

KERIA. *Studia Latina et Graeca*  
XIII 2, 2011

#### VSEBINA

Kajetan Gantar: *Stoletnica rojstva akademika Mihaila Petruševskega*

#### RAZPRAVE

Predrag Mutavdžić, Darko Todorović in Anastassios Kampouris: *O nekaterih somatizmih v sodobnem grškem in srbskem jeziku*

Brina Škvor Jernejčič: *O kovinah v Heziodovih pesnitvah Teogonija in Dela in dnevi: kratek razmislek*

David Movrin: *Pravica in maščevanje v Evripidovi Hekabi*

Jadranka Cergol: *Etnična identiteta v avgustejskem času: primer Propercija*

Dina D'Elia: *»Estote quod videtis, et accipite quod estis«: evharistija pri Avreliju Avguštinu*

#### PREVODI

Iz Aristofanovih *Os* (891–1008) (prevod Andreja N. Inkret)

Giovanni Pico della Mirandola: *De genere dicendi philosophorum* (prevod Blaž Ploj)

#### OCENE

Aristofan: *Ekonomska komedija. Prevod, komentar in spremne študije Maja Sunčič.* (Nada Grošelj)



XIII 2, 2011

K E R I A

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

# STUDIA LATINA ET GRAECA

## Letnik XIII, številka 2, Ljubljana 2011

# Knjpio

# KERIA

KERIA. *Studia Latina et Graeca*

ISSN 1580-0261

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

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

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

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

*Koncept naslovnice / Frontpage Design*  
Ana Movrin

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

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

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

*Cena posamezne številke / Single Issue Price:* 10 €  
*Letna naročnina / Annual Subscription:* 18 € (za študente Filozofske fakultete UL 10 €)

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

*Tisk / Printing*  
Birografika Bori d.o.o., Ljubljana

*Naklada / Circulation:* 250

*Revija izhaja s podporo Javne agencije za knjigo Republike Slovenije. / The journal is published with the support of Slovenian Book Agency.*

Na naslovnici: Perzijski stražar. Relief iz časa Kserksa (486-464 pr. Kr.).  
Museum of Fine Arts, Boston.

# STUDIA LATINA ET GRAECA

Letnik XIII, številka 2, Ljubljana 2011

## KERIA



Univerza v Ljubljani

FILOZOFSKA  
FAKULTETA

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



# Vsebina

|                                                                                 |   |
|---------------------------------------------------------------------------------|---|
| Kajetan Gantar: <i>Stoletnica rojstva akademika Mihaila Petruševskega</i> ..... | 5 |
|---------------------------------------------------------------------------------|---|

## RAZPRAVE

|                                                                                                                                         |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Predrag Mutavdžić, Darko Todorović in Anastassios Kampouris:<br><i>O nekaterih somatizmih v sodobnem grškem in srbskem jeziku</i> ..... | 11 |
| Brina Škvor Jernejčič: <i>O kovinah v Heziodovih pesnitvah Teogonija in<br/>Dela in dnevi: kratek razmislek</i> .....                   | 31 |
| David Movrin: <i>Pravica in maščevanje v Evripidovi Hekabi</i> .....                                                                    | 45 |
| Jadranka Cergol: <i>Etnična identiteta v avgustejskem času:<br/>primer Propercija</i> .....                                             | 57 |
| Dina D'Elia: <i>»Estote quod videtis, et accipite quod estis«: evharistija<br/>pri Avreliju Avguštinu</i> .....                         | 71 |

## PREVODI

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Iz Aristofanovih Os (891–1008) (prevod Andreja N. Inkret) .....                                   | 115 |
| Giovanni Pico della Mirandola: <i>De genere dicendi philosophorum</i><br>(prevod Blaž Ploj) ..... | 121 |

## OCENE

|                                                                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aristofan: <i>Ekonomska komedija. Prevod, komentar in spremne študije</i><br><i>Maja Sunčič. (Nada Grošelj)</i> ..... | 137 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

# Contents

|                                                                           |   |
|---------------------------------------------------------------------------|---|
| Kajetan Gantar: <i>On the Birth Centenary of Mihail Petruševski</i> ..... | 5 |
|---------------------------------------------------------------------------|---|

## ARTICLES

|                                                                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Predrag Mutavdžić, Darko Todorović and Anastassios Kampouris:<br><i>On Selected Somatic Phraseologisms in Modern Greek and Serbian</i> ..... | 11 |
| Brina Škvor Jernejčič: <i>Metals in Hesiod's Theogony and Works and Days:<br/>    A Short Reflection</i> .....                               | 31 |
| David Movrin: <i>Justice and Revenge in Euripides' Hecabe</i> .....                                                                          | 45 |
| Jadranka Cergol: <i>Ethnic Identity in the Augustan Era: The Case of<br/>    Propertius</i> .....                                            | 57 |
| Dina D'Elia: » <i>Estote quod videtis, et accipite quod estis</i> «: <i>Eucharist in<br/>    St Augustine</i> .....                          | 71 |

## TRANSLATIONS

|                                                                                                   |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| From Aristophanes' <i>Wasps</i> (891–1008)<br>(preved Andreja N. Inkret) .....                    | 115 |
| Giovanni Pico della Mirandola: <i>De genere dicendi philosophorum</i><br>(preved Blaž Ploj) ..... | 121 |

## REVIEWS

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Aristophanes: <i>Two Comedies on Economy. Translation, notes and<br/>    afterword by Maja Sunčič</i> . (Nada Grošelj) ..... | 137 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

# Stoletnica rojstva akademika Mihaila Petruševskega

Mihail Petruševski (1911–1990) predstavlja nedvomno eno največjih imen makedonske humanistike, ime, ki je z zlatimi črkami zapisano v analih Univerze sv. Cirila in Metodija v Skopju in Makedonske akademije znanosti in umetnosti.

