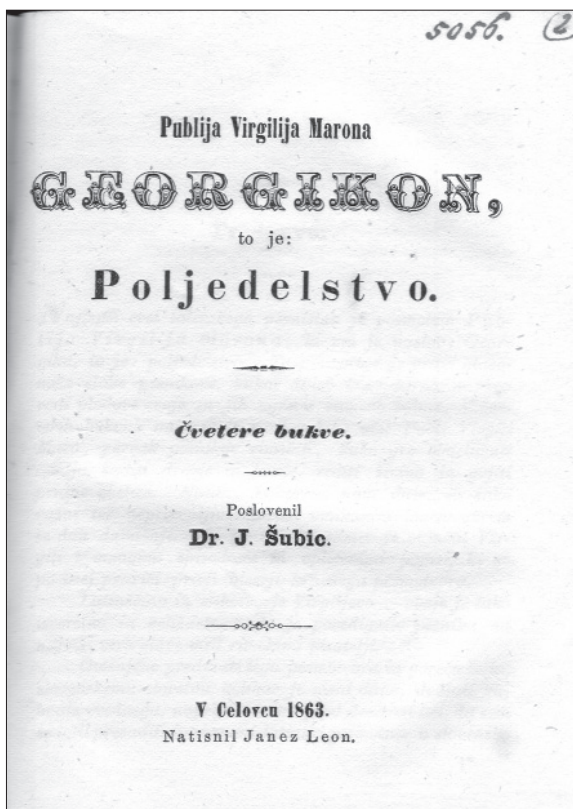
⁵⁰ *Virgiljevo poljedelstvo*. Poslovenil J. Šubic. (Poljod. [Georg.] I, 43–83). SB 4(1852), 86–87, 101–102.

⁵¹ Božič (1862), 3.

⁵² Šubic (1863), 7.

⁵³ J. M. (= Janez Majciger): *Jožef Šubic. (Životopisna čertica.)*. V: Šubic (1863),

Slika 10: Jožef Šubic, Publija Virgilija Marona Georgikon, to je: Poljedelstvo. Čveteve bukve.



Kvintilijan, »Vzgoja govornika«

Med prevodi proznih del je treba omeniti še Franca oz. Frančiška Brežnika in njegov prevod izbora iz Kvintilijanovega dela *Vzgoja govornika* (*Institutio oratoria*) z naslovom *Marka Fabija Kvintilijana govorniški pouk*, ki je izšel v Mariboru l. 1889. Knjiga v skupnem obsegu 135 strani je bila vrhunec Brežnikovega dolgoletnega ukvarjanja z zgodovino antične pedagogike in še posebej s Kvintilijanom. Njegov prvi tovrstni prispevek (*Odgoja pri starodavnih Grkih*) je izšel l. 1881.⁵⁴ Dva prispevka o vzgoji in izobraževanju pri Grkih in Rimljanih je objavil tudi v gimnazijskih izvestjih novomeške gimnazije za šolsko leto 1882–83 (*Erziehung und Unterricht bei den Griechen*) in za šolsko leto 1883–84 (*Erziehung und Unterricht bei den Römern zur Zeit der Könige und des Freistaates*).⁵⁵ V »Popotniku« je v letih od 1887 do 1889 objavljal prevode

116–118.

⁵⁴ Brežnik (1881), 1, 1–4; 2, 17–19; 3, 33–35; 5, 65–67; 9, 97–98.

⁵⁵ Brežnik (1882/83); Brežnik (1883/84a).

izbranih poglavij iz Kvintilijana,⁵⁶ leta 1889 pa jih je z nekaj dopolnili in opremljene z obsežnimi opombami zbral v knjižno izdajo, ki jo je založil sam.⁵⁷ S tem prevodom je Brežnik slovenskemu bralcu kot prvi ponudil vpogled v avtorja, ki je bil skozi vso pozno antiko, zgodnji in visoki srednji vek zelo cenjen. Izbral je najpomembnejše odlomke iz Kvintilijanovega opusa, odlomke, ki osvetljujejo Kvintilijanov pogled na problematiko vzgoje bodočega govornika, njegove rešitve in predloge ter jih razvrstil v nekaj vsebinskih sklopov. Delo odlikuje tudi zelo dober uvod, kjer v kratkih in jedrnatih orisih predstavlja zgodovino vzgoje in govorništva pri Rimljanih, pri čemer še posebej dobro slika socialne razmere v Kvintilijanovem času. Predstavi tudi Kvintilijanov načrt vzgoje in izobraževanja (s poudarkom na vzgoji značaja), Kvintilijanov namen govorniške vzgoje in njegove zasluge za govorništvo. Prevod obsega obsega 1., 2., 10. knjigo in odlomek iz 11. knjige (2. poglavje - o spominu).

Brežnik pa se je veliko ukvarjal tudi s Platonom. Tako je v izvestjih novomeške gimnazije za šolsko l. 1879–80 objavil prispevek *O Sokratovi metodi s posebnim ozirom na Platonovega Menona in o pojmu*.⁵⁸ Prispevek je kasneje nadgradil še s prevodom dialoga *Menon*, kjer je najprej v uvodu (20 strani) predstavil Platonovo življenje in nauke (nauk o idejah, Platonova fizika, Platonova etika ali nauk o človeškem navnem delovanju, najvišje dobro, krepost, država). Uvodu sledi prevod dialoga *Menon (ali o kreposti)* na 49 straneh, dodane pa so še 3 strani pojasnila oz. povzetka. Vendar pa je prevod ostal v rokopisu; rokopis je ohranjen, hrani ga Rokopisni oddelek NUK.⁵⁹

Cločev glagolit LXXVI.

Leta 1880 je minilo sto let od rojstva Jerneja Kopitarja. Med slovenskimi intelektualci, zlasti v krogu Slovenske matice se je porodila ideja, da bi to obletnico proslavili z izdajo spomenice, spominskega zbornika v čast Kopitarju, podobno kot so dobrih dvajset let pred tem, l. 1858, obeležili stoletnico Vodnikovega rojstva, ko je izšel »Vodnikov spomenik«.⁶⁰ Pobudnik priprave zbornika je bil Josip Marn, v izid pa je na svoji 48. skupščini 8. maja privolila tudi Slovenska matica, ki je

⁵⁶ Brežnik (1887); Brežnik (1888); Brežnik (1889).

⁵⁷ Brežnik (1889).

⁵⁸ Brežnik (1880).

⁵⁹ Ms 1671 – Platonov *Menon*. Uvod in prevod priredil Franc Brežnik, gimnazijski ravnatelj v pokoju. Rokopis je podaril Pavel Brežnik iz Beograda (17. 6. 1965).

⁶⁰ *Vodnikov spomenik*. S spisi od 86 pisateljev in štirimi na kamen tiskanimi dokladami. V Ljubljani 1859.

dala tudi pobudo za organizacijo slovesnosti na Kopitarjevi domačiji. Meseca maja je predsednik Matice dr. Janez Bleiweis pozval slovenske pisce k sodelovanju pri nastanku slavnostnega zbornika. Za urednika je bil izbran Josip Marn. Zaradi kratkega časovnega roka je na naslov uredništva prišlo sorazmeroma malo prispevkov, so bili pa zelo raznoliki in so Kopitarjevo življenje in delo predstavljali z najrazličnejših zornih kotov. Sodelujočim se je pridružil tudi p. Ladislav Hrovat, ki je izhodišče svojega dela našel pri Ciceronu v njegovem delu *Govornik*, kjer med zahteve, kaj vsem mora vedeti dober govornik, Cicero postavlja tudi poznavanje zgodovine (*memoriam rerum gestarum nostrae civitatis*), kajti: »*Nescire, quid acciderit, antequam natus sis, id est semper esse puerum.*« »Ne vedeti, kaj se je zgodilo, preden si bil rojen, to pomeni biti vedno otrok.« (Cicero, *Govornik* 34). To zahtevo je Hrovat postavil tudi za vsakega poštenega Slovenca; poznati mora zgodovino pradedov in vedeti, kako so govorili. Zato se je v čast Kopitarjeve stoletnice in tisočletnice sv. Metoda odločil za prevod Kopitarjevega letopisa o podonavskih Slovanih, s polnim naslovom »Todonavskih Slovanov kronološki pregled zgodovine do smrti sv. Metoda« (*Slavorum cisdanubiorum historiae conspectus chronologicus usque ad obitum S. Methodii*).⁶¹ Odlomek je vzel iz Kopitarjevega dela *Cločev glagolit* (*Glagolita Clozianus*), ki je izšlo osem let pred Kopitarjevo smrtjo l. 1836. V delu, ki mu je prineslo največji sloves, je Kopitar objavil starocerkvenoslovanski glagolski rokopis, ki je bil last tirolskega grofa Cloza, skupaj z njim pa še »Brižinske spomenike« ter vse dopolnil z razlago in latinsko pisanimi obravnavami.⁶² Poročilo o Todonavskih Slovanih je šesti dodatek Kopitarjevega spisa.⁶³

Pri delu se je Hrovat naslanjal na Šafařikova, Miklošičeva in Jirečkova dela, na svoj prispevek o staroslovenščini v spomenici »Zlati vek«,⁶⁴ najbolj pa na sicer Slovanom nenaklonjenega avstrijskega zgodovinarja Aloisa Huberja in njegovo *Geschichte der Einführung und Verbreitung des Christenthums in Südostdeutschland* (Salzburg, Zaunrith 1874–75; o Slovanih in njihovi zgodovini govori v 4. knjigi). Odlomka, ki orisuje zgodovino Todonavskih Slovanov od l. 334 po Kr. do l. 901, Hrovat ni prevedel v celoti; prevod se konča z letom 885. Verjetno mu prekratek časovni rok za oddajo prispevka ni dovolil, da bi prevod dokončal.

⁶¹ P. Ladislav Hrovat: *Slavorum cisdanubianorum historiae conspectus chronologicus usque ad obitum S. Methodii*. *Glag. Cloz. LXXVI*). Poslovenil z lastnimi opombami P. Ladislav Hrovat. V: *Kopitarjeva spomenica*. Vredil Josip Marn. Založila in na svetlo dala Matica slovenska. V Ljubljani 1880, 146–171.

⁶² ZSS 2(1959), 26.

⁶³ GC (1995), LXXVI–LXXX.

⁶⁴ P. Ladislav Hrovat: *Staroslovenščina*. Spisal p. Ladislav Hrovat. V: *Zlati vek ali Spominica na čast ss. Hermagoru in Fortunatu, sv. Nikoljau in ss. Cirilu in Metodu*. V Ljubljani 1863, 254–289.



Slika 11: Josip Marn

takrat del Italije. Potomci teh so, verjemi, po vsej pravici sedanji Slovenci karantanski, kakor Bolgari onih, ki so bili razdeljeni po Skitiji, Trakiji in Macedoniji.«

Da je izraz Srb (Sporoi) najstareje ime za Slovane, to je resnica; če pa pomeni ime Sarmat to, kar Srb, in če so bili Sarmati Slovani, to je vprašanje sedaj rešeno. Kopitar je bil mnenja, katero je bilo takrat splošneje, da so namreč slovanski narodi v sorodu s Sarmati; tudi Šafařík (Abkunft der Slaven) je zmedel Srbe med Sarmate, kar pa je pozneje preklical. – Sarmati so bili Mediško pokolenje; v Evropo so prišli raznih imen: Roksolani, Jacigi, Alani. Tisti, koje je sprejel Konstantin, bili so Slovani, ali vsaj pomešani Slovani, ne pa Sarmati; kajti kar so imenovali Byzantinci pozneje

Prevod je dopolnil s kratko uvodno predstavitevijo in z opombami k posameznim letnicam, v katerih se opira na že omenjene vire; opombe so večinoma precej obsežnejše od samega prevoda in nekoliko drugače tiskarsko postavljene, da se jih da ločiti od prevoda. Primer (leta 334, 884 in 885):

»Leta Gospodnjega (A. D.) t. j. po Kr. 334. Konstantin Véliki rad sprejame nad 300.000 Sarmatov limigantov semkaj čez Donavo, ki so bili gospodarji pregnani od podložnih ter jih razdeli po Trakiji, Skitiji, Macedoniji in Italiji. Vedi človek, da pomeni izraz Sarmat to kar Srb, najstareje ime slovanskemu zarodu. Kar imenuje on Italija, to ti je bila Kranjska,

146

Slavorum cisdanubianorum historiae conspectus chronologicus usque ad obitum S. Methodii.

(Glag. Cloz. LXXVI).

Poslovenil z lastnimi opombami P. Ladislav Hrovat.

Ko Ciceron v svojej izvrstni knjigi „Orator“ našteva, kaj vse mora vedeti dobri govornik, zahteva med drugim tudi znanje zgodovine — *memoria rerum gestarum nostrae civitatis* — ter pravi: *Nescire, quid acciderit, antequam natus sis, id est semper esse puerum* (Cic. Or. 34). Tako mora zanimati tudi vsakega poštenega Slovenca, da pozna zgodovino naših pradedov, in da vé, kakošno govorico so govorili. Kos take tvarine naj podamo tukaj. Prevedli smo iz Kopitarjevega Glagolita na čelu napisani sestavek slovenski in dodeli „Opombe“ k nekterim posameznim letnicam. V teh opombah smo po novejih preiskavah nekaj popravili in pojasnili, nekaj obširneje predlagali. Viri so povsodi pridani; zlasti nam služi Huber-jev „*Verbreitung des Christenthums in Süddeutschland*“, in sicer IV. Bd. ima „*Slaven-Zeit*“. Ta knjiga je izvrstna, ima dobre vire, postopa kritično; o Karantanih (t. j. Slovencih) na pr. 48 strani. Dasi Huber Slovanom ni preveč prijazen, vendar — in ravno zato — se učimo veliko dobrega pri njem; zlasti, kako so bili germanizovani Slovenci ob Anži, po gornjem Štajerskem in Koroškem. Menimo toraj, da je primerno, če podamo za Kopitarjevo stoletnico in pa za Metodijevo tisučletnico: Kopitarjev Letopis o Slovanih Podonavskih.

Leta Gospodnjega (A. D.) t. j. po Kr. 334. Konstantin Veliki rad sprejame nad 300.000 Sarmatov limigantov semkaj čez Donavo, ki so bili gospodarji pregnani od podložnih ter jih razdeli po Trakiji, Skitiji, Macedoniji in Italiji. Vedi človek, da pomeni izraz Sarmat to kar Srb, najstareje ime slovanskemu zarodu. Kar imenuje on Italija, to ti je bila Kranjska, takrat del Italije. Potomci teh so, verjemi, po vsej pravici sedanji Slovenci karantanski, kakor Bolgari onih, ki so bili razdeljeni po Skitiji, Trakiji in Macedoniji.

Slika 12: Ladislav Hrovat, *Slavorum cisdanubiorum historiae conspectus chronologicus usque ad obitum S. Methodii*

Sarmate v razliko od Grkov, to je bila mešanica raznih narodov. Tudi s tem, da so prišli Slovani (Sarmati) čez Donavo, ni rečeno, da bi bili Slovani še le takrat prišli v te kraje; to so le čete, ki so se pridružile starim stanovnikom slovanskim (Šaff. I. 166. 249. i. dr. 361. 333).

»884. Metodij posveti cirkev ssv. Petra in Pavla v Brnu (Brunae). Torej Metod ni bil umrl l. 881. niti šel iz Moravije; marveč umrl je, kakor trdijo vsi životopisci, grški in slovanski, 884–894 med Moravci, v katerih veliki cirkvi je bil pokopan.«

»885. Zarad miru sklenjenega z Arnulfom zaroté se Bavarski knezi zoper Svatopluka.«

Da je umrl Metod l. 885. dne 6. aprila, to je sedaj dognana reč. Bil je k pokoju položen v glavni cirkvi – Ecclesia Synodalis. Kje pa je iskati tisto cirkev, ni tako gotovo, kakor se dandanes sploh misli; kajti v imenu »Welegrad (Levogradec), ubi christianitas incepta est« tiči neki otemneli spomin na pričetek kristjanstva slov. v Moseburgu (Salavar), pravi Dudik. Da je zapustil Metod nad 200 duhovnov po svojej občirni škofiji, v Moraviji in Panoniji – da



Slika 13: Matija Kračman (Valjavec),

je pregnal Svatopluk Gorazda, odmenjenega naslednika, z vsemi tovarši vred l. 886 s silo čez spodnjo Donavo; in sicer naščuvan od hudobnega Vihinga vsled nekega podverženega lista papeža Štefana V.; – da so šli najpred v Belgrad (stari Sigindunum), ter se od ondi razšli dalje po Bolgariji, koje vladar je bil takrat vrlí in učeni Simeon; – da je tam doli Klemen spremenil Kirilovo Glagolico v sedanjo Cirilico –: vse to naj je tukaj samo omenjeno.

V teh letih je Panonija materijalno veliko trpe-

la. Arnulf je bil viši glavar Karantanije in Panonije. – Če je Kocelj še živel, ni znano; l. 887 je bil še. – Dva mejna grofa v Avstriji (Ostmark) sta hotela postati neodvisna in pregnati nadglavarja Aribo. Svatopluk je na strani glavarja, Arnulf na strani grofov. Svatopluk pustoši Avstrijo, in ker Arnulf ne pusti, da bi grofa bila prognana, napove mu vojsko; pride v Panonijo z mnogobrojnimi četami, jo pustoši in pribori. L. 884. Svatopluk slavno zmaga in dobi od kralja Karola Plešca del Panonije; l. 885. je bil sklenjen mir; le nerad se vda Arnulf; bržkone je bil zastopljen z Bavarskimi knezi, kateri so se zavolj tega miru bili zarotili zoper – Svatopluka.

Sofokles, »Ajant«

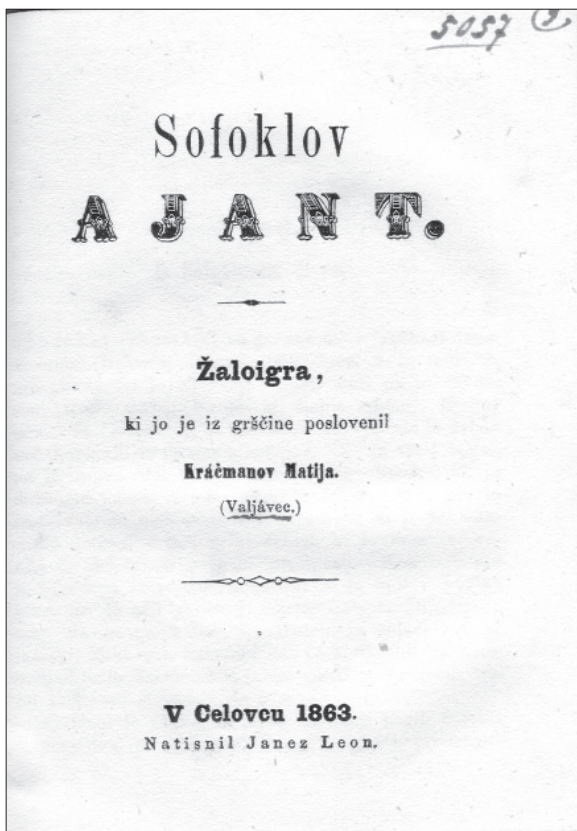
Aténa

Vsak čas, o sin Laértov, vidim te za tim
Se gnati, da na vrage vgrabiš kak naklèp,
In zdaj te vidim med šatóri brodnimi
V najzadnjem konci okol Ajantovih vrst,
Kakó loviš že dolgo in razmerjaš si
Stopinje mu na novo vtisnjene, da zveš,
Al notri je al ni ga. Pravi sled imáš
Ko pes lakonski dobrovóhen tenkonos,
Ker mož je ravno notri, moker od potú
Po glavi, od morjenja po rokàh krvav;
Pa tebi več ni treba skozi vrata ta
Ozirati se. Al povej, čemú veljá
Marljivost tvoja, da, ki vem, te podučim.

Tako se začne prevod Sofoklove tragedije *Ajant*, ki jo je l. 1863 v Celovcu izdal Kračmanov Matija oz. Matija Valjavec. Prevajalec je sicer mestoma nekoliko okorni prevod dopolnil z uvodom o Sofoklovem življenju ter z uvodom v samo tragedijo. Opomb prevod nima, izšel pa je kot nadgradnja in popravljena verzija l. 1861 v »Glasniku slovenskem« objavljene prevoda te tragedije, ki je izhajal po odlomkih.⁶⁵ Devetindvajset let pozneje, l. 1892, je izšel drugi knjižni prevod kake antične drame v slovenščino; prevod Sofoklovega *Ojdipa na Kolonu* pod naslovom *Sofoklejev Edip na Kolonu* je izdal Rajko Perušek, izšel pa je v Novem mestu.⁶⁶

⁶⁵ GS 7(1861), 83, 89, 94–95, 103–104, 115–116.

⁶⁶ Perušek, R.: *Sofoklejev Edip na Kolonu*. Životopis Sofoklejev in uvod napisal, dramo



Slika 14: Sofoklov Ajant

Antična poezija

Precej več kot prevodov prozskih del je bilo v tem obdobju prevodov in prevodnih poskusov na področju poezije. Med njimi velja izpostaviti prevode iz Homerja, kjer je prevajalska bera najbogatejša. Sem sodijo bodisi prevodi posameznih spevov ali pa krajših odlomkov, ki so izšli (nekateri so ostali v rokopisu) kot samostojni prevodi ali pa so bili vikorporirani v kaka druga literarna ali strokovna dela. Med prevajalci Homerja v prvi polovici 19. stoletja najdemo Janeza Nepomuka Primica, Stanka Vraza in Franca Miklošiča.⁶⁷ Prevajalci, ki so jim sledili v drugi polovici 19. stoletja, so Janez Trdina in Jovan Vesel Koseski, Matija Valjavec, Jože Ljubič, Fran Levstik, Josip Šuman in Valentin Kermavner.⁶⁸

prevel in opomnje dodal R. Perušek. V Novem Mestu 1892.

⁶⁷ Primičev prevod je ostal v rokopisu (gl. Pintar (1904), 235–239), prav tako Vrazov in Miklošičev (gl. Slodnjak (1952a), 14; Slodnjak (1952b), 160, 251.)

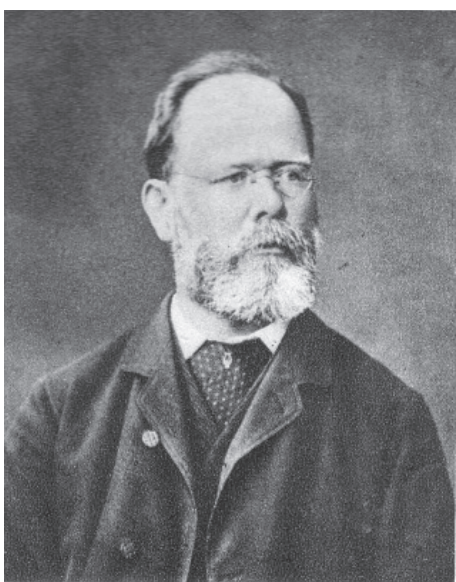
⁶⁸ Trdina (1852); Koseski (1852); Koseski (1870; prevoda Trdine in Koseskega iz l. 1852 sta prva prevoda Homerja, ki sta izšla v tiskani obliki); Valjavec (1854);



Slika 15: Fran Miklošič



Slika 16: Janez Trdina



Slika 17: Valentin Kermavner

Krajše odlomke (večina je izšla, nekateri so ostali neobjavljeni) so prevedli še Fran Celestin, Frančišek Marešič, Janez Svetina, Frančišek Lampe, Simon Gregorčič, Mihael Opeka in Ivan Košir.⁶⁹ Prav posebej dobro sprejeta sta bila prozna prevoda *Iliade* in *Odiseje*, za katera je poskrbel Andrej Kragelj; najprej je l. 1894 izšla *Odiseja* (2. izdaja je izšla l. 1900), nato pa l. 1900 še *Iliada* (2. izdaja 1909).⁷⁰ Prevode spremlja tudi lepo število razprav in prispevkov o Homerju in njegovih delih.⁷¹

Ljubič (1860); Ljubič (1861); Ljubič (1862); Gregorčič – NUK, Ms 492 (III F, mapa 22); 110 verzov prevoda; Šuman (1865a); Šuman (1865b); Kermavner (1870), Kermavner (1871), Kermavner (1876).

⁶⁹ Celestin (1867); Marešič (1868/69); Svetina (1868/69); Lampe (1875); Gregorčič (1851); Opeka (1888/89); Košir (1891/92).

⁷⁰ Kragelj (1900/09); Kragelj (1894/00).

⁷¹ Nekaj pomembnejših: Hrovat, p. L.: *Žur Hektors Charakteristik*. Izvestje novo-

Odiseje IX. spev.



Njemu po tem odverne rekoč velemoder Odisej:

Alkinoos vladár zmed ljudstva vsega presvitli,
 Res lepó je sicer takó le poslušati pevca,
 Tacega, koršen je ta, po glasu bogovom enaki,
 Saj nikar ni, menim jaz, prijetuejega cilja, 5
 Nego če blaga radost objema ljudstvo vesoljno,
 In obedvatelji v hiši zvestó poslušavajo pevca
 Zaporedom sedé, ko zravno se polnijo mize
 S hlebom in zè mesjem, iz verča pa vina donaša
 Zajemáje natákar okrog in čaše naliva; 10
 To le se nekam jako lepó mi v duhu dozdeva.
 Tebe pa serce nagiblje pozvedeti moje nadloge
 Tužne, da še globočeje za njimi tarnáje zdihujem,
 Kaj čem v prvo toraj in kaj ti povedati násled,
 Ker mi nadlog veliko so dali bogovi nebesni. 15
 Prvo tedaj čem ime naznaniti, veste da vi je
 Tudi, a jaz poslej ubegnivši nemilemu dnevu
 Vam gostomil bom, i če doma v daljavi stanujem.
 Sem Odisej, Laertovi sin, po zvijači vsakteri
 Med ljudmi poznan in slava mi sega do neba. 20
 V Itaci mi je stanišče preznatnej; a gora je tistam
 Nerit listjetresivni stermeč; in otokov okoli
 Mnogo naseljeno je, kar jeden drugemu blizo,
 Sama, Dulihija tud in gozdoviti Zakintos.
 Ona nizotna v morji leži med vsemi najviše 25
 Proti večeru — druge pa zori nasprot ino solncu, —
 Prodna je sicer, ali blaga redilka mladenčem;
 Mim domovja zares ni slajega videti možno,
 Lej, kesnila me tam Kalipso je, boginja blažna,
 V jami zobločni, hlepeča, soprug da njeni postanem; 30
 Ravno takó mučila me je v sobani zvijaška

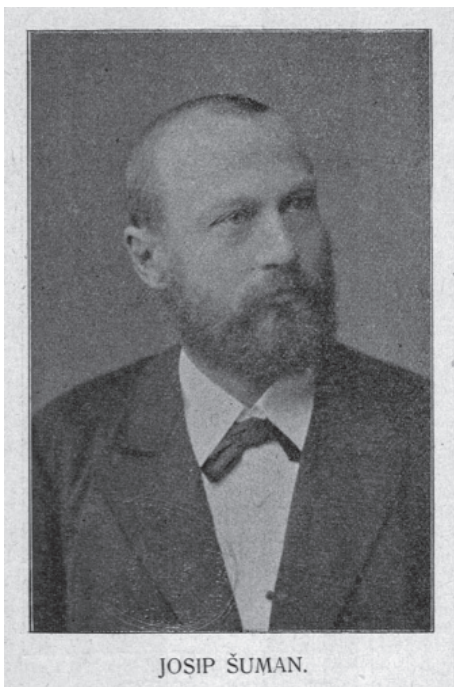
**

Slika 18: Valentin Kermavner, Odiseje IX. spev

Odiseje I. spev.

<p>Moža povej, modrica, premetnega, kateri je mnogo Begal, odkar Trojansko je sveto mesto razrušil: Mnogih ljudi gradove je videl i značaj izpoznal, Mnoge je tud britkosti na morji v srcu pretrpel, Sebi otévaje žitje, vrnitvo pa svojim tovaršem. 5 Vendar itak ni rešil tovaršev kljub prizadetju: Kajti sami po svoji slepoti so se pogubili, Bebe, kateri govedi so Hiperijona soluca Jedli; za to je posej vrnitve dan jim odtegnol. Tam od nekod povej tud nam, o Zenova hčerka. 10</p>	
<p>Onde so drugi, kateri ušli so nagli pogubi. Vsi že bili doma, ubežniki valovom i vojui: Njega samó, če prav koprni po vrnitvi a ženi, Vila gospa mudi, Kalipso, boginja blažna, V jami obločni, hlepeča soprug da njeni postane. 15 Al ko vže nastopila je doba v letih tekočih, Ktere so mu naklonili bogovi domov se vrniti V Itako, niti ondej trpljenju ni mogel uiti Med rodbino celo, milovali so vsi ga bogovi Razen Posejdóna, ki se neprestano mu gnjeva, 20 Preden v svojo deželo prispe bogoličen Odisej.</p>	
<p>Ali zamorce je bil obiskal daleko stanotne, One zamorce, ki dvojno delé se med narodi skrajni, Eni zapadnega so Hiperijona vzhodnega drugi, Da sprejmè stožrtveni dar iz bikov in ovnov. 25 Tam sedé v gostéh radoval se je: drugi pa vsi že V Zena dvoranal Olimpljana vkup so bili se zbrali. Njim govoriti pa jame bogov in ljudstva roditelj: Kajti v duhu se bil je spomnil Egista brez hibe, Ker Agamemnonič njega preslavni je vmoril Oresteja. 30</p>	

Slika 19: Valentin Kermavner, Odiseje I. spev



Slika 20: Josip Šuman

Na Homerja lahko navežemo prevode *Batrahomiomahije* ali *Vojne med žabami in mišmi*. Ta kratki parodični ep oz. epilij, ki v slogu in z besediščem Homerjevih epskih pesnitev duhovito orisuje spopad med žabami in mišmi, do katerega pride zaradi spleta nesrečnih naključij in v katerega morajo poseči celo bogovi, je v slovenski prevajalski zgodovini kar lepo zastopan. Prvi je delo prevajal Aleš Ušeničnik; pod naslovom *Boj med žabami in mišmi* ga je izdal v letih 1886/87 pod psevdonimoma Slavin in Leksěj izdal v »Domačih vajah.«⁷² Drugi prevod je izšel v »Zvončku« v prevodu Anin. Gv. (očitno psevdonim) pod naslovom *Mišja in žabja vojska*,⁷³ tretji prevod pa je l. 1954 izdal Fran Bradač.⁷⁴ V zapuščini filologa Valentina Ker-

mavnerja se je ohranil tudi rokopis neobjavljenega prevoda z naslovom *Batrachomyomachija*. Lep prevod v tekočih heksametrih je pospremljen z obsežno spremno študijo, ki jo dopolnjujejo številne opombe in reference na sodobno in antično literaturo. Spodaj je pripis: V Ljubljani, meseca maja 1880.⁷⁵

Druga najpogosteje prevajanja zvrst je basen. S prevajanjem basni so se spopadali že Janez Nepomuk Primic (150 basni), Urban Jarnik (28

meške gimnazije 1856, 3–20; Krek, G.: *Polyfem v narodnej tradiciji slovanskej*. Kres 2(1882), 42–52, 103–115, 155–174; Lang, A.: *Homer und die Gabe des Dionysos*. Izvestje mariborske gimnazije 1862, 3–35; Nitsche, A.: *Untersuchung über die Echtheit der Doloneia*. Izvestje mariborske gimnazije 1877, 2–32; Pleteršnik, M.: *Die Vergleiche im Homer und in den serbischen Volksliedern*. Izvestje celjske gimnazije 1865, 3–10; Pleteršnik, M.: *Prispodobje v Homeru in v srbskih narodnih pesmih*. Zora 1873, 312–316, 325–330; Podljubniški: *Kolike pomembe je Homer v slovstvu*. DV 1875, 5–8; Teutsch, Johann *Der absolute Genetiv bei Homer*. Izvestje novomeške gimnazije 1881/1882, 3–13.

⁷² DV 1886/1887, 230–232, 246–248, 261–263 (Slavin); DV 1886/1887, 278–279, 294–295, 311–312, 327–328, 342–343, 360–361 (Leksěj).

⁷³ Zvonček 3(1902), 225–227.

⁷⁴ Mlada pota 1953/1954, 183–186, 214, 244–247.

⁷⁵ NUK, Ms 1399 – I. 4. Prevodi – *Batrachomyomachia*.

basni), Franc Metelko (40 basni), Valentin Vodnik (30 basni v prozi), Anton Murko, Aleš Anton (30 basni), Jožef Rogač in Janez Gostiša (30 basni), Anton Kosi, Josip Brinar, Josip Stritar (50 basni).⁷⁶

Izpostaviti velja še prevode iz: a) grških lirikov (npr. Herondovi *Mimijami* v prevodu Rajka Peruška,⁷⁷ Anakreont v prevodu Aleša Ušeničnika,⁷⁸ Semonid v prevodu Karla Verstovška⁷⁹ idr.; b) Horacija (Janko Pajk, Josip Šuman, Korbinijan Lajh)⁸⁰ in c) Vergilija; poleg predstavljenega Šubicevega prevoda še izbor iz 2. knjige *Eneide* v prevodu Matije Valjavca.⁸¹



Slika 21: Josip Stritar

Med prevajalci poezije velja omeniti tudi prevajalce iz slovenščine v latinščino; posebej velja omeniti urednika, publicista in filozofa Janka Pajka (1837–1899), ki je l. 1882 v celovškem leposlovnem in znanstvenem časopisu *Kres* (2 (1882), 544–546) pod naslovom *Tri Prešernove*

⁷⁶ Primic – NUK, Ms 361 A; Jarnik (1814; gl. tudi Kidrič (1929–38), 669); Metelko (1825), 281–294; Vodnik gl. Wiesthaler (1890), 270–277; Murko (1832); Anton, Rogač, Gostiša gl. NUK, rokopisni oddelek, Ms 494; Kosi (1894); Brinar – Vrtec 1901, 23–24, 27, 37–38 (v prozi); Stritar (1902), 45–65.