Kmalu po končani drugi svetovni vojni je republiška vlada Makedonije dr. Mihaila Petruševskega, ki je bil takrat asistent na beograjski univerzi, imenovala v Komisijo za organiziranje makedonske univerze v Skopju. V Skopju je sicer že pred tem, že v času kraljevine Jugoslavije, delovala filozofska fakulteta, ki pa je bila samo »ogranak« beograjske fakultete in so morala vsa predavanja na njej potekati samo v srbsčini. Petruševski se je z dušo in srcem lotil zaupane naloge in snubil ugledne znanstvenike iz republik takratne Jugoslavije za univerzitetno kariero na Filozofski fakulteti v Skopju, ki je uradno začela kot samostojna visokošolska ustanova leta 1949 pod njegovim dekanstvom. Bila je nekakšen prvi zametek predvidene univerze in sprva ni obsegala samo humanističnih in filoloških znanosti, ampak tudi naravoslovje in matematiko. Tja je Petruševski vabil tudi več slovenskih znanstvenikov. Tako je germanistiki na tej Filozofski fakulteti polagal temelje dr. Karel Zeleznik, slovenistiki pa dr. Fran Petre, ki je postal ob dekanu Petruševskem tudi njen prvi prodekan. Ko je fakulteta prerasla v univerzo, je bil Petruševski leta 1956 njen tretji zaporedni rektor. Poleg tega ga je kot razgledanega jezikoslovca, ki je imel posluh za jezikovna vprašanja, vlada, imenovala tudi v komite za standardizacijo makedonskega alfabeta.

Kot klasični filolog je Petruševski najprej poučeval na gimnaziji v rodni Bitoli, nekdanjem mestu na razvalinah antične Herakleje, na katero je bil vse življenje zelo ponosen. Kot asistent se je v Beogradu pod mentorstvom prof. dr. Milana Budimira najprej posvečal antični mitologiji in njenim odmevom v folklori južnoslovanskih narodov. Svoje prve razprave je – zaradi unitarističnih pritiskov, ki so Makedonijo (takrat Vardarsko banovino) šteli

za »južno Srbijo« – moral objavljati pod priimkom *Petrović*. Pozneje se je intenzivno ukvarjal zlasti s tekstom Aristotelove Poetike, v kateri je z drznim (a problematičnim) posegom v rokopisno izročilo skušal presekati večstoletni gordijski vozol polemičnih razprav o vlogi in pomenu t.i. katarze (»očiščenja«) v starogrški tragediji. Po odmevnem Ventris-Chadwickovem dešifriranju linearne B-pisave pa se je vse bolj preusmerjal v mikenologijo, zlasti v preučevanje mikenske toponomastike, kjer je prepričljivo razvozlal več vprašljivih mest na mikenskih tablicah, v klasičnem seminarju v Skopju pa je – v sodelovanju s svojim bivšim učencem dr. Petrom Ilievskim – osnoval mednarodno odmeven center mikenoloških študij.

Za obstanek in razcvet klasične filologije najpomembnejši organizacijski podvig Petruševskega pa nedvomno predstavlja njegova pobuda, da se v takratni Jugoslaviji osnuje osrednja revija za preučevanje antike. To pobudo so naposled štirje eminentni filologi realizirali leta 1950 na sestanku v Zagrebu, ki so se ga poleg Petruševskega udeležili profesorji Milan Budimir (iz Beograda), Nikola Majnarić (iz Zagreba, z Milivojem Sironićem, ki je kot asistent pisal zapisnik), in Milan Grošelj (iz Ljubljane). Čeprav je bilo v igri tudi nekaj drugih imen, je nazadnje obveljala odločitev, da v Skopju začne izhajati revija z naslovom *Živa antika*, ki jo ureja štiričlanski odbor s Petruševskim kot glavnim urednikom na čelu. Pomembno vlogo moderatorja pri sprejemanju in udejanju te odločitve je odigral naš profesor Milan Grošelj. Revija, ki nam je v tistih časih in razmerah veliko pomenila, je kljub začetni skromnosti v polnosti zaživela in upravičila naslov »živa« ter si s tehtnimi prispevki v šestih desetletjih neprekinjenega izhajanja pridobila visok mednarodni ugled. Ob urejanju *Žive antike* so se med Petruševskim in Grošljem spletle dobre kolegialne in iskrene prijateljske vezi. Petruševski nikoli ni mogel pozabiti, kako je bil ob katastrofalnem potresu, ki je leta 1963 prizadel makedonsko prestolnico, ravno profesor Grošelj prvi, ki mu je pisal pismo in ponudil tudi konkretno pomoč: če je v stiski, lahko z družino pride v Slovenijo in se začasno naseli v njegovi počitniški hiši v Ormožu.

Ob vseh teh znanstvenih načrtih in dejavnostih pa je bil Petruševskemu, ki je gojil tudi literarne ambicije, najbližji Homer. Ko sem se leta 1961 z njim prvič osebno srečal na Mednarodnem bizantološkem kongresu na Ohridu, se je z mano največ pogovarjal o svojem prevajanju Homerja. Takrat je že imel za sabo objavljen izbor odlomkov iz Iliade in Odiseje, prevedenih v makedonščino, ki je izšel leta 1953, snoval je tudi načrte za integralni prevod obeh Homerjevih epov, kar je pri nas deset let prej uresničil Sovrè: »Morda se sliši preveč ambiciozno«, mi je govoril, »toda rad bi postal makedonskim rojakom to, kar je vam Grošelj in Sovrè, v eni osebi. Prevod Homerja je za vsak literarni jezik nekaj maturitetni izpit, ki ga mora prej ali slej opraviti tudi makedonščina.« Zelo je cenil Sovretov prevod Homerja in si želel, da se s Sovretom, ki je bil četrto stoletja starejši, tudi osebno sreča in seznani. Zato je z veseljem sprejel predlog, da pride v Ljubljano in nam v prevajalskem društvu

predava o prevajanju Homerja. Predavanja, ki je bilo decembra 1961, se še danes živo spominjam. Svoja izvajanja je na koncu popestril z recitalom izbranih odlomkov, in čeprav publika ni vsega razumela, je dikcija blagozvočnih makedonskih heksametrov poslušalce tako prevzela, da so njegov recital večkrat prekinjali s spontanimi aplavzi.

Še posebej zanimiva je bila diskusija, ki je sledila predavanju. V njej sta Petruševski in Sovrè – vsak s svojimi argumenti – dokazovala, kako je njuna materinščina kot nalašč ustvarjena za metrično shemo heksametra. Ob tem pa sta si nazadnje vendar morala iskreno in samokritično priznati, da se heksametri v obeh jezikih soočajo tudi s problemi in težavami: v slovenščini se težave rade javljajo na začetku heksametra, ko bi se verz moral začeti z nenglašeno členico (ko, če), v makedonščini pa na koncu verza, saj so vse večzložne besede v makedonščini praviloma proparoksitona, zato pridejo za trohejsko klavzulo na koncu verza v poštev le dvozložne besede, to pa lahko, če se preveč ponavlja, naredi vtis ritmične enoličnosti. Te metrične težave pa oba – tudi to sta si v diskusiji iskreno priznala – najrajši rešujeta z oživljanjem arhaizmov ali z vnašanjem besed iz narečij: in to naj ne bi bilo nič narobe, ampak povsem v skladu s homersko dikcijo in leksiko, v kateri se je v večstoletnem rapsodskem izročilu nakopičilo precej plasti arhaizmov, pa tudi raznorodnih narečnih prvin.

Petruševski je svoje homerske načrte deloma še za življenja uresničil. Po upokojitvi se je ves posvečal prevajanju Homerja in dočakal izid Iliade, ki je izšla leta 1982 s tehtno uvodno študijo in z izčrpnim slovarčkom mitoloških in drugih imen in oznak za homerske realije. Nato se je s skrajnimi naporimi – ob že precej načetem zdravju – lotil prevajanja Odiseje, a je prevod obležal v rokopisu. Za postumno objavo rokopisa sta z vso pieteto poskrbela njegova hči Kaliopa in sin Vladimir, tako da je prevod Odiseje v lepo oblikovani knjigi izšel leta 2008. To ni bil majhen ne lahek podvig, saj je bil rokopis (Petruševski je svoj prevod pisal na roko) marsikje težko berljiv, poleg tega je prevajalec marsikateri verz prepesnil v dveh ali treh različnih variantah in ni bilo vedno povsem jasno, za katero različico bi se sam ob objavi nazadnje odločil. V svojem prevodu si je očitno prizadeval – verjetno z velikim asketskim samozatajevanjem – da bi v največji možni meri posnemal avtentični rapsodski značaj, se pravi, da bi v njem ohranil najznačilnejše prvine ustnega pesništva (*oral poetry*), zato je npr. vse ukrasne pridevke (*epitheta ornantia*) in stereotipne verze (t.i. »klišeji« ali *versus iterati*) prevajal vedno z istimi ponavljajočimi se frazami. Zanimiva je v tem pogledu primerjava s Sovretovim prevodom, ki ga je Petruševski poznal in ga tudi navaja v literaturi. Sovrè npr. homerski izraz κορυθαίολος Ἕκτωρ prevaja na sedem različnih načinov (*tresošlemi veliki Hektor*, *v gizdavi perjanici Hektor*, *Hektor junak s frfotavo perjanko*, *Hektor v operjenem šlemu*, *Hektor s čelado sijajno*, *Hektor junak v čeladi blesteči*, *Hektor, ki stresa čelado*), Petruševski pa vedno z eno oznako: *vrtišlem Hektor*. Podobno je tudi νεφεληγερέτα Ζεύς pri Petruševskem vedno *oblakoberecot*;

pri Sovretu pa najdemo zanj šest variant: *Zeus oblakov krmar*, *Zeus oblakov zbiralec*, *Zeus oblakov mogočni vladalec*, *Zeus mogočni zbiralec oblakov*, *Kronion oblakov zbiralec*, *oblakov krmilar Kronion*.

V počastitev stoletnice rojstva velikega učenjaka sta Filozofska fakulteta in Makedonska akademija znanosti in umetnosti 14.–15. oktobra 2011 v Skopju priredili dvodnevni simpozij, na katerem se je zvrstilo več kot trideset referatov. Med udeleženci so bili – poleg njegovih nekdanjih učencev – tudi znanci in kolegi Petruševskega iz sedmih evropskih držav. Med slavnostnimi govorniki, ki so simpozij ob otvoritvi pozdravili, sta bila tudi predsednik države dr. Gjorge Ivanov, ki je z občutenimi besedami poudaril neprecenljivo bogastvo antičnih korenin, iz katerih črpata svojo moč makedonska kultura in makedonska država, in predsednik Makedonske akademije (MANU) dr. Georgi Stardelov.

Srečanje je v uradnem programu kulminiralo v odkritju doprsnega kipa Petruševskega, ki bo poslej dominiral v avli Filozofske fakultete v Skopju. V vsebinskem pogledu pa so nas presenečali referati, ki so razgrinjali bogastvo novih arheoloških in umetnostno-zgodovinskih odkritij v Makedoniji, eksaktna dognanost referatov s področja mikenologije, gradivsko tehtni prispevki k antičnemu zgodovinopisju, sledovi bizantinske tradicije v epih Grigora Prličeva, edinega, v katerem je imel Petruševski pred sto leti skromnega predhodnika v posredovanju homerske poezije svojim rojakom. Gradivo teh in drugih referatov bo objavljeno v zborniku, ki bo izšel v seriji posebnih izdaj *Žive antike*.

Kajetan Gantar

# Razprave



Predrag Mutavdžić, Darko Todorović  
in Anastassios Kampouris

## O nekaterih somatizmih v sodobnem grškem in srbskem jeziku<sup>\*</sup>

*Znanje je zgolj šum, dokler je v mišici.*  
papuanski pregovor

### 1. UVODNA OPAŽANJA

Z gotovostjo lahko trdimo, da je osvajanje in razumevanje frazeoloških izrazov, pa tudi sposobnost njihovega prevajanja iz maternega v tuje jezike in obratno eden najpomembnejših elementov poučevanja in obvladovanja tujih jezikov. Posebno mesto med številnimi frazeološkimi izrazi imajo tisti, ki se nanašajo na človeško telo. To je razumljivo, saj sta človek in njegovo telo eno: ne le, da se človek preko telesa identificira, preko njega se izraža, vstopa v interakcijo z naravo in z drugimi ljudmi ter se vzpostavlja kot naravni fenomen. Zato je človeško telo v leksikalno-semantični korpus vstopilo na poseben način: v manjši meri kot neločljiva celota, neločljiv pojem, in v večji meri preko poimenovanja delov telesa. Navedeno je logična posledica človekove neposredne odvisnosti od narave njegovega dela. Človek pri delu namreč ne uporablja celega telesa, temveč samo nekatere dele, ki so mu v pomoč pri izvajanju njegovih dejavnosti. Izrazi za dele človeškega telesa, tako imenovani somatizmi (gr. σωματισμοί ali σωματικοί ιδιωτισμοί),<sup>1</sup> so posledično prešli v številne idiomatične zveze, fraze in klišeje, in na ta način se je

---

<sup>\*</sup> Razprava je nastala v okviru projekta MNTR RS, št. 178002, *Jezici i kulture u vremenu i prostoru*.