⁷⁷ *Herondovi mimijami*. LZ 14(1894), 26–30, 104–108, 166–170, 216–219, 277–278, 343, 405–407, 460–465.

⁷⁸ Ušeničnik, Aleš [Ljubomil]: Anakreon, *Pomlad. Cvrčku. Batilu*. Prevedel Ljubomil. DV 1885/1886, 202, 327–328, 344.

⁷⁹ *Simonidovi jambi* «περὶ γυμνασίων». Izvestje mariborske gimnazije 1905, 3–35.

⁸⁰ *Horacijevih pesem II. knjige tretja*. (Poslovenil Janko Pajk SG 5(1862), 209; *Jezikoslovna črtica*. Spisal prof. Josip Šuman. (*okno: prozor = ostrov: otok*). Zora 1(1872), 159–160 (prevod 12 verzov iz Horacijeve *Ars poetica* (50–72)); *Pesništvena umetelnost*. (Q. Horatii Flacci *ars poetica*.) Svobodno v izvornem merilu poslovenil Lajh Korbinijan. Zora 1(1872), 219–220; 230–231; 243; 255–256; 268; 280).

⁸¹ *Sinonove laži, s katerimi je Trojance prekanil, da so nesrečnega konja v mesto vzemši padli sovražnikom v pest*. (Iz Virgilijevé *Eneide* II. bukev, 1–197) SB 4(1852), 169–170, 177–178. ([M. Valjavec])

polatinjane izdal prevod treh pesmi: Prešernov moto *Sem dolgo upal in se bal* ter pesmi *Kam?* in *Pevcu*. Pajkovi prevodi so posrečeni in berljivi, vendar prikrajšajo izvirnik za marsikatero pomensko fineso. V njih je kljub nekaterim uspelim pasusom čutiti neko prisiljenost, ki izvira iz poskusa, da bi združil latinsko pesniško dikcijo, vlil latinskega duha, ohranil izvirnikovo (sicer klasični latinščini nelastno) metrično obliko in vse to kronal še z rimo. Združevanje teh prvin mu uspeva zelo različno.⁸² Primer:



Slika 22: Janko Pajk

Pevcu (Ad poetam)

Kdo zná
noč tèmno razjásnit, ki tare duha!

Kdo vé
kragulja odgnati, ki kljuje srce
od zore do mraka od mraka do dné?

Kdo uči
izbrisat 'z spomina nekdanje dni,
brezup prihodnjih odzét spred oči,
praznóti ubežáti, ki zdanje morí!

Kako
bit óčeš poet in ti pretežkó
je v prsih nosít al pekel, al nebo!

Stanu
se svojega spomni, trépi brez miru!

Numquis
Mentem relevare queat tenebris!

Quis scit
Fugare volucrem, quae cor comedit,
ex nocte diem nox donec recipit!

Callet
Oblivia numquis adferre animo! Et
Praesagia menti num quisquam adimet!
Nugas volitantes quisquam effugiet!

Vates
Qui vis fieri! At tu perferre graves
Vatis dubitas fors sortisque vices!

Memor
Tui ordinis, usque tortus patitor!

*

⁸² Hriberšek (2001).

To so le najpomembnejši izmed prevodov iz klasičnih jezikov. Veliko prevodov še čaka na natančnejšo obravnavo in ovrednotenje, npr. prevodna ostalina Matije Čopa,⁸³ Luke Pintarja (Demosten: Zoper Filipa 3. govor; Lukijanove sanje; Lukijan: Halkyon ali prestvoritev⁸⁴), Levstika (Homer, Salustij)⁸⁵ in številnih drugih. Precej prevodov je ostalo neobjavljenih; nekateri rokopisi so se po srečnem naključju ohranili, mnogi med njimi pa so se izgubili in danes nanje spominjajo zgolj skromne omembe bodisi v literarnih zgodovinah bodisi v starejšem periodičnem tisku bodisi v spominih posameznikov ali v njihovi korespondenci.

Večji razmah je prevajanje iz klasičnih jezikov doživelo v prvi tretjini 20. stoletja, ko je začelo število prevodov, ki so izšli samostojno v knjižni obliki ali v priznanih revijah in časopisih, naraščati. Med prevodi spet daleč prednjači poezija, zlasti dramatika, med prevajalci pa se največkrat pojavljajo štiri imena: Fran Omerza, Fran Bradač, Anton Sovrè in Anton Dokler.

VIRI IN LITERATURA

- BONITZ (1855) – Bonitz, H.: *Die Verordnung des h. Ministeriums für Cultus und Unterricht vom 10. September 1855*. ZföG 6 (1855), 777–797.
- BOŽIČ (1862) – Božič, J.: *Platonov Kriton in Apologija*. Iz grščine poslovenil Ivan Božič. Celovec 1862.
- BREŽNIK (1880) – Vom Professor Franz Brežnik: *O Sokratovi metodi s posebnim ozirom na Platonovega Menona in o pojmu*. Programm des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1879–80, 1–22.
- BREŽNIK (1881) – Brežnik, Fran: *Odgoja pri starodavnih Grkih*. P 1881, 1, 1–4; 2, 17–19; 3, 33–35; 5, 65–67; 9, 97–98.
- BREŽNIK (1882/83) – Brežnik, F(ranc): *Erziehung und Unterricht bei den Griechen*. Rudolfswert, im Juni 1883. Programm des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert 1882/ 83, 3–48.
- BREŽNIK (1883/84) – Brežnik, F(ranc): *Erziehung und Unterricht bei den Römern zur Zeit der Könige und des Freistaates*. Rudolfswert, im Juni 1884. Programm des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert 1883/84, 3–32.
- BREŽNIK (1887) – Brežnik, F.: *Marka Fabija Kvintilijana govorniški pouk*. Iz latinščine prevedel Fran Brežnik. P 7(1887), 16, 246–250; 17, 263–266; 18, 274–276; 19, 295–298; 20, 311–313; 21, 328–332; 22, 343–347; 23, 361–365; 24, 384–386.
- BREŽNIK (1888) – Brežnik, F.: *Marka Fabija Kvintilijana govorniški pouk*. Iz latinščine prevedel Fran Brežnik. P 8(1888), 1, 5–8; 2, 21–24; 3, 37–40; 4, 54–58; 5, 69–72; 6, 83–85; 7, 100–102; 8, 116–118; 9, 132–135; 10, 150–153; 11,

⁸³ NUK, Ms 496 (deset latinskih govorov) in Ms 490 – Zapuščina – A. Iz latinščine in grščine.

⁸⁴ NUK, Ms 20/81.

⁸⁵ NUK, Ms 492.

- 165–168; 12, 181–184; 13, 197–200; 14, 216–218; 15, 231–234; 16, 249–250; 17, 260–263; 18, 277–280; 19, 292–295; 20, 302–305; 21, 319–321; 22, 332–335; 23, 353–356; 24, 367–370.
- BREŽNIK (1889) – Brežnik, F.: *Vzgoja in zgovornost pri Rimljanih*. P 9 (1889), 12, 193–196; 13, 209–211; *Govorništvo pri Rimljanih*. 18, 290–294; *Kvintilijan in socialne razmere v njegovi dobi*. 14, 225–227; *Kvintilijanov načrt vzgoje in pouka*. 16, 256–258; 17, 271–274; *Kvintilijanovi nazori o vzgoji značaja*. 19, 306–308; 20, 325–327; 21, 343–345; *Marka Fabija Kvintilijana govorniški pouk*. 1, 4–7; 2, 20–24; 3, 42–45; 4, 56–60; 5, 74–78; 6, 92–95; 7, 107–109; 8, 147–153; 11, 178–182.
- CELESTIN (1867) – Celestin, F.: *Ilijade šesti spev*. Poslovenil Fr. Celestin. SG 10(1867), 97–99, 113–115, 129–130, 145–146, 161–164.
- DETELA (1902) – Detela, F.: *† Profesor P. Ladislav Hrovat*. Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Jahr 1901/1902, 23–28.
- DETTWEILER (1895) – Dettweiler, P.: *Didaktik und Methodik der einzelnen Lehrfächer*. Lateinisch. III, 1–268. Griechisch. IV, 1–93. V: Baumeister, A.: *Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen*. Bd. 3. München 1895.
- DS – Dom in svet
- DV – Domače vaje
- ECKSTEIN (1887) – Eckstein, F. A.: *Lateinischer und griechischer Unterricht*. Leipzig 1887.
- FRANKFURTER (1897) – Frankfurter, S.: *Die Einrichtung und Verwaltung des höheren Schulwesens in den Kulturländern von Europa und in Nordamerika*. II. Österreich. V: *Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen*, herausgegeben von Dr. A. Baumeister. Erster Band, 2. Abteilung, 239–309.
- GC (1995) – Kopitar, J.: *Žernejša Kopitarja Glagolita Clozianus – Cločev glagolit*. Prevedel Martin Benedik, uredil in spremno besedo napisal Jože Toporišič. Ljubljana 1995.
- GLASER (1894–1898) – Glaser, K.: *Žgodovina slovenskega slovstva*. I. *Od početka do francoske revolucije*. – 1894; II. *Od francoske revolucije do 1848*. I. – 1895; III. *Blejševska doba od 1848. do 1870. leta*. – 1896; IV. *Stritarjeva doba od 1870. do 1895. leta*. – 1898. Ljubljana, Slovenska Matica, 1894–1898.
- GREGORČIČ (1851) – Gregorčič, S.: *Simon Gregorčič ŽD III*. Ljubljana 1951, 205–219, 439–440.
- GS – Glasnik slovenski (= Slovenski glasnik)
- HRIBERŠEK (2001) – Hriberšek, M.: *Prešeren v latinščini : prevodi Prešernovih pesmi v latinščino*. V: *Prevajanje Prešerna* (uredila, edited by Martina Ožbot.). Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev = Association of Slovene Literary Translators, 2001. – (Zbornik Društva slovenskih književnih prevajalcev ; 26), 158–178.
- HRIBERŠEK (2005) – Hriberšek, M.: *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*. Ljubljana 2005.
- HRIBERŠEK (2006) – Hriberšek, M.: *Življenje in delo p. Ladislava Hrovata*. Ljubljana 2006.
- HROVAT, L. (1862) – Hrovat, L.: *Ksenofontovih spominov na Sokrata čvetera bukve*. (*Memorabilia*). Poslovenil Ladislav Hrovat. V Celovcu 1862.

- JARNIK (1814) – Jarnik, Urban: Sbèr lépih ukov. V Celovcu 1814.
- KANON (1906) – Kukula, R. C.; Martinak, E.; Schenkl, H.: *Der Kanon der altsprachlichen Lektüre am österreichischen Gymnasium*. Wien 1906.
- Keria – Keria. *Studia Latina et Graeca*
- KERMAVNER (1870) – Kermavner, V.: *Odiseje 9. spev*. Izvestje celjske gimnazije 1870, 19–33.
- KERMAVNER (1871) – Kermavner, V.: *Odiseje I. spev*. Izvestje celjske gimnazije 1871, 17–28.
- KERMAVNER (1876) – Kermavner, V.: *Homerove Odiseje tretji spev*. Prevel V[alentin] K[ermavner]. Zora. V Mariboru 1876, 81–82, 97–98, 113–114, 129–130, 145–146, 169–170, 185–186, 201–202, 217–218, 233–234.
- KIDRIČ (1929/38) – Kidrič, F.: *Žgodovina slovenskega slovstva*. Ljubljana 1929–1938.
- KOŠESKI (1852) – Koseski, J. V.: *Devetnajste bukve Homerove Iliade*. N 1852, 273–274, 277, 281, 289–293.
- KOŠESKI (1870) – Koseski, J. V.: *Razne dela pesniške in igrokazne Jovana Vesel Koseskega*. V Ljubljani 1870, 222–302.
- KOSI (1894) – Kosi, A.: *Žlate jagode*. Zbirka basnij za slovensko mladino in preprosto ljudstvo. Nabral Anton Kosi. V Ljubljani 1894.
- KOŠIR (1891/92) – Košir, I.: *Pramodrost*. (Po Homerji.) Suhodelec [Ivan Košir]. DV 1891/1892, 340, 420, 468.
- KRAGELJ (1894/00) – Kragelj, A.: *Odiseja*. Povest slovenski mladini. Prosto po Homerju pripoveduje Andrej Kragelj. V Gorici 1894¹, 1900².
- KRAGELJ (1900/09) – Kragelj, A.: *Ilijada*. Povest slovenski mladini. Prosto po Homerju pripoveduje Andrej Kragelj. V Gorici 1900¹, 1909².
- LAMPE (1875) – Lampe, F.: *Hektor in Andromaha*. (Odlomek iz VI. speva Iliade [370–502]). Prevel Franjo Lampe [s kratko vsebinsko opombo]. DV 1875, 260, 262, 274–275, 285–286.
- LJUBIČ (1860) – Ljubič, J.: *Iliade XVI. spev*. Poslovenil J. Ljubič. Novice gospodarske, obertniške in narodne 1860, 286, 369–370.
- LJUBIČ (1861) – Ljubič, J.: *Ahilejev škit*. (Hom. Iliad. XVIII, 468–590); poslovenil J. Ljubič. GS 7(1861), 49–50.
- LJUBIČ (1862) – Ljubič, J.: *Teihoskopija*. Iz *Ilijada* III, 121–144. Poslovenil J. Ljubič. Nanos (1862), 119–125.
- LZ – Ljubljanski zvon
- MAREŠIČ (1868/69) – Marešič, F.: M. Otoški [Frančišek Marešič], *Odlomek I. speva Ilijade*. Slovenska lipa 1868/1869, list 4–7, 9–10. Semeniška knjižnica v Ljubljani (rokopis).
- METELKO (1825) – Metelko, Franz Seraph: *Lehrgebäude der slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien und in den benachbaren Provinzen*. Laibac 1825.
- Mlada pota – Mlada pota: list za srednješolsko mladino
- MURKO (1832) – Murko, Anton J.: *Theoretisch-practische Grammatik der Slowenischen Sprache in Steiermark, Kärnten und dem illyrischen Küstenlande*. Grätz 1832.
- N – Novice gospodarske, obertniške in narodske
- NUK, Ms – Narodna in univerzitetna knjižnica Ljubljana, Rokopisni oddelek
- OPEKA (1888/89) – Opeka, M.: *Ahilov škit*. Homer: Ilijada XVIII. 468–608.

- Prevèl O. P. K. [Mihael Opeka]. DV 1888/1889, 395–396, 411–412, 523–527.
- PINTAR (1904) – Pintar, L.: *Iz pozabljenih rokopisov*. ZMS 1904, 235–239.
- PRIJATELJ (1938/39) – Prijatelj, I.: *Kulturna in politična zgodovina Slovencev 1848–1895*. Uredil Anton Ocvirk. Ljubljana 1938 (I, II, III), 1939 (IV).
- REIN (1903–1911) – Rein, W.: *Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik*. Bd. I–XI. Langensalza 1903–1911.
- SB – Slovenska bčela
- SCHICKINGER (1903) – Schickinger, H.: *Die Privatlektüre in den klassischen Sprachen*. ZföG 54 (1903), 932–942.
- SG – Slovenski glasnik
- SLODNJAK (1952a) – Slodnjak, A.: *Stanko Vraz, Slovenska djela I*. Zagreb 1952.
- SLODNJAK (1952b) – Slodnjak, A.: *Stanko Vraz, Slovenska djela II*. Zagreb 1952.
- STRITAR (1902) – Stritar, J.: *Žimski večeri*. Knjiga za odrastlo mladino. V Celovcu 1902, 45–65.
- SVETINA (1868/69) – Svetina, J.: *Odlomek iz Ilijade 16. bukev* [verzi 1–47 z dvema kratkima povzetkoma za lažje razumevanje vsebine]. DV 1868/1869, 271–273.
- ŠUBIC (1863) – Šubic, J.: *Publija Virgilija Marona Georgikon, to je: Poljedelstvo. Čvetera bukve*. Poslovenil Dr. J. Šubic. V Celovcu 1863.
- ŠUMAN (1865a) – Šuman, J.: *Navsikaja*. Odlomek iz *Odiseje*; poslovenil J. Šuman [VI. spev, verzi 1–331]. Slovenski glasnik. V Celovcu 1865, 257–264.
- ŠUMAN (1865b) – Šuman, J.: *Kraljična Navsikaja*. Šesti spev Homerove *Odiseje* poslovenjen i poklonjen gospodični Reziki Zabukoško-vi. Celovec 1865 (separat).
- TOMINŠEK (1903) – Tominšek, J.: *Grščina*. PL 2(1903), 13–43.
- TOMINŠEK (1904) – Tominšek, J.: *Die Ziele des klassischen Unterrichtes und die Privatlektüre*. ZföG 55(1904), 1150–1170.
- TOMINŠEK (1909) – Tominšek, J.: *Ksenofontov slovar (k dr. Karla Prinza »Izboru iz Ksenofonta« s 26 podobami)*. Dunaj 1909.
- TRDINA (1852) – Trdina, J.: *Homer. I. bukve iz Iliade*. Poslovenil iz gerškog Jan. Terdina. Kuga–Jeza. Slovenska bčela 1852, 14–15, 21–23, 35–36, 45–46, 61–62, 69–70, 84–86, 92–94, 110–112.
- Triglav – Triglav: Zeitschrift für innerösterreichische Interessen
- VALJAVEC (1854) – Valjavec, M.: *Homerove Odiseje I. spev*. Poslovenil M. Valjavec. GSS (1854), 54–58.
- WIESTHALER (1890) – Wiesthaler, Fran: *Valentina Vodnika Izbrani spisi*. V Ljubljani 1890.
- Zora – Zora: časopis za zabavo, znanost in umetnost
- ZSS 2(1959) – *Žgodovina slovenskega slovstva. 2. Romantika in realizem I*. Napisala Lino Legiša in Anton Slodnjak. Ljubljana 1959.
- Zvonček – Zvonček: list s podobami za mladino

Translation from the Classical Languages in the Second Half of the 19th Century

Summary

In addition to affecting the Slovene education system, the Austrian denationalising policy in the second half of the 19th century had a direct impact on translation. Most of the already scarce Slovene philologists were appointed to posts outside the Slovene national territory. The conditions only began to improve in the 1860s, with the translation activity taken up by the first students of the newly established philology courses at the University of Vienna (Ladislav Hrovat, Matija Valjavec, etc.). More often than not, however, the translators were not philologists.