<sup>1</sup> Za navedeno formulacijo smo se odločili, ker nova grščina še nima ustaljenega izraza za ta pojem; podobna pripomba se nanaša na spodaj uporabljeni izraz za somatsko frazeologijo.

izoblikovala somatska frazeologija. Pod pojmom somatske frazeologije (gr. σωματικές εκφράσεις) torej razumemo vse tiste frazeološke izraze, katerih ključni element je na neki del človeškega telesa nanašajoča se beseda. Češki jezikoslovec Čermak je pojem somatskega frazeologema (frazeološkega izraza) definiral kot »preprosto idiomi (frazemi) ali idiomatične (frazeološke) povezave različnih funkcij, ki vsebujejo vsaj en očiten izraz za (fizični) del človeškega telesa«.<sup>2</sup> Zato se večina somatizmov v somatskih frazeologemih neposredno nanaša na neki zunanji (t.j. vidni) pojav. Na kratko povedano je odnos med somatskimi frazeologemi in frazeološkim sistemom nekega jezika dialektičen: kot odnos del-celota, splošno-konkretno. Somatski frazeologemi so sestavni del celotnega jezikovnega in leksikalnega sistema, posamezen somatizem v frazeologemu pa je šele en konkreten leksikalno-semantični del celote.

## 2. CILJ IN METODOLOGIJA DELA

Somatski frazeologemi veljajo za jezikovno univerzalijo, ki lahko obsega tudi do tretjine celotne frazeologije nekega jezika.<sup>3</sup> Leksikalno-semantični del teh frazeologemov je samostojen podsistem v sklopu celote frazeološkega sistema določenega jezika. Somatski frazeologemi so številni in se medsebojno razlikujejo po vlogi, ki jo imajo znotraj njih posamezne leksikalne enote (somatizmi).

V središču našega dela je poskus, da bi kontrastivno analizirali in primerjali notranjo zgradbo določenega števila novogrških somatskih frazeologemov ter njihove srbske vzporednice z vidika medsebojnega ujemanja ter pomenskega prekrivanja oz. neprekrivanja. Obenem smo si prizadevali raziskati, kako je mogoče na najustreznejši način in najbolj natančno prevesti somatske frazeologeme v srbsščino kot ciljni jezik, in ugotoviti, v kolikšni meri med njimi obstaja oz. ne obstaja medjezikovna kongruenca.

## 3. KORPUS NOVOGRŠKIH IN SRBSKIH SOMATSKIH FRAZEOLOGEMOV

Korpus, ki smo ga uporabljali pri svoji analizi, sestavljajo naslednji viri:

- a) enojezični slovarji: *Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika*, Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής γλώσσας*, Κριαράς, *Νέο Ελληνικό λεξικό*, Τεγόπουλος in Φυτράκης, *Ελληνικό λεξικό*;

<sup>2</sup> Čermak, »Somatic Idioms Revisited«, 112.

<sup>3</sup> Moon, *Fixed Expressions and Idioms*, 56; Ellis, »Vocabulary Acquisition«, 133–43.

- b) dvojezični grško-srbski in srbsko-grški slovarji: Stojanović in Balać, *Grčko-srpski rečnik*, Mutavdžić, *Grčko-srpski rečni idioma*, Marković, *Srpsko-grčki rečnik*, Vojadzi, *Srpsko-grčki rečnik*;
- c) dvojezični slovarji za druge jezike: *Dizionario Greco moderno-Italiano*, *Italiano-Greco moderno*, *Collins Ελληνο-αγγλικό λεξικό*, *Collins Greek-English Dictionary*, Τσουκανάς, *Γερμανο-ελληνικό λεξικό*, Isti, *Ελληνο-γερμανικό λεξικό*, Stavropoulos, *Oxford Greek-English Learner's Dictionary*;
- č) književna dela: Andrić, *Na Drini ćuprija*, Isti, *To γεφύρι του Δρίνου* (prev. Χρ. Γκούβης), Isti, *Prokleta avlija*, Isti, *Καταραμένη αυλή* (prev. Γ. Κωτούλας); Vitezović, *Šešir profesora Koste Vujića*, Isti, *To καπέλο του καθηγητή Κόστα Βούγιτς* (prev. Χρ. Γκούβης); Savić, *Hleb i strah*, Isti, *Ο άρτος και ο φόβος* (prev. Γκ. Ρόσιτς); Selenić, *Ubistvo s predumišljajem*, Isti, *Φόνος εκ προμελέτης* (prev. Χρ. Γκούβης); Coelho, *O Αλχημιστής* (prev. Μ. Φερρέιρα Χιρίδογλου), Isti, *Alhemičar* (prev. R. Tatić).

Posebej so nas zanimali tisti somatski frazeologemi, v katerih nastopa eden od naslednjih somatizmov:

| Grški somatizem     | Srbski somatizem         | Število zabeleženih primerov |
|---------------------|--------------------------|------------------------------|
| αυτί/αυτιά          | uvo/uši                  | 19                           |
| γλώσσα              | jezik                    | 21                           |
| δάχτυλο / δαχτυλίδι | prst                     | 25                           |
| δόντι               | zub                      | 21                           |
| καρδιά              | srce                     | 29                           |
| κεφάλι/κεφάλια      | glava                    | 33                           |
| μαλλιά              | kosa/vlas                | 18                           |
| μύτη                | nos                      | 14                           |
| μάτι/οφθαλμός       | oko                      | 22                           |
| μούτρο/μούτρα       | lice [»obraz«]           | 27                           |
| μυαλό/μυαλά         | mozak [»možgani, pamet«] | 36                           |
| πρόσωπο             | lice                     | 17                           |
| τρίχα               | dlaka                    | 9                            |
| φάτσα               | faca                     | 6                            |
| χέρι/χείρ           | ruka                     | 26                           |

Skupno število analiziranih frazeologemov je tako 511; za skoraj 16.82% (ali 86) frazeologemov pa slovarji navajajo njihove frazeološke različice.

#### 4. STRUKTURA NOVOGRŠKIH IN SRBSKIH SOMATSKIH FRAZEOLOGEMOV

Vsaka somatska fraza je sestavljena leksikalna zgradba, saj gre za zvezo več leksemov.<sup>4</sup> Srbsko slovaropisje jo imenuje »frazelogem« (*frazelogizam*), grško pa tudi »fraz« (ἐκφραση) ali »idiom« (ιδίωμα). Mitsis uporablja poleg termina »idiom« (ιδίωμα) še izraz »helenizmi« (ελληνισμοί),<sup>5</sup> Anastasiadi-Symeonidijeva in Euthymiujeva se odločata za termin »stereotipni izrazi« (στερεότυπες εκφράσεις),<sup>6</sup> medtem ko Symeonidis uporablja najsplošnejši izraz, »frazelogija« (φρασεολογία).<sup>7</sup> Fleischer se po drugi strani nagiba k terminu »frazoleksem«, ki ga razumeva kot zloženo ali kompleksno zloženo leksemsko enoto.<sup>8</sup>

Z logično-semantičnega vidika se somatski frazeologemi nanašajo na tako imenovane »zunanje elemente«, medtem ko gre po strukturalni plati v obeh jezikih za zveze, sestavljene iz glagolskega leksema in iz samostalniške enote, in to na enega izmed spodnjih treh načinov:

##### a) glagolski in samostalniški element<sup>9</sup>

| Grško                                    | Srbsko                                                               |
|------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| ανοίγω την καρδιά (μου) σε (κάποιον)     | otvoriti (kome) srce                                                 |
| τεντώνω τ'αυτιά (κάποιου)                | izvući (kome) uši [»napeti (nekomu) ušesa«]                          |
| ανακατώνω/γυρίζω το στομάχι σε (κάποιον) | prevrnuti se/okrenuti se (kome) stomak [»(nekomu) se obrne želodec«] |
| είμαι/γίνομαι πετσί και κόκκαλο          | biti/postati kost i koža                                             |

##### b) glagolski element in predložna zveza

| Grško                                | Srbsko                                             |
|--------------------------------------|----------------------------------------------------|
| αρπάζω (κάποιον) από το λαιμό (του)  | ščepati (koga) za gušu [»zgrabiti (koga) za vrat«] |
| πέφτω στα χέρια (κάποιου)            | pasti (kome) u šake [»pasti (komu) v roke«]        |
| παίζω (κάποιον) στο μικρό δάχτυλο    | vrteti (koga) oko malog prsta                      |
| νιώθω/γνωρίζω (κάτι) στο πετσί (μου) | osetiti (šta) na svojoj koži                       |

4 Mršević-Radović, *Φρασεολογικε γλαγολσκο-именичке синтагме*, 13.

5 Μίτσης, *Διδασκαλία της Γλώσσας*.

6 Αναστασιάδη-Συμεωνίδη in Ευθυμίου, *Στερεότυπες Εκφράσεις*.

7 Συμεωνίδης, *Εισαγωγή*.

8 Fleischer, *Phraseologie*, 63.

9 Fraze, katerih dobesedni pomen se v grščini in srbsčini ne razlikujeta bistveno, so prevedene samo enkrat (v oglatih oklepajih); neprevedene so fraze in izrazi, katerih slovenska različica bi bila tako rekoč identična s srbsko; op. prev.

## c) samo samostalniška besedna zveza

| Grško                                                     | Srbsko                     |
|-----------------------------------------------------------|----------------------------|
| με το χέρι στην καρδιά                                    | ruku na srce               |
| με γυμνό μάτι                                             | golim okom                 |
| από το στόμα σου και στου Θεού τ'αυτί                     | iz tvojih usta u Božje uši |
| ούτε ψύλλος στον κόρφο σου [»niti bolha na tvojih prsih«] | Ne bih da sam u tvoj koži  |

Strukturalna posebnost sodobnega grškega jezika so tudi vsi tisti somatski frazeologemi, za katere velja, da:

- izhajajo iz starejših razvojnih faz grškega jezika, danes pa se uporabljajo zlasti v višjih jezikovnih zvrsteh ter v izobraženskem jeziku in slogu.<sup>10</sup>

| Grško                                                  | Srbsko                                |
|--------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| νίπτω τας χείρας μου από (κάτι) oz. πλένω τα χέρια μου | prati ruke od (čega) oz. prati ruke   |
| εν σώματι [»v telesu«]                                 | svi zajedno, kao jedan                |
| από καρδιάς μέχρις ονύχων [»od srca do nohtov«]        | od glave do pete                      |
| διά γυμνού οφθαλμού                                    | golim okom                            |
| εν ριπή οφθαλμού                                       | u tren oka [»kot bi trenil z očesom«] |
| επί στόμα [»na usta«]                                  | ničice [»na obraz«]                   |
| κατά στόμα [»po ustih«]                                | licem u lice                          |
| εξ απαλών ονύχων [»od nežnih nohtov«]                  | od malih nogu                         |
| έλκειν τινά της ρινός                                  | vučí (koga) za nos                    |

- glagolski element spremlja okamenela oblika tako imenovanega pleonastičnega zaimka<sup>11</sup> (το, τα, τη[v]), pri čemer znotraj celote frazeologema nastane posebna frazeološka besedna zveza. Vloga kazalnega zaimka je modificirati pomen glagola na semantično-logični ravni. Primeri:

<sup>10</sup> Ker je obravnavani korpus novogrški, se tudi pri starogrških citatih uporablja novogrški pravopis; op. prev. Starogrške vzporednice spodaj navedenih frazeologemov: NT Matt 27.24 (za »νίπτω τας χείρας μου/πλένω τα χέρια μου«), 1 Cor 15.52 (za »εν ριπή οφθαλμού«), Hom., Il. 6.43 (za »επί στόμα«), Hdt. 8.11 (za »κατά στόμα«), AG 5.129 (Automedont, za »εξ απαλών ονύχων«, prim. tudi lat. *de tenero ungui*), Luc., Herm. 73 (za »έλκειν τινά της ρινός«); zadnjo frazo danes nadomešča zveza τραβάω/σέρνω (κάποιον) από τη μύτη (του), srb. *vučí (koga) za nos*.