The first longer classical texts published in Slovene were individual books of the Homeric epics, Xenophon's *Memorabilia*, Plato's dialogues *Apology* and *Crito*, Virgil's *Georgics*, and Sophocles' *Ajax* (the complete Bible, of course, had been translated much earlier, but it holds a special place in the history of translation). The translations published as books represent the first Slovene book-format editions of the ancient classics, but most appeared in magazines and newspapers.

Many translations met with the same fate as a number of contemporary Slovene classical-language textbooks: they remained in manuscript because of insufficient funds (the publishers were unwilling to run the risk of such enterprises, for fear that their investment would not pay), and also because of the national-awakening emphasis on Slovene, which was accompanied by a preference for translating from other modern languages, particularly Slavic ones. A noteworthy example of these unpublished translations is Caesar's *De Bello Gallico* as prepared by the Franciscan Ladislav Hrovat.

From the beginnings to the present, Slovene translations of the Greek and Latin classics have displayed a marked predominance of poetry, with prose works remaining in the minority.

Naslov:

dr. Matej Hriberšek

Oddelek za klasično filologijo

Aškerčeva 2

SI-1000 Ljubljana

e-mail: matej.hribersek@guest.arnes.si

II
PREVODI

ŽIVLJENJE NAŠEGA SVETEGA OČETA TEODORA, OPATA IZ SIKEONA

Prevod Kristijan Šinkec

Delo Življenje svetega Teodora iz Sikeóna spada med narativna hagiografska dela o svetnikih. Vsako tovrstno delo je imelo obvezno uvod, ki se je začel z besedno zvezo εὐλογητὸς ὁ Θεός ali njeno variacijo, in zaključek, ki se je vedno zaključil z ἀμήν. Dela imajo praviloma tudi vsaj eno poglavje, v katerem se nam avtor predstavi. Šele od tod ponavadi izvemo ime avtorja in nekatere stvarne podatke o njem. Nastanek našega dela lahko datiramo v začetek 7. st. po Kr. Avtor dela je Elevzij oz. Georgij, kakor se je imenoval, potem ko se je pridružil menihom v samostanu sv. Teodora. Na osnovi podatkov, ki nam jih posreduje pisec, lahko dokaj natančno datiramo rojstvo in smrt sv. Teodora. Rodil naj bi se med vladavino cesarja Justinijana (527–565 po Kr.) in umrl v tretjem letu vladanja cesarja Heraklija (610–641 po Kr.), se pravi, v letu 612 oz. 613 po Kr. Delo lahko v grobem razdelimo v tri večje sklope: opis rojstva, otroških let in njegovo delovanje do nastopa škofovske službe, opis njegovega škofovanja in opis njegovega delovanja od odstopa z mesta škofa do smrti. Okoli njegovega lika so nanizani podatki o resničnih dogodkih in osebah tistega časa, vendar je njihova vloga postranskega pomena. Delujejo kot okvir osrednji pripovedi o svetem Teodoru, ki je polna čudežev od njegovega rojstva pa vse tja do smrti. Dandanes je Teodor v grški ortodoksni cerkvi le eden od mnogih manj pomembnih svetnikov, h kateremu se verniki zatekajo ob vremenskih neprilikah, predvsem tistih, ki so v zvezi z dežjem (suša in poplave).

Delo brez težav z ozirom na zgradbo in snov uvrstimo med tipična hagiografska dela. Georgij, avtor dela, je bil izobražen človek, deležen slovnične in literarne vzgoje. O svoji vzgoji govori posredno in neposredno, o njegovi izobraženosti pa lahko sklepamo tudi na osnovi njegovega jezika, ki je v primerjavi s sočasnimi deli precej arhaičen, in na osnovi številnih citatov iz Stare in Nove zaveze. Tako v 26. poglavju omenja svojega učitelja Filuména, za katerega pravi, da je bil παιδοδιδάσκαλος, preden je stopil med menihe, v 165. poglavju pa celo omenja svojo vzgojo (παίδευσις), vendar ne pove, kako je potekala niti kaj je obsegala. Posredni dokaz njegove izobrazbe pa so številni citati iz Svetega pisma. Čeprav v jeziku (tako v besedišču kakor tudi v slovnici) opažamo precej 'starejših' potez v njegovi grščini, kakor jih izpričuje sam jezik Nove zaveze, lahko domnevamo, da je Georgij poznal tudi klasične avtorje, vendar vse skupaj ostaja zgolj špekulacija, saj pravih dokazov za to v delu ni mogoče najti. Delo pa ni zanimivo le za jezikoslovce, ampak tudi za zgodovinarje; je namreč zadnji tekst, ki nam posreduje

nekatero podatke o ureditvi in življenju zgodnjekrščanskih skupnosti na prostoru Male Azije pred vdorom Turkov.

1. Na veke hvaljen Bog in oče našega gospoda Jezusa Kristusa, ki že od starodavnih časov svoje služabnike na zemlji razsvetljuje kakor svetlo nebeško luč, da njegovo ljudstvo vodijo in ga učijo krepostnih in bogu všečnih nauk, ki še dandanes kot žarki pravičnega sonca prodirajo skozi sladkozvočnost od Boga navdahnjenih spisov: med njimi zlasti nedolžni Abel, krepostni Enoh, pravični Abraham, verni Izak, zgled že Kristus, preprosti Jakob, modri Jožef, potrpežljivi Job, zakonodajalec Mojzes, Samuel, ki je lepo molil k Bogu, blagi David, vnet privrženec Elija, čudodelec Elizej, glasni Izaija, čislani Jeremija, razlagalec angelov Ezekiel, Daniel, ki je utišal leve¹, trije otroci, ki so ugasili grmado², svečenik Zaharija, brezgrajni Simeon, ki je živel po vseh božjih zapovedih in postavah ter objel luč sveta, puščavnik in največji med preroki, Janez Krstnik, skupina dvanajstih apostolov, ki je v vsaki deželi in v vsakem mestu položila temelje pravoverni Kristusovi veri, množice mučenicov, ki so jo s svojimi telesi in krvjo utrdile, zbori svetih očetov, ki so potrdili nauke apostolskega učenja, in mnogi drugi, ki so opravljali božje poslanstvo v Stari in Novi Zavezi. Spomini nanje se ohranjajo v njihovih knjigah, ki sem jih zaradi številčnosti molče obšel, potem ko sem navedel samo najpomembnejše med njimi. Vse te krepostne zagovornike prave vere in čudodelne svetnike je na svet poslal Bog in jih posejal po vseh človeških rodovih kakor svetlo nebeško luč, ki sije v dosežkih kreposti in truda ter v številnih dobrih delih, ki so bila božji dar, da bi se s tem, ko bi se od njih učili, ponašali s popolnim zaupanjem v čudeže in kot v lastnem zrcalu videli napore prizadevanja, da bi se izognili pogubi zaradi malopridnega ravnanja in da bi lažje vstopili v Kristusovo kraljestvo in slavo, v kateri so shranjene od njega obljubljene dobrote tistim, ki ga ljubijo, a jih še ni videlo nobeno oko, ni slišalo nobeno uho niti zaslutilo človeško srce.

2. Tako nam je isti naš dobri Bog tudi v tem rodu pokazal svetlo sijočo luč, blaženega Teodora, trden steber, ki je s potrpežljivostjo premagal hudičeve spletke, izganjalca demonov, zdravitelja obolelih, očeta sirot, hranitelja revnih, obleko nepokritih, varen pristan tistim, ki jih premetava neurje, pomočnika zatiranih, pokoro grešnikom, oporo revežem, tolažbo ljudem v stiski, tovariša skupini apostolov, enega od

¹ Kralj Darej je dal Daniela zapreti v levnjak, vendar ga je Bog obvaroval pred sestradanimi levi (Dan. 6,23).

² Ker so Šadrah, Mešah in Abed Nega zavrnili pokloniti se zlatemu kipu babilonskega kralja Nebukadnezarja, jih je ukazal žive zažgati, vendar jih je Bog obvaroval pred ognjenimi zublji (Dan. 3,26–8).

svetnikov, prebivalca nebeškega kraljestva, hram svetega Duha, ki je mnoge za roko povedel v nebo, bil obdarjen z vso krepostjo, imel neusahljiv vir, iz katerega je vrelo ozdravitev in je od ranega otroštva hodil Bogu nasproti in bil vse do konca njemu po volji – pravega Teodora³, tako po imenu kot po dejavnosti. Zato očetje in bratje, prisluhnite tej Bogu všečni pripovedi (je namreč zgled kreposti in polna osupljivih reči), ki vam jo bom skušal natančno povedati po svojih najboljših močeh, in o njegovi predanosti Bogu od otroštva dalje. Tudi njegova otroška leta si namreč resnično zaslužijo, da jih ohranimo spominu. Zato prosim vas, ki ste prišli poslušat tole pripoved, da mi, upoštevajoč mojo mladost, pomagata in molite zame, da bi on, ki pozablja moje napake – radodaren oče in Bog luči – in ki neprestano povečuje svojo milino, darežljivost in modrost, moji nevrednosti omogočil, da opišem njegove od Boga dane čudeže.

3. V deželi Galatiji se nahaja vas, imenovana Sikeón, ki plačuje davek in je podvržena sodni oblasti mesta Anastasiopolisa, ki spada v prvo ankarsko provinco⁴. Od omenjenega Anastasiopolisa je oddaljena dvanajst milj. Po sredini te vasi gre javna cesta cesarske pošte in ob tej cesti se nahaja gostišče, v katerem je živelo prelepo dekle po imenu Marija. Imela je mater Elpidijo in in sestro Despojniko. Te ženske torej, ki so bivale v tem gostišču, so se bavile s poslom kurtizan. Ko je bil cesar še Justinijan⁵ blaženega spomina, in so stopile v veljavo neke cesarjeve odredbe, je nanoslo, da je dekrete cesarja izvrševal nek znani mož po imenu Kosma, ki se je proslavil v hipodromih med akrobati na kamelah. Ko se je ta odpravil na vzhod, je živel nekaj časa v gostišču in ko je videl lepooko Marijo, si jo je zaželel in z njo spal. Ženska je takrat zanosila in v snu videla velikansko svetlo zvezdo, kako se je spustila z neba proti njenemu trebuhu. Ker se je prestrašila, se je zbudila in v strahu povedala prej omenjenemu cesarskemu uradniku, kaj je videla ponoči. Ta možki ji reče: »Pazi se, ženska, kajti Bog bo morda poskrbel zate in ti dal sina, ki bo nekoč vreden škofovske službe.« S temi besedami je zjutraj odšel in veselo šel svojo pot.

4. Ko je ženska odšla k očetu, ki je imel preroški dar in je živel v bližnji vasi Balgatiji, oddaljeni šest milj, mu je povedala o videnju v snu. Starec ji je rekel: »Po resnici ti povem: velik mož bo postal otrok, ki se ti bo rodil, vendar ljudem ne bo ugajal zaradi človeške mogočnosti, temveč zaradi všečnosti Bogu. Med modrijani, ki so večji v tolmačenju videnj, velja, da zvezda napoveduje cesarsko slavo. Toda v tvojem primeru tega ni mogoče tako razlagati. Kar si videla v obliki bleščeče

³ Avtor cilja na etimologijo imena, ki bi se poslovenjeno glasila Božidar.

⁴ Prva ankarska provinca se je za časa rimskega cesarstva imenovala Galatija.

⁵ Justinijan, slavni bizantinski cesar (527–565).

zvezde, je bleščeči sijaj vrlin in božjih darov, ki jih je Bog poslal otroku v tebi. Bog ima namreč navado, da na ta način še pred rojstvom, ko so v materinem trebuhu, blagoslovi svoje dostojne služabnike«. Ko je o tem slišal tudi Teodozij, škof mesta Anastasiopolisa, ji je tudi on po božjem navdihu enako tolmačil dogodek.

5. Ko se je iztekkel čas njene nosečnosti, se je rodil božji služabnik. Čez nekaj dni so ga po krščanski navadi odnesli v sveto cerkev pravovernih in ga prinesli pred duhovnike. Krstili so ga v imenu svete Trojice in mu nadeli ime Teodor⁶, da bi bilo že iz imena razvidno, da bo božji dar. Ko je bil star okoli šest let, je njegova mati želela, da bi v cesarskem mestu služil vojsko, zato mu je pripravila zlati pas in dragocena oblačila ter pripravila vse potrebno za na pot. V noči, ko naj bi odšel, se ji v snu prikaže sveti božji mučenec Georgij⁷ in ji reče: »Kakšen načrt je to, ki si ga pripravila za otroka, ženska? Ne trudi se zaman, kajti kralj v nebesih ga potrebuje!« Ko je zjutraj vstala, je v solzah tako pripovedovala o videnju: »Zagotovo se je smrt približala mojemu otroku! Zaradi tega se je odpovedala potovanju; glodale so jo namreč mnoge skrbi. Ko mu je bilo osem let, ga je dala učitelju, da se nauči črk. Po božji milosti je pri pouku prekašal vse ostale otroke in hitro napredoval v učenosti. Vsi so ga imeli radi in postal je znan zaradi svoje poštenosti. Tudi ko se je igral s sovrstniki, jih je vedno premagoval, toda iz njegovih ust ni prišla niti ena kriva prisega, kletvica ali kaj neumestnega, niti ni dovolil komu drugemu, da bi tako govoril. Če je kdaj prišlo do prepira med igro, se je takoj umaknil in s takim ravnanjem prekinil prepir.

6. V njegovem domu je živel nek pobožen mož po imenu Štefan, ki je pripravljaval izvrstne jedi. V tem času so ženske živele zelo spodobno, saj so se odrekle prostituciji in hodile po poti pobožnosti in zmernosti. Gostile so veliko uglednih in pomembnih ljudi, ki so se čudili okusnosti hrane v gostišču in so zato obdarovali Štefana, ki jo je vedno pripravljaval s posebno omako. Karkoli je torej on prejel od žensk ali njihovih gostov, je potrošil v cerkvah, kjer je zjutraj in zvečer redno molil. Čeprav je v dneh svetega štiridesetdnevnega posta vedno pripravljaval hrano za ženske, se je postil do večera, tako da ni zaužil ničesar razen malo kuhane pšenice in vode. Ženske so ga imele rade in ga imele za očeta, ker je bil pravi kristjan. Ko ga je otrok videl, kako se odpoveduje hrani, je prevzet od ljubezni do Boga zahrepenel po njegovem načinu življenja, tako kot pravi apostol: »*Spominjajte se svojih predstojnikov, ki so vam oznanjali besedo božjo; glejte konec njih življenja in ravnajte se po njih veri... Dobro je namreč, okrepčati si srce z milostjo, ne z jedmi, ki niso koristile*

⁶ Glej opombo 1.