<sup>11</sup> V angleški jezikoslovni literaturi se za ta zaimek uporablja izraz *dummy* (ali *expletive*) *pronoun*.

| Grško                                                              | Srbsko                                  |
|--------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|
| τη γλιτώνω παρά τρίχα [»za las <i>ji</i> uiti «]                   | provući se za dlaku                     |
| το βάζω στα πόδια [»dati <i>ga</i> pod noge«]                      | dati petama vetar [»dati pot pod noge«] |
| τα λέω έξω από τα δόντια (μου)<br>[»povedati <i>jih</i> izza zob«] | skresati u brk [»povedati v brk«]       |
| τα έχω χαμένα [»imam <i>jih</i> izgubljene«]                       | biti van pameti [»biti nor«]            |

V našem korpusu smo naleteli na samo 19 (ali 5.88%) tovrstnih primerov.

V sodobnem grškem in srbskem jeziku sta za somatsko frazeologijo kot za neodvisni del znotraj celote frazeološkega sistema značilna izjemno bogastvo in pestrost ubesedovanja in opisovanja funkcij človekovega telesa ter prikazovanja njihovih delov. To pa velja tudi za živalsko frazeologijo. Neredko v frazeologemih naletimo na konkretne metaforične spoje somatskih in živalskih frazeologemov, pri čemer se ljudem pripisujejo neobstoječe živalske značilnosti, živalim pa antropomorfne. Nekaj primerov:

a)

| Srbsko                                | Grško                                                                                |
|---------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| glože se/jedu se kao psi              | τρώγονται σαν τα σκυλιά                                                              |
| držati/imati guju u nedrima           | ζεσταίνω φίδι στον κόρφο μου [»rediti kačo v naročju«]                               |
| rekla sova vrapcu da ima veliku glavu | είπε ο γαίδαρος τον πετεινό κεφάλα*<br>[»Rekel osel petelinu, da ima veliko glavo.«] |
| Stoko dvolična!                       | Φίδι διπρόσωπο! [»Kača dvolična!«]                                                   |

\* T.j. nekdo očita drugemu nekaj, kar je njegova lastna hiba; op. prev.

b)

| Srbsko                                                                        | Grško                                                  |
|-------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| dobiti preko <i>njuške</i> [»dobiti po gobcu«]                                | τρώω τα μούτρα (μου) [»jesti si obraz«]                |
| nemati <i>dlake</i> na jeziku                                                 | τα λέω έξω από τα δόντια [»povedati izza zob«]         |
| leteti kao <i>muva</i> bez <i>glave</i> [»letati naokrog kot brezglava muha«] | τρέχω εδώ κι εκεί σαν τρελός [tekati naokrog kot nor«] |

Kot je razbrati iz naših primerov, je sicer možno, da se oba jezika po strukturi teh kombiniranih somatsko-živalskih frazeologemov dejansko uje-

mata – to velja za fraze, navedene pod a) –, a ti primeri so v splošnem redki in se v leksikalnem pogledu medsebojno razlikujejo. V pretežnem delu pa gre vendarle – tako kot v vseh primerih pod b) – za strukturalno in leksikalno neujemanje. Obravnavani korpus kaže, da ima srbsčina več tovrstnih frazeologemov kot grščina.

Somatski frazeologemi lahko posegajo tudi v notranje pojave, v svet znotraj človekovega telesa. Vloga in pomen tovrstnih frazeologemov sta praviloma mnogo globlja in tako rekoč metafizična, saj se dotikajo posebnih psiholoških in emotivnih stanj. Somatizmi v teh in tovrstnih frazeologemih so zgolj aluzija, očitno asociacija na nekaj, kar se z besedami ne bi moglo izreči ali opisati. Primeri:

| Grško                                                       | Srbsko                                                           |
|-------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| βγάζω την ψυχή (κάποιου) [»naredim, da drugi izpusti dušo«] | vaditi dušo na pamuk (kome) [»(nekomu) izsesati dušo na bombaž«] |
| χτυπάω το κεφάλι (μου)                                      | lupati glavu [»tolči se po glavi«]                               |
| αισθάνομαι (κάτι) στο πετσί (μου)                           | osetiti na svojoj koži                                           |
| εκ βάθους ψυχής (μου)                                       | iz dna/dubine duše                                               |
| χτυπάω (κάποιον) στα δάχτυλα                                | dobiti po prstima/nosu                                           |

V večini primerov gre za identične frazeologeme, ki se ne ujemajo samo v strukturi, ampak imajo tudi isti leksikalno-semantični pomen.<sup>12</sup>

## 5. TIPOLOGIJA FRAZEOLŠKIH USTREZNIC

Na podlagi formalno-strukturalnega pristopa k analizi frazeologemov, ki smo jih zasledili v sodobnem grškem jeziku, in na podlagi njihove primerjave z ustreznimi srbskimi frazeologemi smo prišli do spodnje tipološke razporeditve. Glede na ujemanje oz. neujemanje v frazeološki shemi ločujemo sedem tipov ustreznic:

1. frazeološki izrazi z enakima somatizmoma
2. frazeološki izrazi z različnima glagolskima elementoma in z enakima somatizmoma
3. frazeološki izrazi z različnima somatizmoma
4. medsebojno različni somatski frazeologemi
5. frazeološki izrazi brez somatizma
6. frazeološki izrazi z religijskim pomenom
7. nefrazeološki izrazi

<sup>12</sup> Tudi v drugih sodobnih balkanskih jezikih naletimo na identične frazeologeme; ti so del balkanske frazeologije.