⁷ Sveti Georgij, imenovan τροπαιοφόρος (okrašen z vojnimi znamenji). Živel je v začetku 4. st. po Kr. Pravoslavci ga častijo kot vojaškega svetnika.

tem, ki so se jih držali.⁸ Jed nas ne bo postavila pred Boga.⁹« Ker pa njegova mati in ženske ob njej niso vedele, po čem hrepeni njegova duša, so ga silile jesti skupaj z njimi, ko je prihajal ob uri obeda iz šole domov. Zato se ob uri obeda ni več vračal iz šole, ampak je tešč preživel tam cel dan. Ko pa se je zvečer vrnil domov, je s pobožnim možem Štefanom zahajal v božji hram in tam med molitvijo zaužil le Kristusovo telo in kri. Ko se je vrnil domov, pa je s prej omenjenim Štefanom užival le kuhano pšenico in vodo. Čeprav so ga ženske in sam Štefan pogosto silili k hrani, ga niso prepričali, da bi se podredil njihovim željam. Zato je mati naročila učitelju, naj ga ob uri obeda pošilja domov, ker ga je hotela prepričati, da bi zaužil vsaj nekaj zelenjave, kajti začel je izgubljati težo, ker je jedel premalo in pozno zvečer. Ko je ta prejel njeno naročilo, ga je pošiljal domov skupaj z drugimi otroci. Teodor pa je ravnal, kakor pravi Davidova pesem: »H Gospodu se zatekam; kako mi morete govoriti: *Odleti na goro kakor ptica?*«¹⁰

7. Na poti iz šole je šel na skalnat hrib v bližini, kjer se je nahajala tudi cerkva svetega Georgija, peljal pa ga je očitno prav ta svetnik sam v podobi nekega mladeniča. Ko je vstopil v božji hram, je sedel in se zatopil v proučevanje svetih spisov. Ko je minilo poldne, se je vračal nazaj v šolo in ko se je znočilo, se je vračal domov. Ko ga je mati spraševala, zakaj ne pride domov ob uri obeda, jo je ukanil in ji rekel, da ni znal na pamet ponoviti snovi, zato je moral ostati v šoli, ali pa da ni imel teka, ker ga je bolel želodec. Mati je ponovno poslala sporočilo, ki je pravilo: »Pošlji mojega otroka z drugimi vred domov!« Ta pa ji je odvrnil, da ga vedno pošlje z ostalimi od pouka, odkar je dobil njeno naročilo. Ko je izvedela, da hodi v cerkvico, je poslala nekaj svojih služabnikov, da ga privedejo domov. In ti so ga pripeljali pred njo. Takrat mu je zagrozila in naročila, naj se iz šole vrača naravnost domov k njej. On pa je spet začel ravnati, kot je bil vajen v minulih dneh. Čeprav si je mati zelo prizadevala, ga oštevala, mu grozila, kljub temu ni mogla spremeniti njegovega sklepa niti mu izbiti iz glave vzdržnosti, za katero se je odločil.

8. Ko mu je bilo približno dvanajst let, se je v tej vasi pojavila bubonska kuga¹¹, tako da je tudi on sam zbolel in skoraj umrl. Odpeljali so ga v cerkev svetega Janeza Krstnika, ki je bila v bližini vasi,

⁸ Hebr. 13,7–9. Prevodi citatov so vzeti iz slovenskega standardnega prevoda Biblije (1996).

⁹ 1 Kor. 8,8.

¹⁰ Ps. 11,1.

¹¹ Simptomi bubonske kuge so otečene bezgavke (buboni), boleče na pritisk, in obdane s testasto oteklino. Bolnik je deliranten, nemiren, zmeden in neuravnotežen. Če boleznini ne zdravimo, sledi zanesljiva smrt med tretjim in petim dnem boleznini.

in ga položili ob vznožje oltarja. Zgoraj nad njim, kjer stoji križ, se je nahajala ikona našega Odrešenika, Jezusa Kristusa. Medtem ko je trpel hude bolečine, so nenadoma začele z ikone nanj padati rosne kapljice. Po božji milosti je bil hipoma rešen hudih bolečin. Ozdravel je in se vrnil v svoj dom.

V nočeh je Teodor spal pri materi in ostalih. Ko je prišel neke noči Kristusov mučenik Georgij, je vse spravil v zelo globok spanec, nato pa zbudil Teodora. Prve noči je prihajal v podobi prej omenjenega Štefana, nato pa v lastni, in govoril Teodoru: »Vstani gospodič Teodor, napočil je dan. Pojdiva in moliva v cerkvi svetega Georgija!« Potem ko je z velikim veseljem in vnemo vstal, ga je še sredi noči odvedel iz hiše in peljal v svojo cerkvico, tako da je bil otrok na poti priča tudi skušnjavam demonov. Hudobni sovražniki resnice demoni so se mu namreč z vseh strani prikazovali v podobi volkov in drugih zveri in se z zevajočimi usti zaganjali vanj, kakor da bi ga želeli pokončati, zato da bi ga odvrnili od plemenite namere. Kristusov mučenec pa ga je varoval, tako da je vihtel meč in jih naganjal stran, zato se ni ustrašil zveri, ki so se zaganjale vanj, ampak je še bolj opogumljen vneto hodil naprej.

9. Tako si je začel prisvajati to navado. Ko pa so se mati in ostale ženske zjutraj prebudile iz sna in ga niso videle na postelji, so domnevale, da je odšel v cerkvico, da bi tam prebedel noč. In čudile so se, kako je lahko odšel, ne da bi katera to opazila, ker je spal stisnjen sredi njih. Ker so se bale, da ga bodo požrle zveri, še posebej odkar se je v tistih časih tamkaj potikal volk, ki je lovil otroke, so ga sprva skušale z dobrikanjem prepričati, naj ne hodi v cerkvico pred sončnim vzhodom, češ da je tisti okraj divji in grozljiv. Vendar pa se otrok ni dal prepričati. Mučenec ga je vedno ob točno določeni uri prebudil in z njim odšel v cerkvico. Ko se je zdanilo in ga spet niso našle, so se razjezile in poslale nekoga, naj ga za lase privleče domov. Mati ga je pretepla, ga z rokami za hrbtom privezala na posteljo in mu ni dala niti jesti. Še isto noč pa se je njej in ostalim ženskam prikazal božji mučenec sveti Georgij, opasan z mečem, ki ga je potegnil ven in krenil nadnje z grožnjo: »Zdaj vam odrežem glave, ker s silo ustrahujete otroka in mu ne pustite prihajati k meni!« Ker so mu prisegle, da tega ne bodo več počele, je umaknil grožnjo in odšel. In ko so se od strahu zbudile, so odvezale Teodora in se mu dobrikale. Prosile so ga, naj se ne jezi nanje zaradi njihovih napak. Spraševale so ga, kako si sploh upa pred zoro iti gor v cerkvico. Odgovoril jim je: »Prve noči sem hodil s Štefanom, potem pa v družbi zelo lepega in postavnega mladeniča.« Spoznale so, da gre za mučenika, ki so ga videle v snu, zato ga niso več skušale obvladati, saj ga je vodil sam mučenik, in rekle: »Naj se zgodi volja Gospodova!« Teodor pa je imel tudi mlajšo sestro z imenom Blata, ki ji je bil zelo

ljub in pri srcu in tudi sama se je trudila za uresničevanje Božje volje, zato je podnevi večkrat šla z njim v cerkvico, saj se je skušala navzeti njegovega prizadevanja.

10. Ko se je otrok dovolj dobro naučil črk, je nekega dne odšel v cerkev svetega mučenca Gemela¹², ki je bila v bližini njegove hiše, in ostal tam čez noč. V snu je videl, kako stoji zraven kralja, okoli katerega se nahaja številčna straža in kako je k njemu pristopila v škrlat oblečena ženska. Slišal je, kako mu je rekel: »Bij dober boj, Teodor, da prejmeš popolno plačilo v nebeški vojski! Tudi na zemlji boš v očeh ljudi deležen slave!« Ko je slišal ta glas, se je prebudil.

V dvanajstem letu starosti se je v njem na vzpodbudo kralja Kristusa, ki jo je videl v snu, prebudila potreba, in ker si je prizadeval hoditi za boljšimi stvarmi, ki vodijo v odrešitev, se je začel zapirati v eno od sobic domače hiše od praznika Svetih treh kraljev do Cvetne nedelje in za dva tedna, to je prvi in treji, v času štiridesetdnevnega posta in z nikomer sploh ni govoril, le molil je k Bogu ter ostajal vzdržen kakor poprej.

V nadaljevanju Satan skuša Teodora v podobi njegovega sošolca ubiti, vendar ga reši sveti Georgij. Po obisku puščavnika Glikerija, s katerima čudežno prikličeta dež, se Teodor dokončno nastani v kapelici Sv. Georgija. Pod njo si izkoplje kletko, kamor se zapira in meditira. Sledi prvo uspešno izganjanje demona iz nekega otroka. Potem dve leti živi kot puščavnik v jami in nima stikov z nikomer. Po obsežnem iskanju ga končno najdejo. Nato Teodor prvič odpotuje v Jeruzalem. Sestra in babica postaneta redovnici, vendar sestra kmalu umre, nedolgo zatem pa še babica. Okrog Teodora se začnejo zbirati prvi učenci, nakar zgradi cerkev Sv. Mihaela. Sledi opis Teodorovih čudežev. Še drugič odpotuje v Jeruzalem. Sledijo novi čudeži, ki se končajo z opisom tega, kako je Teodor na željo meščanov postal škof v Anastasiopolisu.

70. Ko je sveti škof odšel v Anastasiopolis, je prišel v samostan nek moški in prosil predstojnika, da bi smel stanovati v cerkvi svetega mučenca Georgija. Vsi, ki pridejo v samostan, namreč ne stanujejo tam, ampak so nastanjeni v cerkvi Arhangela. Ta mož je torej prespal v cerkvi svetega Georgija, v posodi pa je imel skrito svinjsko meso. Tisto noč se je svetniku prikazal Kristusov mučenec Georgij in mu za to povedal. Ker je svetnika to prizadelo, je, brž ko je vstal, poslal človeka, da bi zaradi tega pograjal predstojnika samostana Filumena. Prišlo je do preiskave in res so v cerkvi svetega mučenca Georgija pri moškem, ki

¹² Sveti Gemel, rojen v Kapadokiji, je bil mučenec za časa cesarja Julijana.

je tam stanoval, našli meso. In vsi so se zahvalili Bogu, ker je svojemu služabniku razkril, kar je sicer ostalim prikrito.

71. Sveti Emilijan, škof v Germijah¹³, si je zaželel, da bi objel Teodora in bil deležen molitve svetega moža, zato je poslal ponj in ga po mnogih prošnjah pripeljal v svoje mesto. Potem ko je opravil molitev v čaščeni cerkvi Arhangela¹⁴, ga je škof spoštljivo pogostil. V tistih dneh pa se je tam pripravljala verski shod ob prazniku naše gospe Matere božje, ki jo še prav posebej častijo v vasi Musga in kamor se vsako leto meščani dveh mest (Germij in Evdoksiade) odpravijo v svečani povorki obhajati njen praznik. Ko je prišel čas tega shoda, sta se škofa obeh mest v skladu z običajem v ljudski povorki odpravila proti omenjeni vasi. Škof Emilijan je vzel s seboj svetega Kristusovega služabnika Teodora, vendar sta šla na srečanje po drugi poti. V vas sta prispela hkrati s povorko in ko sta hotela vstopiti v cerkev Matere božje, je neka ženska iz te vasi po imenu Irena, ki je imela že dlje časa v sebi skrite duhove in je bila nagnjena k številnim obolenjem ter izbruhom zaradi njihovega delovanja, ne da bi se dejavnosti duhov zavedala, ta ženska je torej stala pred cerkvijo blizu vhoda in medtem ko je opazovala prizor ob povorki, nato pa videla še blaženega in škofa, se je zaradi duhov vznemirila in odvrгла ogrinjalo ter druga naglavna pokrivala, zakričala in stekla po sredini med množico pred seboj. Med strašnim stokanjem je začela lajati na blaženega Teodora, duhovi v njej pa so ga začeli preklinjati, ker so bili prizadeti zaradi njegove prisotnosti. Ko je cela množica videla ta prizor, je začela kričati: »Gospod, usmili se!« Žensko je dvignilo v zrak in z zvezanimi rokami nad glavo jo je poneslo po zraku od prižnice proti ograji oltarja, medtem ko so duhovi strahovito kričali, češ da je blaženi opravil molitev Bogu, uperjeno proti njim. Ko se je branje evangelija končalo, se je ženska spustila na tla. Ležala je ob vhodu k oltarju in lizala prah. Kristusov služabnik Teodor se je obrnil k njej, jo zgrabil za lase in zapretil duhovom v njej, rekoč: »V imenu našega gospoda Jezusa Kristusa vam ukazujem, da odidete iz nje!« Nemudoma so ob njegovih besedah demoni kričé odšli iz nje, tako da je ozdravela. Ko so ji čez nekaj časa umrli soprog in otroci, se je odrekla posvetnemu in se dala blaženemu zapreti v celico, ki se nahaja v bližini hiše Matere božje. Sprejela je predpise samostanskega načina življenja ter se poslej predajala le še meditaciji in se bojevala za božjo stvar. Ko so škof in meščani obeh mest videli čudež, ki se je zgodil, so se zahvalili Bogu in se v Teodorovi družbi veseli vrnili domov. Blaženi

¹³ Rimska kolonija Iulia Augusta Felix Germa.

¹⁴ Najverjetneje je mišljen arhangel Mihael, čigar kult je bil v Galatiji zelo razširjen.

pa se je poslovil od škofa in meščanov in se odpravil na pot ter prispel v Anastasiopolis.

72. Takrat je prišel k njemu na obisk prvi duhovnik iz vasi Aravnije po imenu Andrej. Pri njem se je zadržal več dni. Primerilo pa se je, da je njegov otrok po imenu Kometas hudo zbolel in bil je na tem, da umre. Ker se je bojeval s smrtjo in ni spregovoril niti besede niti nikogar več poznal, so mu vaščani že pripravili grob, njegova mati pa je poslala v Anastasiopolis duhovnika Janeza, da bi sporočil soprogu, naj hitro pride na pogreb svojega otroka. Ob tisti uri je sveti škof Teodor, potem ko je opravil bogoslužje, ravno jedel nekaj hrane v družbi duhovnika Andreja, otrokovega očeta. Ko je prispel duhovnik Janez, ki so ga poslali, je povedal, zakaj je prišel. In ko je blaženi Teodor slišal, mu ni dovolil takoj oditi, temveč je rekel: »Tudi jaz bom šel s teboj. Rad bi namreč šel v svoj samostan obiskat brate. Toda najprej uživajmo v dobrotah, ki so nam bile od Boga dane, nato pa se odpravimo. Zaupam namreč Bogu, da bomo tvojega otroka še našli živega. Za zdaj še ne bo umrl, ampak bo ozdravel in ti bo zdrav vrnjen.« Ko je to rekel, je velel še duhovniku Janezu, ki je prinesel sporočilo, naj se jima pridruži in jé v njuni družbi. Potem ko so vstali od mize, je blaženi odšel v vas. Vsi vaščani so mu šli nasproti z baklami in kadili. Ker je bil večer, je šel še v cerkev, tam blagoslovil množico in opravil večerne dolžnosti, nato pa se je odpravil v hišo duhovnika Andreja. Ko je videl, da otroku pešajo moči, je stopil k molitvi. Prosil je našega gospoda Kristusa, ki ima oblast nad življenjem in smrtjo, naj otroka pozdravi in ga zdravega vrne staršem. Ko je končal molitev, se je ozrl po otroku in ga nagovoril. Otrok je odprl svoje oči in ga pogledal, vendar mu ni mogel dati odgovora. Izgubil je namreč dar govora. Božji služabnik je ponovno sklonil glavo in molil k Gospodu, naj izpolni njegovo prošnjo in otroka živega ter zdravega postavi na noge. Ko je dokončal molitev, je spregovoril: »Kometas, poglej me in povej mi, kako si. Odgovori tudi svojemu očetu, da se ne bo žalostil zaradi tebe.« Otrok je ponovno odprl oči, ga pozorno pogledal in mu odgovoril na zastavljena vprašanja. Nato ga je pomazilil po obrazu, rokah in nogah, ga prijel za desnico in posadil v sedeč položaj, ter mu rekel: »V imenu gospoda Jezusa Kristusa, ki je pozdravil tudi centurionovega umirajočega sina, vstani in bodi zdrav! On ti namreč tudi tokrat podarja življenje.« Ukazal je, naj mu dajo jesti. Prinesli so mu torej hrano in jedel je. Ker so starši povabili svetega moža k večerji, je naročil duhovniku Janezu, naj k večerji prinese tudi otroka. Med večerjo ga je duhovnik Janez držal v rokah in mu dajal hrano, ki je bila postrežena, tako da je otrok naposled pojedel več hrane od ostalih. Vsi, ki so to videli, so se s starši v velikem veselju zahvaljevali Bogu, ki na prošnjo svojih služabnikov daruje življenje tudi mrtvim. Naslednjega

dne je otrok, ki je okreval, začel hoditi. Blaženi mož je zapustil vas in odšel v samostan.