5. 1. *Frazeološki izrazi z enakima somatizmoma*

Znotraj te skupine somatskih frazeologemov smo zasledili najvišjo stopnjo ujemanja, saj gre za zveze, katerih primerljive ustreznice pozna tudi srbsčina. V kar 182 (ali v 35.61%) primerih gre za popolno tako strukturalno (formalno) kot logično-semantično ujemanje med grškim in ustreznim srbskim frazeologemom. Večinoma imamo opraviti z eno od spodaj navedenih možnosti a), b) ali c):

a) *glagolski frazeologemi*

| Grško                                  | Srbsko                                              |
|----------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| δείχνω τα δόντια (μου) σε (κάποιον)    | pokazati (kome) zube                                |
| γυρίζω την ράχη (μου) σε (κάποιον)     | okrenuti (kome) leđa [»obrniti (komu) hrbet«]       |
| δεν κουνάω το δαχτυλάκι (μου)          | ne mrdnuti (malim) prstom [»ne migniti z mezincom«] |
| χώνω την μύτη (μου) σε (κάτι)          | gurati nos u (šta) [»vtikati nos v (kaj)«]          |
| να γλείφεις τα δάχτυλά σου             | prste da poližeš                                    |
| κάνω μούτρα σε (κάποιον)               | praviti (kome) face/grimase [»delati grimase«]      |
| φέρνω/έχω το κεφάλι (μου) στο σακκούλι | nositi/imati glavu u torbi/vreči*                   |
| λερώνω τα χέρια (μου)                  | (u)prljati ruke [»umazati si roke«]                 |
| Το ψάρι από το κεφάλι βρομάει.         | Riba od glave smrdi. ( <i>pregovor</i> )            |

\* Prim. slov. »nositi glavo na prodaj«; op. prev.

b) *samostalniški frazeologemi v obliki predložnih zvez*

| Grško                                        | Srbsko                                                               |
|----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| έχω στην ράχη/καμπούρα (μου) (κάτι/ κάποιον) | imati (koga/šta) na leđima/grbači [»imeti (koga/kaj) na hrbtu/grbi«] |
| ρίχνω στάχτη στα μάτια (κάποιου)             | bacati (kome) prašinu u oči [»metati (komu) pesek v oči«]            |
| έχω (κάτι) στην άκρη της γλώσσας (μου)       | imati (šta) na vrhu jezika                                           |
| είμαι με ένα πόδι στον τάφο                  | biti jednom nogom u grobu                                            |

c) *prislovni frazeologemi*

| Grško                                            | Srbsko                                                               |
|--------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|
| ακολουθώ (κάποιον) κατά πόδας                    | slediti/pratiti (koga) u stopu [»slediti (nekomu) korak za korakom«] |
| πηγαίνω με τα τέσσερα                            | ići četvoronoške [»iti po vseh štirih«]                              |
| τρώω (κάτι) στο πόδι                             | (po)jesti (šta) s nogu [»(po)jesti (kaj) stoje«]                     |
| ωπλισμένος ως τα δόντια                          | naoružan do zuba                                                     |
| φάτσα με φάτσα                                   | licem u lice                                                         |
| με τον ιδρώτα του προσώπου (μου)                 | u znoju lica (svog)                                                  |
| δένω (κάποιον) χειροπόδαρα                       | vezati (kome) i ruke i noge                                          |
| είμαι αγύριστο κεφάλι [»biti neupogljiva glava«] | biti tvrdoglav kao mazga [»biti trmast kot mula«]                    |

V korpusu naletimo na nekoliko manjše število dvojnic protipomen-skih frazeologemov. S formalnega vidika gre za najpogostejše vrste protipo-menk, tvorjenih s pomočjo pridevnika (npr. παίρνω κάτι/κάποιον με καλό/κακό μάτι,<sup>13</sup> srb. *biti/ne biti simpatičan, gledati/ne gledati koga sa simpatija-ma*), glagola (npr. σηκώνω/σκύβω το κεφάλι,<sup>14</sup> srb. *podignuti/spustiti glavu, ανοίγω/κλείνω τα μάτια*,<sup>15</sup> srb. *otvoriti/sklopiti oči*) ali nikalnice (κόβει/δεν κόβει το μυαλό μου σε /κάτι/,<sup>16</sup> srb. *kapirati/ne kapirati šta, παίρνει/δεν παίρνει οι στροφές το μυαλό μου*,<sup>17</sup> srb. *biti brz/bititi spor u shvatanju*).

Med grškimi frazeologemi smo našli tudi precej takšnih, ki dopuščajo rabo dveh različnih glagolov (v našem korpusu je bilo takih primerov 43 ali 8.41%). Kot kaže spodnja tabela, pozna isti pojav tudi srbsčina.

| Grško                             | Srbsko                                                             |
|-----------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| απλώνω/δίνω το χέρι σε (κάποιον)  | pružiti/dati ruku (kome) [»ponuditi/dati roko (komu)«]             |
| είμαι/γίνομαι θερμοκέφαλο         | biti/postati usijana glava [»biti/postati razbeljena glava«]       |
| είμαι/χώνομαι στα πόδια (κάποιου) | biti/ići ispred nogu (kome) [»biti/iti nekomu pred nogo/v napoto«] |

13 Dob. »jemati koga/kaj z dobrim/slabim očesom«; op. prev.

14 Slov. »dvigniti/skloniti glavo«; op. prev.

15 Slov. »odpreti/zapreti oči«; op. prev.

16 Dob. »moja pamet reže/ne reže česa«; op. prev.

17 Dob. »moja pamet dela obrate/ne dela obratov«; op. prev.

|                                  |                                                                  |
|----------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| Πού τρέχει/γυρίζει το μυαλό σου; | Gde ti ide/luta pamet (misao)? [»Kje potuje /bega tvoja pamet?«] |
| τεντώνω/σπίνω τα αυτιά (κάποιου) | izvući/počupati uši (kome) [»napeti/izpuliti komu ušesa«]        |

V korpusu smo naleteli na en sam grški frazeologem, v katerem se lahko uporabljajo trije različni glagoli; srbska ustreznica po drugi strani dopušča samo en glagol: παίρνω/ζαλιζω/τρώω τα αυτιά (κάποιου),<sup>18</sup> srb. *probiti glavu* (*kome*).