73. V tistih dneh je Teodor gostil puščavnika in vidca Antioha, kakor se mi zdi, da mu je bilo ime, ki se je vračal iz Konstantinopla na vzhod. Obiskal je namreč cesarja Mavricija¹⁵, da bi ga prosil pomoči za mesto, ki so ga izropali barbari. Imel je zraščene obrvi in bil po rodu Afričan, star okrog sto let. Njegovi lasje so bili beli kot volna in skupaj z brado so mu segali vse do ledij, nohte pa je imel zelo dolge. Že šestdeset let ni bil poskusil vina, olja ali drugih pijač in trideset let ni bil užil kruha. Njegova hrana je bila presna zelenjava z nekaj soli in kisa, pil pa je vodo. S svetim Teodorjem sta drug drugemu razkrila zasebne zadeve. In blaženi Teodor je bratom o njem govoril: »Še nikoli nisem v celi vzhodni puščavi videl ali slišal tako svetega božjega služabnika.« Spet oni drugi pravični mož pa je svojim učencem, ki so bili z njim, o svetem škofu Teodoru govoril: »Doslej še nisem srečal tako svetega moža. Bog mi je namreč razkril stvari v zvezi z njim.« Zaradi teh besed so si vzeli koščke njegovega oblačila za blagoslov. Ko so se mu približali samostanski bratje, da bi se mu poklonili, se je vznejevoljil in jim s pomočjo prevajalca namero preprečil. Rekel jim je: »Čemu se prihajate klanjat meni, neurejenemu, nepomembnemu in ničvrednemu možu, ko pa imate tukaj takšno luč in takšnega svetega Kristusovega apostola? Stecite k njemu in mu izkažite čast, res hvalevrednemu in čudovitemu svetemu možu, ki se v svetu obnaša bogu všečno, tepta po nasladi v sebi in s svojim učenjem mnoge pošilja v božje naročje!«

74. Ko je prišel večer, so opravili bogoslužje in se usedli, da bi skupaj pojedli svoj hiter in običajen obrok. Po tem pa je sveti mož v skladu z običajem svojemu gostu hotel umiti noge, česar pa on ni dovolil, zato sta drug drugemu umila le roke. Zarana je božji služabnik pohitel z odhodom, da bi opravil načrtovano potovanje. Ker pa je sveti Teodor skozi razodetje izvedel, da se bliža njegova smrt, je hotel, da se to zgodi pri njem, zato ga je prosil, naj še nekaj časa ostane in si odpočije od naporenega potovanja. On pa ga je prosil, naj mu pusti oditi, rekoč: »Blizu je selitev iz mojega telesa, zato hitim, da bi mi morda še uspelo priti v svojo celico.« Tako se je sveti Teodor odpravil z njim in ga spremljal do Anastasiopolisa. Po poti mu je pripovedoval o tedanjih stiskah in skrbih, ki jih je imel v škofovski službi, o praznini, do katere je prišlo v njegovem duhovnem življenju, in o brezbriznosti, ki se je zaradi tega razpasla v njegovih samostanih. Prosil ga je, naj mu svetuje, kaj bi bilo v takih okoliščinah koristno storiti, ali naj v skladu z lastnimi željami zapusti škofovsko službo in se posveti

¹⁵ Mavricij, bizantinski cesar (582–602).

samostanskemu življenju. Antioh mu je pritrdil, da bi bilo prav tako, vendar naj to stori čim prej, da ga Bog ne bi obsojal. Nato mu je dal popotnega konja, na katerem je sedel, da bi na njem nadaljeval pot, in enega brata, da bi ga pospremil, do koder bi hotel. Zatem ga je iz Anastasiopolisa poslal na pot. Potem ko sta se objela in poljubila, sta se ločila. Ko se je blaženi mož vrnil v škofovsko rezidenco, je rekel, da mu ne bo uspelo priti domov, ker ga bo v kratkem doletela smrt. To se je tudi zgodilo. Čez nekaj dni je prispela novica o njegovi smrti, ki ga je doletela na poti.

75. Ker so številni čudeži blaženega Teodora izpričani še potem, ko se je odrekel škofovskemu mestu in o njih sem se prepričal tudi na lastne oči, bom v želji, da bi obširneje opisal slednje, skrajšal pripoved o čudežih, ki jih je opravil med škofovanjem, čeprav dogodkov, ki so se zgodili v mestu, v katerem je sveti Teodor opravljal pastirsko službo, sploh nisem omenjal, in da so moje besede resnične, bodo potrdili prebivalci tega mesta. Zato vam bom torej pojasnil, kako je odstopil s škofovskega mesta, in obenem delno prikazal razloge njegovih stisk, zaradi katerih se je odrekel škofovski službi.

Ker se je, kot veste, moral lotiti raznovrstnih opravkov in skrbi, je po njihovi zaslugi živel v stalni stiski in tesnobi zaradi njih, zato si ni hotel beliti glave s katero koli skrbjo, da ne bi njegov razum, ki se je ukvarjal le še z zemeljskimi stvarmi, povsem zanemaril nebeških razmišljanj, po katerih je hrepenel, tako kot pravi gospodova beseda: »*Noben služabnik ne more služiti dvema gospodoma: ali bo namreč enega sovražil in drugega ljubil, ali se bo enega držal in drugega preziral.*«¹⁶ Zato je stalno živel v stiski in žalosti tudi zaradi vasi, ki so pripadale cerkvi.

76. Ker je Teodor izročil upravljanje teh vasi in oblast nad njimi meščanom, so kmetje trpeli krivice. Nekoč je namreč izročil pooblastila nad njimi nekemu uglednemu meščanu, imenovanemu Teodozij, ki je naredil kmetom veliko krivic in jih goljufal. Vaščani so odšli h Kristusovemu služabniku in ga solzni poiskali. On pa jih je pretresen od sočutja objokoval. Njegova sveta in poduhovljena duša namreč ni prenesla pogleda na trpečega. Nato je k sebi poklical Teodozija ter ga svaril in prosil, naj kmetom preneha delati krivice. Ker pa je ta spet našel neke izgovore, je bil do kmetov še naprej krivičen, vse dokler se niso v eni od vasi, imenovani Evkraós, predali neobvladljivi jezi, ko je spet po svoji navadi prišel tja delat krivice. Vsi vaščani te iste vasi, ki so se složno zbrali, oboroženi z raznim orožjem, meči in katapulti, so se mu zunaj pred vasjo postavili v bran in mu grozili, da ga bodo ubili, če se ne umakne. Ko je videl, da so se vaščani tako pripravili za boj, in spoznal, da mu grozi poraz, se je obrnil in odšel v Anastasiopolis, da bi si poiskal pomoč in

¹⁶ Lk. 16,13.

jih napadel. Ko je sveti mož izvedel za dogodek, je tisti dan preživel v solzah in vzdihljajih, sam pri sebi pa je preudarjal, da bi nosil neizbrisen madež, če bi izbruhnil tak upor in bi padlo veliko ljudi, saj bi bil krivec za ta pripetljaj on in on bi se moral zagovarjati, ker je ogrozil toliko življenj. Vrgel se je na kolena in se z glavo sklanjal k tlom, zahvaljujoč se Bogu, ker je preprečil, da ni prišlo do takega izbruha jeze. Nato je spet poklical k sebi Teodozija in mu povedal, naj v bodoče ne hodi več tja zaradi upraviteljskih poslov, da ne bi prišlo v vasi do kake nesreče. Ta pa mu je rekel, da je do upora proti njemu prišlo na njegovo prigovarjanje. Zabrusil mu je številne žaljivke, mu neupravičeno očital še razsipnost, nato pa z nogo sunil stol, na katerem je sedel, tako da je sveti mož vpričo vseh v posvetovalnici padel vznak na tla. Ko je sveti mož vstal, jim je s precej mirnim glasom prisegel, da ne bo pri njih končal kot škof, ampak da se bo spet vrnil v svoj samostan. Ker pa Teodozij ni bil zadovoljen niti s tem, je še naprej pritiskal nanj in ga nadlegoval, naj mu plača odškodnino v višini dveh funtov zlata, ki sta bila dogovorjena, zato ker se ni držal pogodbe, češ da so mu bile zaradi njega vasi odvzete pred pogodbenim rokom. Njegova žena pa se mu je upirala: »Pusti pri miru tega svetega moža, da ne bova slučajno namesto njegovega blagoslova in molitve, ki ju še nisva bila deležna, od njega dobila samo prekletstvo in bova pogubljena!« Ker pa je ni maral poslušati, je nekega dne spet prišel v v škofovsko rezidenco, da bi ga nadlegoval in zaradi te zadeve pozval pred sodišče. A ko je prišel k vratarju, da bi ga ta najavil pri svetniku, ga je popadel velik strah, medtem ko je čakal, kajti prikazal se mu je mladenič grozljivega videza in v svetli opravi, ki mu je jezno zapretil, rekoč: »Ti podlež, tako torej nasprotuješ velikemu možu in mu ne nehaš povzročati vedno novih sitnosti in žalosti? Zagotavljam ti, da te bo doletel strašen srd, če ne boš popustil in sila nesrečno boš končal svoje življenje!« Ko je to povedal, je izginil. Teodozij je dolgo ostal brez besed in komaj prišel k sebi, ko pa ga je sveti mož poklical k sebi, je vstopil in mu padel pred njegove noge. V solzah ga je rotill, naj mu oprosti vse sitnosti, ki mu jih je večkrat povzročal, in obljubljal, da ga v bodoče ne bo več nadlegoval zaradi globe dveh funtov.

77. Spet se je primerilo, ne vem sicer kako, da so neki ljudje iz tega mesta zastrupili svetega moža. Obležal je nem in negiben tri dni v svoji celici škofovske rezidence, tako da so se razširile govornice, da je umrl. Četrtega dne pa se mu je prikazala gospa in Mati božja, Marija, napovedala podležem gorje in jih preklela. Pojasnila mu je vzrok bolezni in mu izdala zarotnike. Iz svojega robca je vzela tri tabletko in mu jih dala, rekoč: »Pojej jih in v bodoče te ne bo več doletelo nobeno zlo!« Ko se mu je zazdelo, da jih bo vzel, se je nemudoma zbudil iz sna in se zahvalil Kristusu Odrešeniku ter njegovi brezmadežni sveti materi.

Razkril je sicer vzrok svoje bolezni, vendar ni maral razkriti imena tistih, ki so jo zakrivali, ampak je celo molil k Bogu, naj jim odpusti.

78. Ko je spet drugič dajal vbogajme potrebnim miloščine v istem mestu, obiskoval samostane in skrbel za brate, ki so tam delali dobra dela, se je šušljajo, da troši cerkveno imetje, čeprav je od tristopetinšestdesetih novcev, ki so mu bili odmerjeni za hrano, porabil le štirideset v celem letu, ostale pa daroval Cerkvi. Kadar je v cerkvi bral psalme, so ga med molitvijo celo na silo prekinjali, kadar se jim je pripetila kaka nevšečnost. Ker so mu torej te zadeve stalno povzročale skrbi in ker je videl, da tudi oni nimajo nobene koristi od njega, temveč jih tarejo preglavice zaradi malopridnega življenja, bratje pa, ki so se nahajali v njegovih samostanih, so zaradi njegove odsotnosti v brezbrizju živeli prazno življenje in razmišljali o selitvi iz samostanov, ker se je zavedal, da bo na sodni dan polagal račun tudi zaradi njih in ker ga je vse to zelo mučilo in zaposlovalo, je slavnega Kristusovega mučenca Georgija zaprosil za pomoč, da bi mu pomagal vrniti se v svoj kraj. V številnih molitvah in prošnjah je rotil Boga, naj ga ne obsoja, ker se odpoveduje škofovskemu mestu. Ko je dobil božje zagotovilo, da se mu bo njegova prošnja izpolnila, in odpuščanje, je sklical duhovščino in mestne veljake. Rekel jim je: »Vi veste, bratje, da ste me na silo iztrgali iz samostana in prisilili, da sprejemem ta jarem in že takrat sem vam govoril, da vas nisem sposoben voditi. Vendar me niste poslušali, ampak ste izvršili svoj sklep. In pogledjte, to je že enajsto leto, odkar jaz delam nesrečne vas in vi delate nesrečnega mene. Zato vas naprošam, da si najdete pastirja, ki vam bo sposoben ugoditi in poskrbeti za vaše zadeve. Vedite namreč, da jaz nisem več vaš škof, ampak sem le preprost menih. Odhajam v svoj samostan, v katerem sem Gospodu obljubil, da mu bom služil cel čas svojega življenja.« Ko je to rekel in se poslovil od njih, je v družbi Janeza, arhidiakona svojega samostana, odšel proti Ankari. Tisto noč je nekdo od meščanov videl v snu, kako se je svetla in bleščeča zvezda, ki je razsvetljevala mesto iznad cerkve, premaknila in oddaljila od njih, tako da se jo je le še s težavo videlo v daljavi. Ko je to videl, je doumel, da se je to zgodilo zaradi svetnika.

79. Ko je prispel v metropolo Ankaro in se srečal z blaženim metropolitom Pavlom, ga je prosil, naj ga razreši. Ta pa mu je rekel, da ne more razrešiti tako krepstnega moža. Ker sta se njuni mnenji zelo razhajali, sta na koncu sklenila, da bosta poslala sla z obvestilom o tej stvari k blaženemu Kiriaku, patriarhu v Konstatinoplu, in se uklonila ukazu, ki jima ga bo poslal. Vsak mu je poslal svoje pismo. Blaženi Teodor ga je prosil, sklicujoč se na cesarja Mavricija blaženega spomina in na blaženega patriarha Kiriaka, naj ga jim ukaže razrešiti, metropolit pa je svetemu patriarhu opisal, kako je jezen zaradi prošnje po odstopu

in da pričakuje njegove ukaze. Blaženi patriarh Kiriak, ki mu je tako velel cesar, je metropolitu sporočil, naj izpolni njegovo prošnjo, a naj mu vrne tudi škofovski palij, da bi mu ostal naziv, ker je sveti mož in ne prosi za odstop po svoji krivdi. Ko je metropolit prejel njegov ukaz, je blaženega Teodora razrešil škofovskega položaja, tako da mu je prinesel listino in mu vrnil tudi palij, svetoval pa mu je, naj se s področja, ki pripada anastasiopolski škofiji, umakne na področje drugega mesta, dokler nov škof ne zasede njegovega mesta. Ko je odšel iz Ankare, se je napotil proti krajem, ki spadajo pod upravo Heliopolisa, v bližino vasi Pidron in se v Akreni skrnil v cerkvi Arhangela¹⁷.

Kmalu se Teodor vrne v svoj samostan. Na povabilo cesarja Mavricija odpotuje v Konstantinopol, kjer izvrši več čudežev, med drugim pozdravi tudi njegove otroke. Nato zapusti prestolnico in v raznih krajih po Galatiji naredi še več čudežev, tudi na živalih. Ko se vrne v svoj samostan, si sledijo še številni drugi čudeži. Fokasovemu nečaku napove smrt cesarja Mavricija, katerega nasledi Fokas. Sledijo novi čudeži.

124. Čislani možje – vaški glavar po imenu Antipater iz vasi Ajantov, Demetrij, bogoljub duhovnik iz vasi Silindukomis, in vaški glavar Ajtij iz vasi Alektorija – so prišli k svetemu možu, ki je bil v ženskem samostanu svetega Hristofora¹⁸. Ob uri, ko je obedoval, je k obedu povabil tudi njih. Ker je lonec ostal nepokrit, se je zgodilo, da je zaradi dejavnosti Zlohotnega zelen kuščar padel v zelenjavo, ki se je kuhala, in se skuhal z njo vred. Ko je služabnik zelenjavo postregel, je v loncu pustil del, v katerem je ostala tudi golazen. Ko je sveti mož blagoslovil hrano, so pojedli postreženo zelenjavo in sveti Teodor je ukazal služabniku, naj jim postreže z ostalo zelenjavo, če jo ima še kaj. Ta je izpraznil lonec in postavil pred njih še preostalo zelenjavo. Medtem ko so jedli, so našli zelenega kuščarja in ko so ga prepoznali, so zakričali: »Mrtvi smo sveti oče, mrtvi! Kaj naj storimo? To je namreč kuščar, strupena žival.« Medtem ko so jadikovali in kričali, da ne bodo nikoli več videli lastnih otrok in žena, jim je Kristusov služabnik rekel: »Ne bojte se, otroci! Če zaupate Bogu in verjamete meni, ponižnemu Teodoru, potem se vam ne bo nič zgodilo. Bog, ki ga je na pomoč poklical prerok Elizaja, ko je v lonec padla strupena buča¹⁹, ta isti je tudi sedaj nevarljiv, saj pravi: *»in če kaj strupenega izpijete, vam ne bo škodova-*

¹⁷ Glej opombo 11.

¹⁸ Sveti Hristofor, po rodu Žid. Ime Hristofor si je nadel ob krstu. Postal je mučenec v Likiji, ko je tam Decij preganjal kristjane.

¹⁹ 2 Kral. 4,38–41.

lo«²⁰. Ko je blagoslovil kozarec z zdravilnim zvarkom, jim je dal piti iz njega in res se ni nič zgodilo nikomur od njih. Naslednjega dne jih je odslovil, oni pa so se zahvaljevali Bogu.

125. Nekoč je šel mimo po javni cesti nek mož, imenovan Georgij in po rodu Kapadočan, ki je bil vklenjen v verige okoli vratu, rok in nog, čuvali pa so ga vojaki in čete cesarjevih stražarjev. Pravili so, da je obtožen upora proti cesarju Fokasu. Ker si je želel iti k svetemu možu in biti deležen njegove molitve, navsezadnje pa je bilo tako tudi po volji njegovih stražarjev, so šli z njim v samostan. Ko so opravili molitev v kapelici svetnikov, so odšli k svetniku v celico. Poklonili so se mu in prejeli njegovo molitev. Stražarji so ga prosili, naj ujetnika opomni, da naj je razumen na poti in da naj ne streže po življenju samemu sebi ali komu drugemu, ker bi se oni sami znašli v nevarnosti pred cesarjem. Sveti oče je to tudi storil, zato ga je posvaril z zgledi iz Svetega pisma, rekoč: »Stvari tukaj so minljive otrok, tam so večne. Bolje je, da človek umre, tako da trpi nasilje izpod roke drugega, tako kot pravični Abel, brezgrajni božji služabnik Zaharija, Janez Krstnik ali sveti apostoli ali Kristusovi mučenci, in da se ne podvrže večni kazni, ker si je stregel po življenju. Zavedaj se, otrok, da če si primoran umreti zaradi tega, česar si obtožen, ali česa drugega, da to z veseljem sprejmi, kot da bi se tukaj spokoril in boš nedolžen šel v bodoče življenje. Če pa nisi nič kriv in ti smrt preti po krivici, potem prejmeš venec od Boga kakor svetniki, ki so umrli nasilne smrti.« Potem ko je s temi in drugimi besedami iz Svetega pisma jetnika ozdravil obupa, ga je mož prosil, da bi smel prejeti sveto obhajilo. Svetnik je rekel možem, ki so ga držali: »Izkažite spoštovanje do božjega obreda, otroci, in ga osvobodite nadetih verig, da prejme obhajilo. Ni prav, da vernik v verigah prejme telo Kristusa, ki je za nas trpel in nas osvobodil verig pekla.« Odgovorili so mu, naj jim oprostí, a da si tega ne upajo narediti, ker je mož močan, in da ga ne bi mogli več obrzdati, če bi storil kaj nespametnega. Božji mož je nato vzel v roke kelih, da bi podelil sveto obhajilo, se ozrl proti Bogu in zavzdihnil in že so se ključavnice odprle, verige pa, ki so oklepale moža, popadale po tleh. Možje, ki so ga čuvali, so se razburili in stekli proti vratom, da bi jih zavarovali, da jim ujetnik ne bi ušel. Sveti mož jim je rekel: »Ne bojte se ga! Jaz namreč poznam njegove misli, zato vem, da ne bo storil ničesar nespametnega.« Ko mu je dal sveto obhajilo, je poskrbel, da je skupaj s svojim spremstvom nekaj pojedel. Potem so mu spet nadeli verige in nadaljevali svojo pot.

126. Šestnajstega julija, na dan svetega mučenca Antioha, se je odvijal verski shod v svetnikovi cerkvi in sveti mož je takrat bral mašo. Ko je po krajevni navadi dvignil zlati krožnik, da bi povzdignil posvečeni

²⁰ Mr. 16,18.

kruh na njem, in začel naglas govoriti: »Sveto svetemu«, je posvečeni kruh vsem začel jasno kazati, da je daritev maševalca dobro sprejeta, saj se je, kot da bi z radostnim veseljem in poskakovanjem skušal nekaj pokazati, dvignil visoko nad krožnik, se spet spustil nazaj in tlesknil, tako da smo slišali in videli vsi. In ko se je na en sam mah dvignil in spustil, smo vsi, ki smo tam stali in gledali, osupnili in se prestrašili zaradi velikega čudeža, ki se je zgodil, in tudi sam sveti mož je, čeprav so ga oslepile solze in prevzela neizmerna sreča, začel z nami hvaliti nenadkriljivo dobroto našega Boga.

127. Nekega dne je Fotij, dobri kristjan in slavni patricij, ki je pozneje postal rimski prefekt in mu je Teodor krstil tudi sina Gregorja, prišel k svetemu Teodoru in sodeloval pri božji službi. Ko je od Boga navdihnjeni mož v cerkvi velikega svetega mučenca Georgija opravljal daritev kruha, pridelanega ob pozni žetvi, je pobožni in slavni mož opazoval posvečeni kruh, ki so ga uporabili, in opazil je, da se dviguje nekaj takega kot obilica pare, zato je sklepal, da je kruh sveže pečen in se zato dviga toliko pare. Ko pa je prišel k obhajilu, je opazil, da je kos, ki mu je bil ponujen, zelo suh, zato se je začudil. Po končanem obredu je pristopil k svetemu možu, mu povedal o tem, kar je videl, in ga prosil, naj mu stvar pojasni. Ta pa mu je povedal: »Čudež se ti je razodel, ker si tega vreden, otrok. Milost svetnikov namreč uplahne in zaradi naše nevrednosti in grehov odide od nas v nebesa, da bi s tem naše bivanje na zemlji izkusilo veliko trpljenja in nevarnosti. Zato moliva k usmiljenemu Bogu, da se skozi usmiljenje uresniči, kar ukazuje.« Ko je znameniti mož to slišal, je zajokal. Potem ko je prejel njegovo molitev, je zapustil samostan in odpotoval.

Ko so mesta in vasi vsepovsod po deželi pripravljala procesijo, so se križi, ki so jih nosili med njo, začeli premikati in poskakovati – kako strašen in usmiljenja vreden prizor – in ko so vprašali svetnika, kaj to pomeni, je rekel: »Molite otroci, kajti svetu se obetajo velike stiske in nesreče!«

128. Ker je slavni patricij in komornik Domniciol obljubil, da bo dal narediti zlat križ, ki bi ga uporabljali pri procesijah in mašah, je sveti mož poslal k njemu svojega zapisnikarja po imenu Epifanij, ki ga je imel za primerneга pomočnika Domniciolu v Mestu²¹. Ko je pobožni mož zlatarju dal zlato, je poslanemu zapisnikarju velel, naj ostane tam, dokler ne bo delo končano. In tudi sveti patriarh Tomaž²², ki je v cesarskem mestu na duhovniškem prestolu nasledil Kiriaka²³ blaženega

²¹ Z izrazom ἡ Πόλις so Grki krajše imenovali Konstantinopel. Tako ga imenujejo še danes.

²² Patriarh v Konstantinoplu (607–610).

²³ Patriarh v Konstantinoplu (595–606).

spomina, je bil navdušen nad velikodušnostjo slavnega moža in sam podaril košček Kristusovega križa, delček kamna z Golgote, košček svetega groba našega odrešenika Boga in rob naglavnega pokrivala svete Matere božje, da se jih vgradi v sredino nastajajočega križa. Ker je od nekoga izvedel za premikanje križev, do katerega je prišlo med procesijo v Galatiji, je o tem povprašal tudi zapisnikarja, ali je res, kar mu je bilo sporočeno. Ko mu je potrdil, da je res, se je blaženi patriarh prestrašil ob tako nenavadni vesti, ki si je ni znal razlagati. Ker ga je stvar zaskrbel, je napisal pismo, v katerem je velel božjemu služabniku, naj hitro pride v cesarsko mesto.

129. Medtem je k svetemu možu prišel Teodor, cesarski konjušnik iz *Ano Pyl*²⁴, ki so mu zli demoni pri njem doma v *Ano Pylah* prizadeli razum. Ko je božji mož za omenjenega konjušnika opravil molitev, se mu je razum povrnil. Ozdravljen ga je prosil, da naj se na poti v cesarsko mesto skozi *Ano Pyle* ustavi pri njem, da bi odrešil njegov dom. Ko mu je blaženi mož to obljubil, ga je odslovil.

130. Zgodilo se je, da je pobožni opat Filumen, ki je prispel na konec svoje krepostne življenjske poti, umrl v visoki starosti. Božji služabnik ga je pokopal z vsemi častmi in se obrnil na njegovega tovariša in somišljenika Janeza, pobožnega duhovnika, naj sprejme vodenje samostanov. Ko se ta ni dal prepričati, kajti premišljeval je o potovanju na vzhod, ga je prisilil k takšni odločitvi, tako da mu je rekel, da noče imeti z njim več nobenega opravka, če ne sprejme vodenja bratov. Ko ga je prepričal in ga pridobil zase, je sveti oče odšel na pot proti cesarskemu mestu, šel pa je po poti skozi Dorilej, ker so ga tja večkrat vabili prebivalci tega mesta ter menihi in dva njegova učenca, Fotij in Kerik, krepostna moža, ki sta vodila samostan svetega Georgija, imenovan *Pegai*. Ker mu je v veliki procesiji prišlo nasproti celo mesto, je vstopil v mesto in med mašo zanje zmolil. Obiskal je tudi njihov odličen samostan *Pegai*²⁵, zmolil za tamkajšnje brate, jih učvrstil s svojim od Boga navdahnjenim učenjem, nato pa se odpravil na pot.

131. V bližini samostana svete Matere božje Čistih²⁶ mu je spet prišel nasproti Teodor, cesarski konjušnik, ki se je nanj obrnil s prošnjo že prej. Odvedel ga je v pristanišče v *Ano Pylah*, kjer so se tudi zgodili številni čudeži. Odpeljal ga je tudi v svojo hišo, ki se je nahajala v *Ano Pylah*, da bi jo osvobodil težav, ki so nastale zaradi demonov. Njegove

²⁴ Poslovenjeno bi se kraj imenoval 'Zgornji Vhod'.

²⁵ Poslovenjeno 'Studenci' ali 'Izviri'.

²⁶ V izvorniku Καθαροί. Gre za krščansko ločino, ki jo je ustanovil duhovnik in teolog Novacij v 3. st. po Kr., potem ko se je sprl s papežem Kornelijem (251–253, umrl v izgnanstvu kot mučenik). Menil je, da se je Kornelij preveč popustljivo odzval na problem odpada krščanov vsled preganjanj. Ločina je slovela po rigoroznosti, vendar se je ponovno zblížala s preostalimi krščani in izginila v 7. st.

domače in živino so namreč obsedli nečisti duhovi. Kadar so bili pri zajtrku ali kosilu, je na mizo padalo kamenje, kar je povzročalo strah in veliko škode, med drugim pa je tudi ženskam razbilo statve. Ker so hišo preplavile miši in kače, so se je stanovalci bali in vanjo sploh niso upali stopiti. Zato je Kristusov služabnik stopil vanjo, tam ostal čez noč in s psalmi ter molitvami prosil Boga. Ko je blagoslovil vodo in z njo pokropil celo hišo, jih je rešil pred škodo, ki so jo povzročali demoni.

132. Ko je zapustil ta kraj, se je vkrcal na ladjo, da bi odplul proti cesarskemu mestu. Blizu njega je na ladji sedel nek potnik, ki je imel v sebi že dolga leta skritega nečistega duha. Ko so se peljali sredi morja, se je duh, ki ni mogel več prenašati miline njegove svetosti, vznemiril in se začel upirati in z žaljivkami psovati svetnika. Ostali potniki, ki niso vedeli, zakaj govori take stvari, so mu zabičali, naj molči in ne greši proti božjemu služabniku s takim pijanskim vedenjem. Sveti mož pa jim je velel, naj bodo do njega usmiljeni. In zgrabil ga je za roko, ga udaril po prsih, pokrižal in zabičal demonu, ki je bil skrit v njemu in je kričal, naj odide iz njega. In brž ga je demon, ki je šklepetal z zobmi in vreščal, zapustil. Potnikom na ladji pa se je prikazal v podobi miši, ki je zlezla iz možakovih ust. Ozdravljeni potnik pa se je zgrudil kot mrtev. Čez nekaj časa ga je svetnik zbudil in vsi potniki na ladji so se čudili ter zahvaljevali Bogu.

133. Ko je prišel v cesarsko mesto, ga je sprejel blaženi patriarh Tomaž in v velikem veselju sta drug drugega objela. S seboj je pripeljal tudi svojega učenca Janeza zato, da bi postal predstojnik, pričal pa je tudi o njegovem krepostnem življenju. To je patriarh tudi takoj storil, zato mu je nadel palij, ga postavil za predstojnika in ga poslal po njihovih lastnih samostanih vsepovsod po deželi. Ker je za svetega moža slišal tudi cesar Fokas²⁷, ga je dal poklicati k sebi. Zaradi bolečin v rokah in nogah bil je namreč prikovan na posteljo. Ko je prišel k njemu, je nanj položil roko, zmolil molitev in bil je rešen bolezn. Ko ga je cesar prosil, naj moli še zanj in za njegovo cesarstvo, mu je Kristusov služabnik začel prigovarjati, naj preneha s pokoli ljudi in prelivanjem krvi, če želi, da bi ga vedno nosil v spominu in da bi bile njegove molitve učinkovite. Če se bo v tem popravil, mu je rekel, da bo ugodil njegovi prošnji in bo pri Bogu zanj molil. Če pa bo vztrajal pri tej moriji, mu je napovedoval, da ga bo doletel božji srd, tako da se je zaradi izrečenih besed celo razjezil.

134. Ko se je vrnil od cesarja, mu blaženi patriarh Tomaž ni in ni dal miru. Zelo ga je namreč spoštoval in mu zaupal, tako da ga je po številnih prošnjah prepričal, da sta se pobratila, in ga pri Bogu prosil, da bi se spet sešla v onem življenju. Vprašal ga je tudi, ali je

²⁷ Fokas, bizantinski cesar (602–610).

res, kar je izvedel o nenavadnem gibanju križev med procesijo. Ko je od njega izvedel, da pripoved, ki jo je slišal, drži, ga je, ko sta bila na samem, začel rotiti, naj mu pove, kaj bi lahko ta čudež pomenil. Teodor, ki je ostajal ponižen in trdil, da je ničvrednejš, je rekel, da mu na vprašanje ne zna odgovoriti. On pa se mu je vrgel pred njegove noge, se jih oklepal in mu zatrjeval, da ne bo vstal s tal, če se ga ne usmili in mu ne razloži. Govoril je: »Vem in prepričan sem, da ne poznaš le pomena tega, ampak tudi pomen številnih drugih čudežev. Saj ne bi mogel do sedaj zdržati, ne da bi to stvar raziskal in ji prišel do dna. Pa četudi ti je stvar vse do danes ostajala prikrita in se je nisi potrudil razumeti, potem ti bo Bog sedaj, če ga boš prosil, gotovo razkril resnico.« Ko je Kristusov služabnik privolil, da mu pojasni čudež, ga je postavil na noge in mu v solzah rekel: »Nisem te hotel vznemirjati, saj zate ni dobro, da izveš. Ker pa me tako prosiš, ti povem, da nam tresenje križev napoveduje veliko bridkosti in nevarnosti. Napoveduje, da bo naša vera postala šibka in da se ji bomo izneverili, napoveduje vpade številnih barbarskih ljudstev, prelivanje krvi, splošno uničenje in suženjstvo, oplenitev svetih cerkva in propad bogoslužja, padec cesarstva in nered, veliko stisk in nesreč na tem svetu. Navsezadnje pa naznanja tudi, da se približuje prihod Antikrista. Zato tudi ti sam, kot vodja cerkve in pastir ljudstva, nenehno prosi Boga, kolikor je v tvoji moči, naj prizanese ljudstvu in iz usmiljenja in sočutja do ljudi vzpostavi red.« Ko je blaženi patriarh slišal te besede, sta ga prevzela velik strah in tesnoba, zato je v solzah začel prositi svetega Teodorja, naj prosi Boga, da naj vzame k sebi njegovo dušo in naj ga ne doleti katera od stvari, ki so mu bile razodete. Odtlej se je nenehno zapiral pred ljudmi v patriarhovo rezidenco, se mu spovedoval in ga v solzah prosil: »Če si me imel za vrednega, da postanem tvoj brat in naju povezuje taka bližina, potem prosi zame Boga, da naj vzame mojo dušo in da ne vidim grozot, ki bodo prišle. Sem namreč šibek in ne bom prenesel pogleda na takšne preizkušnje.«

Teodor se po srečanju zapre v samostan v Konstantinoplu. Kmalu izve za smrt patriarha Tomaža, ki ga nasledil patriarh Sergij. Teodor nasprotuje javnim kopališčem. Po novih čudežih se vrne v svoj samostan. Avtor skuša nato bralcem približati Teodora skozi njegovo dejavnost kot čudodelca, zdravnika in zgled krščanske kreposti. Po Fokasovi smrti Perzijci zavzamejo Cezarejo in Teodor tretjič odpotuje v Konstantinopel, kjer se sreča z novim cesarjem Heraklijem. Od tam Teodor odpotuje v Nikomedijo, kjer spet naredi več čudežev. Teodor se naposled vrne v rojstni Sikeón, kjer hudo zbolil, vendar ozdravi. Učencem pove, da je videl nebesa.

Cesar Heraklij še zadnjič pred smrtjo obiše Teodora v njegovem samostanu. Sledi opis njegovih zadnjih dni in trenutkov življenja, nato pa opis smrti in pogreba. V zaključku avtor opiše, kako je napisal svoje delo, pove točno letnico smrti svetnika in delo konča z zaključno molitvijo.

III
MISCELLANEA

J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge University Press. Cambridge 2003. 836 str.

Recenzija

Na tem mestu obravnavano delo pojav dvojezičnosti predstavi na splošno, ga opredeli in definira, ter se ne posveča toliko posameznim vidikom. Z dvojezičnostjo se srečujemo v vseh obdobjih zgodovine, kakor v današnjem času, tako tudi v rimskem imperiju oziroma v antiki. Na ogromnem ozemlju rimskega imperija je bila mobilnost visoka predvsem v določenih krogih; med vojaki, trgovci, sužnji, administrativnim osebjem, ki so prihajali v stik z drugimi jeziki tako rekoč vsakodnevno. S širjenjem rimske države, ki je razmeroma dolgo časa potekalo bolj ali manj kontinuirano, se je večalo tudi število ljudstev in s tem jezikov, na katere so Rimljani naleteli in do katerih so se morali tako ali drugače opredeliti. Dvojezičnost je torej za rimsko državo značilen pojav, katerega posebnosti želi v tej knjigi avtor predstaviti.

Avtor delo prične z definicijami ključnih pojmov, s katerimi se srečujemo skozi vse delo. Za dvojezičnost obstaja več definicij, ki so nekatere bolj, druge manj ustrezne in popolne. Morda je med temi še najbolj vseobsegajoča tista iz *Webster Dictionary*: »... *having or using two languages especially as spoken with the fluency characteristic of a native speaker; a person using two languages especially habitually and with control like that of a native speaker.*« Pri uporabi nekega jezika ločimo štiri stopnje, pri tem sta dve pasivni: poslušanje in branje, in dve aktivni: govorjenje in pisanje. Za preučevanje dvojezičnosti v an-

tiki nam ostane samo zadnja, torej najvišja stopnja: pisanje, kar je po eni strani pustilo pomemben pečat, po drugi pa gotovo kaže nepopolno, če ne celo izkrivljeno sliko.

Dvojezičnost avtor deli na tisto, ki se pojavi med elitami, in na tisto, ki je bila značilna za t.i. podelite. Elita, ki je izobražen sloj ljudi, se je v veliki meri samoiniciativno in svobodno odločala postati večša v dveh jezikih. O tem lahko preberemo nemalo anekdot, v katerih je veliko dokazov za tekočo rabo dveh jezikov. Drugi vrsti dvojezičnosti niso nikoli namenili toliko pozornosti, čeprav je tudi ta razmeroma dobro izpričana. Ta skupina za razliko od prejšnje nikakor ni bila homogena, saj sem uvrščamo tako sužnje kot npr. mogočnike v provincah. Bilingvizem v antiki lahko delimo tudi glede na izvor govorcev, pri čemer izstopata dve skupini, Rimljani, ki so se učili grško, Grki, ki so se poskušali v latinščini, ter vsi ostali, ki so se za potrebe vsakdanjega sobivanja morala naučiti katerega od obeh uradnih jezikov antičnega sveta.

V nadaljevanju Adams predstavi in definira še druge pojme, ki so nerazdružljivo povezani z dvojezičnostjo in med seboj, celo tako, da jih je pogosto sploh nemogoče ločevati. Za »*code-switching*« je najbolj sprejemljiva definicija »*the alternate use by bilinguals of two or more languages in the same conversation*«, ki jo lahko podkrepimo s primeri iz Plavta in Petronija, kjer osebe pogosto v govor vpletajo grške izraze. Sorodna pojava sta še sposojanje (*borrowing*) in interferenca (*interference*), ki ju avtor v nadaljevanju natančneje razloži.

Za preučevanje bilingvizma v anti-

ki so izrednega pomena dvojezični teksti; avtor je želel predstaviti predvsem tiste, pri katerih se je latinščina srečala z manj znanimi jeziki: galske, etruščanski, venetski, oskijški, umbrijski, punski in aramejski. Grščino je izvzel, saj so ti jezikovni kontakti, torej latinsko grški in obratno, zelo dobro izpričani. Kot takšni si zaslužijo čisto posebno obravnavo, saj njihova pogostost presega kontakte z vsemi ostalimi jeziki skupaj. Za veliko večino omenjenih jezikov velja, da so pisani kontakti ostali izpričani samo na napisih (grščina je tudi v tem primeru izjema, kar predstavlja dodaten razlog, da jo je potrebno analizirati posebej).

Na naslednjih skoraj dvestotih straneh sledi predstavitev jezikov, s katerimi je latinščina stopila v kontakt, kar je bila v večini primerov posledica osvajanj in pridobivanja novih ozemelj. Pregled se začne s sklopom bližnjih jezikov: oskijškim, umbrijskim, venetskim in mesapskim; sledi predstavitev izpričanih stikov z etruščanskim jezikom, keltskim, punskim, aramejskim, hebrejskim, germanskim, z jeziki Hispanije, egipčanskim, getskim in sarmatskim ter tračanskim. Našo pozornost še posebej pritegne poglavje, ki se ukvarja s keltskim jezikom, saj so bili Kelti tudi na našem prostoru avtohtono prebivalstvo, ki so pustili na napisnem materialu predvsem onomastične sledi. Dvojezičnih napisov sicer ni, bogato imensko gradivo pa dokazuje, da so se domači prebivalci srečali z rimskimi prišleki in njihovo kulturo, ter da se je na tem prostoru vršila interakcija med latinskim in keltskim, pa ne le na področju kulture, pač pa med jezikoma. Prav to dokazujejo tudi znane keltske besede,

ki so našle svojo pot v latinsko besedišče, pri tem utrpel morda manjše glasovne (ali kakšne druge) spremembe, kljub temu pa obstale v rabi. Podobno se je zgodilo tudi z besedami iz drugih »barbarskih« jezikov, čeprav njihovo število ne izstopa.

Naslednje obsežno poglavje avtor posveti že omenjenemu vidiku bilingvizma, namreč »code switching«, kjer nadgrajuje osnovne definicije iz uvoda ter ga predstavi na osnovi konkretnih primerov, med katerimi izstopa šolski zgled Ciceronovih pisem. Nekaj primerov te posebnosti lahko srečamo tudi na napisih, vendar ne pogosto. Avtor želi prikazati učinke, ki so jih antični pisci s tem »prijemom« želeli doseči; do neke mere so lahko povečali izpovedno moč, vzbujali so lahko občutja eksotičnega in s tem zanimivega, morda so izraze drugega jezika vpletali v tekst iz čiste nuje (ker v latinščini določenih besed še ni bilo), v določenih okoliščinah pa je bilo to lahko nemotivirano in naključno.

Logično nadaljevanje je razdelek, ki se ukvarja z dvojezičnostjo v povezavi z »*linguistic diversity*« in »*language change*«. Avtor je to temo sicer že predstavil v uvodu, a jo je razširil predvsem s konkretnimi primeri sposojanja na različnih nivojih jezika, ki se je vršilo pri stiku latinščine z drugimi jeziki. Interakcijo je mogoče opaziti tako na glasoslovni ravni (naglas), na področju besedišča, kjer najdemo besede različnih izvorov (grške, keltske, germanske, punske in ostale), kakor tudi pri oblikosloju in skladnji, kjer pa je največ sledi razumljivo pustila grščina.

Nemalo pozornosti avtor v nasled-

njem poglavju posveti latinščini v Egiptu, kjer so v času rimskega imperija sobivali trije jeziki: latinski, grški in egipčanski. Izbira določenega jezika ni izbira sama po sebi, pač pa je lahko odraz moči ali dejanje, ki izraža stopnjo prilagojenosti. Latinščina je imela v Egiptu izredno pomembno vlogo v vojski, kjer je bila uradni jezik, Adams pa jo poimenuje tudi »*super-high*« jezic vojske. V nadaljevanju sledi predstavitev dvojezičnosti na Delosu, kjer je obstajala skupnost *negotiatores*; italški priseljenci so se na otoku Delosu razmeroma dobro jezikovno integrirali, kar pa je pustilo določen jezikovni pečat na ohranjenih napisih. Izbira jezika tudi na tem mestu ni prepuščena naključju, ampak je odvisna od mnogo dejavnikov: komu je napis posvečen, kdo ga je postavil in podobno. Prav gotovo pa že sam jezik, ki so ga v neki situaciji izbrali, nosi del sporočila. Sledi še predstavitev dvojezičnosti z vsemi posebnostmi in značilnostmi v Graufesenque.

V občutno krajšem poglavju se avtor dotakne naučene latinščine, in

pri tem najprej komentira prevod Babrija (*Babrius*), nato pa se dotakne še Klavdija Terencijana (*Claudius Terentianus*) in njegovega glagolskega oblikoslovja. V sklepnem delu še enkrat predstavi določene pojme, ki so bili še posebej povezani z jezikom in dvojezičnostjo v antiki: identiteta, diglosija, »*language attitudes*«, »*language policies*«, smrt jezika, vojska, suženjstvo, helenizacija latinskega jezika, vulgarna latinščina in pismenost.

Predstavljena knjiga je za preučevanja bilingvizma v antiki temeljno delo, saj nas ne le seznanja z osnovnimi pojmi dvojezičnosti, pač pa jo obravnava v različnih kulturnih, časovnih in jezikovnih kontekstih. Dvojezičnost je sicer prisotna skozi vso zgodovino, gotovo pa ima v vsaki eri določene značilnosti, ki se ne ponovijo nikoli več. Kvalitete tega dela se gotovo skrivajo tudi v tem, da je avtor najprej sistematično razdelal dvojezičnost samo, nato pa jo postavil v časovni okvir, ki je splošnemu vedenju dodal nove razsežnosti.

Julijana Visočnik

R. Kiesler, *Einführung in die Problematik des Vulgärlateins*. Romanistische Arbeitshefte 48, Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. 136 str.

Recenzija

Po dolgem času je pred nami delo, ki se ukvarja z vulgarno latinščino, torej s tisto zvrstjo latinskega jezika, za katero bi lahko dejali, da je bila kar nekaj časa puščena ob strani. S

prispevki J. Hermana se je to v veliki meri spremenilo, za sabo pa je potegnili še mnoge druge, ki so se začeli ukvarjati z vulgarno latinščino, njenimi viri, značilnostmi in predvsem pomenom za razvoj romanskih jezikov. Znanstveniki so tako sočasno z njenim »odkritjem« odstrli še pomen latinskih napisov kot edinega zanesljivega vira za preučevanje vulgarne različice jezika.

Knjižica, ki ima učbeniški značaj in kot takšna ni pretirano izčrpna ter natančna, je razdeljena na enajst kratkih poglavij. Začne se s standardnima poglavjema o stanju in zgodovini raziskav ter z definicijo in poimenovanjem. Izbor literature v prvem poglavju v kombinaciji z bibliografijo na koncu knjige prinaša koristno zbirko pomembnih del z obravnavanega področja. V drugem poglavju avtor zbere številne definicije vulgarne latinščine, pri katerih je mogoče zaznati nekatere skupne točke, ki pa jih poudari predvsem Herman. Vulgarna latinščina je namreč brez časovnih omejitev (pojavlja se namreč že od 3. st. pr. Kr. pa vse do romanskih jezikov); je govorni jezik (besedil praktično ni) in je jezik vsakdanjega življenja. Stopnje v razvoju latinščine so predstavljene izvirno; v vsakem obdobju pisani latinščini doda vzporedno obliko pogovornega jezika: tako arhaični latinščini (do 200 pr. Kr.) stoji nasproti latinščina brez trdne oblike; literarni (med 200 pr. Kr. in 100 po Kr.) je nasproti pogovorna; klasični (med 100 in 400) vulgarna; pozni latinščini t.i. predromanska faza ter srednjeveški latinščini romanski jeziki.

Učbeniški značaj knjižice potrjujejo naloge oziroma vprašanja, ki stojijo na koncu vsakega poglavja. Štiri ali pet postavljenih vprašanj ima funkcijo ponovitve oziroma poglobitve predelane snovi. Glede na skromen obseg dela ima takšna dopolnitev še večji pomen; označimo jo lahko za zelo pozitivno.

Sledi poglavje, ki ni ozko jezikoslovno, temveč se bolj dotika zgodovine in okoliščin, v katerih se je latinščina uporabljala ter razvijala. Zgodovina

posameznega jezika je pač povezana s splošno zgodovino, nič manj to ne velja za latinščino, ki je bila v osnovi jezik oziroma narečje majhnega območja okoli Rima. Z njegovim širjenjem pa se je vedno bolj in vedno dlje od svoje domovine širil tudi jezik. Nekaj pozornosti avtor nameni romanizaciji in latinizaciji novo osvojenih ozemelj; v kompletu z njima pridejo kratke predstavitev rimske vojske, kolonizacije, rimske uprave, cest, trgovine, državljanstva in rimskega šolstva, ki so vsak na svoj način vplivali tudi na širjenje ter razvoj jezika. V tem kontekstu večji pomen pripiše še krščanstvu, ki je po eni strani s svojo specifično vlogo prav tako vplivalo na razširitev jezika, po drugi je znotraj jezika povzročilo določene spremembe (predvsem pomenske).

Glavni viri vulgarne latinščine so latinski slovnicearji, glosarji, latinski napisi, avtorji (Petronij, Plavt), tehnični sestavki, zgodovinska dela in kronike, zakoni, listine ter krščanski teksti. Avtor napisom ne pripiše pomena, ki bi si ga zaslužili, saj so med vsemi ostalimi viri še najbolj odraz navadnega ljudstva. Zaradi značaja napisov ni mogoče analizirati skladenjskih in besediloslovnih značilnosti, omejeni smo predvsem na glasoslovne, pravopisne ter oblikoslovne posebnosti. Pomembno vlogo ima še rekonstrukcija določenih oblik, do katere lahko pridemo na osnovi romanskih jezikov, ter latinske sposojenske v neromanskih jezikih.

Naslednji trije razdelki so namenjeni pravim slovniciim značilnostim vulgarne latinščine. Glasoslovje, oblikoslovje in skladnjo je tudi najlažje preučevati. Razvoju vokalov

sledijo še konzonanti ter posamezne posebnosti pri njih in drugih. Monoftongizacija pri vokalih, ter palatalizacija, asimilacija, omahovanje med b in v, sonorizacija pri konzontanjih so glavne značilnosti glasovnega razvoja. Tendence oblikoslovnega razvoja lahko strnemo v poenostavitev, regularizacijo izjem (npr. nepravilnih glagolov), redukcijo sklonov (namesto njih predložne zveze), sovpadanje moškega in srednjega spola (ostaneta samo še moški in ženski) ter opisno stopnjevanje pridevnikov. Spremembe je mogoče opaziti tudi pri glagolskih oblikah. Uporabljati se začne futur sestavljen s *habeo*; pluskvamperfekt, futur 2, konjunktiv perfekta in sestavljene oblike perfekta pa izginejo. Štiri konjugacije so bile sicer še vidne, mešati pa sta se začeli druga in tretja. Skladenjske značilnosti so predstavljene na enostavni in kompleksni (sestavljeni) povedi. Najbolj znana sprememba v okviru skladnje je uporaba *quod* stavka namesto klasično latinske strukture *AcI*.

Sledi krajše poglavje o besednem zakladu, tvorbi besed in frazeologiji. Pri tem je pomemben pojav sprememba pomena, da katerega pride zaradi različnih vzgibov, med katerimi ima posebno mesto prav krščanstvo. V tej zvezi je potrebno omeniti še sposojenke: grecizmi, germanizmi in sposojenke iz keltskega jezika, ki so svoje mesto našli prav v ljudskem jeziku.

Latinski jezik in rimska kultura sta bila na začetku pod velikim grškim vplivom, ki ga je mogoče opazovati tudi v vulgarni latinščini. Grecizmi so vidni v besednjaku vulgarne latinščine, pa tudi v njeni slovnici.

Predzadnje poglavje je posvečeno tipologiji vulgarne latinščine, v zadnjem pa je podan povzetek in sklepane misli, ki se iztečejo v probleme, s katerimi se srečujemo pri preučevanju te vrste latinščine. Omenjen je že bil problem njenega rekonstruiranja, sledi mu vprašanje prehoda latinskega v romanske jezike. Kje se je odvil, kako in predvsem kdaj se je to zgodilo?

V dodatku si lahko preberemo tri besedila, zapisana v latinščini, ki jo lahko opredelimo kot vulgarno oziroma ji je vsaj zelo blizu. Iz 1. pol. 1. st. je odlomek iz Petronija (*Cena Trimalchionis*), iz 2. pol. 8. st. je parodija na *Lex Salica*, iz 10. st. pa sta odlomka iz *Glosas emilianenses* in *Glosas silenses* (iz Španije). Natančni komentarji k odlomkom prinašajo razlage oblik, ki bi bile nenavadne in nepravilne v klasičnem kontekstu. Na tem mestu, postavljene v časovni in geografski okvir, ter v socialno ozadje, iz katerega besedila prihajajo, pa so samo plastična ilustracija pogovorne oblike jezika. Tovrsten zaključek učinkovito zaskroži obravnavano snov, saj se lahko na konkretnih primerih poučimo o značilnostih, ki so bile na prejšnjih straneh predstavljene teoretično. Morda pogrešamo še kak primer iz epigrafskega sveta, sploh če naj bi bili napisi najbolj verodostojen vir vulgarne latinščine. Priročnik Uvod v problematiko vulgarne latinščine se lahko uporablja kot dobro dopolnilo k študiju latinskega jezika (predvsem njegovega razvoja), pa tudi kot uvod v študij romanskih jezikov in njihove zgodovine.

Julijana Visočnik