5.2. *Frazeološki izrazi z različnima glagolskima elementoma in z enakima somatizmoma*

Naša kontrastivna analiza je pokazala, da se določeno število frazeologemov (29 ali 5.67% primerov) medsebojno razlikuje po glagolu, ki jih tvori. Primeri:

| Grško                                                         | Srbsko                                                                                                       |
|---------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| η γλώσσα (της) πήρε δρόμο [»jezik se ji je podal na pot«]     | jezik (joj) se razvezao                                                                                      |
| (με) τρώει το παλάμι (μου) [»gloda me dlan«]                  | svrbi (me) dlan                                                                                              |
| αναπιάνω (κάποιον) στο στόμα (μου) [»nekoga prijeti v usta«]  | uzeti (koga) u usta                                                                                          |
| βάφω τα χέρια (μου) με αίμα [»obarvati (svoje) roke s krvjo«] | okrvaviti ruke                                                                                               |
| έχω τα μάτια (μου) δεκατέσσερα [»imeti štirinajst oči«]       | otvoriti četvore oči                                                                                         |
| τραβάω τα μαλλιά (μου) [»vleči (svoje) lase«]                 | (po)čupati kose/kosu [»puliti lase«]                                                                         |
| πήραν τα μυαλά (του) αέρα [»(njegova) pamet je šla v zrak«]   | popile su (mu) čavke mozak/popila mu vrana mozak [»kavke so (mu) popile možgane/vrana mu je popila možgane«] |

18 Dob. »jemati/nadlegovati/glodati ušesa (nekoga)«; op. prev.

### 5.3. Frazeološki izrazi z različnima somatizmoma

V to skupino frazeologemov sodi skupno 79 (ali 15.45%) primerov, za katere je značilna visoka stopnja leksikalno-semantičnega in strukturalnega uje-manja, a se bistveno razlikujejo v samostalniku, t.j. v somatizmu, ki jih tvori. Primeri:

| Grško                                                                                    | Srbsko                                                                                      |
|------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| βάζω το κεφάλι (μου) στον ντορβά [»dati (svojo) glavo v torbo«]                          | staviti život na kocku                                                                      |
| βάζω μπελά στο κεφάλι (μου) [»nakopati si nadlogo na glavo«]                             | natovariti sebi belaj/bedu na vrat                                                          |
| δεν έχω πρόσωπο να (κάνω κάτι) [»ne imeti obraza, da bi nekaj storil«]                   | nemati obraza da... [»ne imeti lica, da bi...«]                                             |
| κάθομαι στο στομάχι (κάποιου) [»sedeti na želodcu (nekoga)«]                             | sedeti kome za vratom                                                                       |
| είμαι χρεωμένος ως τα αυτιά [»biti do ušes zadolžen«]                                    | biti dužan do guše [»biti do vratu v dolgovich«]                                            |
| είμαι αγκάθι στην καρδιά [»biti trn v srcu«]                                             | biti trn u oku                                                                              |
| έχω καρφί στο μάτι [»imeti žebelj v očesu«]                                              | bosti oči                                                                                   |
| κάτω/μακριά τα χέρια από (κάτι/κάποιον) [»dol/stran roke od (nečesa/nekoga)«]            | prste k sebi/ruke dalje od (čega/koga)                                                      |
| Το ένα χέρι νίβει το άλλο και τα δύο το πρόσωπο. [»Ena roka umije drugo, obe pa obraz.«] | Ruka ruku mije, obraz obadvije. ( <i>pregovor</i> )* [»Ena roka umije drugo, obe pa lice.«] |

\* Na ta pregovor naletimo že pri antičnem komediografu Epiharmu (6./5. st. pr. Kr.), in sicer v obliki ἂ δὲ χεῖρ τὰν χεῖρα νίξει (fr. 273 Kaibel).

Kontrastivna analiza je hkrati pokazala, da se v 22 (ali 4.3%) primerih grški somatski frazeologem in njegova prevodna ustreznica v srščini nekoliko razlikujeta tako v glagolskem kot v samostalniškem elementu. Primeri:

| Grško                                                                    | Srbsko                                                                    |
|--------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| παίζω (κάτι) στα δάχτυλά μου [»med prsti se poigravati z nečim«]         | imati (šta) u malom prstu                                                 |
| καρδιά γερή, κομμένα γόνατα [»srce zdravo, kolena polomljena«]           | Srce hoće, telo klokoće. ( <i>pregovor</i> ) [»Srce hoće, telo klokota.«] |
| κλείνω τα στραβά μάτια [»zapreti škilaste oči«]                          | zažmuriti na jedno oko [»zamižati na eno oko«]                            |
| φτειαγμένο στο πόδι [»na nogi napravljeno«]                              | urađeno preko kolena                                                      |
| μου κόπηκαν/έσπασαν τα νεφρά [»razpadle so mi/zlomile so se mi ledvice«] | otpadoše mi leđa [»odpadel mi je hrbet«]                                  |
| είναι/βρίσκεται μπροστά στα μάτια (μου) [»je/nahaja se mi izpred oči«]   | jeste/nalazi se ispred nosa [»je/nahaja se izpred nosa«]                  |
| βρεγμένος ως το κόκαλο [»moker do kosti«]                                | mokar do gole kože                                                        |
| έχω καθαρό μέτωπο [»imeti čisto čelo«]                                   | imati čist obraz                                                          |
| έχω γερό δόντι [»imati čil zob«]                                         | imati dobru zaledinu [»imeti dobra ledja«]                                |

#### 5.4. Medsebojno različni somatski frazeologemi

V to skupino smo uvrstili vse tiste frazeologeme, ki v obeh jezikih vsebujejo tako različen glagolski element kot tudi različen somatizem kot ključno besedo frazeologema. Našli smo 27 (ali 5.28%) tovrstnih primerov. Mednje so-dijo:

| Grško                                                   | Srbsko                                            |
|---------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| βάζω δόντι σε (κάτι) [»dati zob na (nekaj)«]            | baciti oko na (šta) [»vreči oko na«]              |
| βάζω τα πόδια (μου) στον ώμο [»dati noge na ramena«]    | podbrusiti pete [»nabrusiti pete«]                |
| φουσκώνω τα μυαλά [»napihnniti pamet«]                  | dići nos [»dvigovati/vihati nos«]                 |
| δίνω (σε κάποιον) στα αυτιά [»(nekomu) dati po ušesih«] | potući (koga) do nogu [»potolči (koga) do noge«]* |
| έχω δόντι [»imeti zob«]                                 | biti duge ruke                                    |

|                                                                |                             |
|----------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| ψυχή τε και σώματι [»z dušo in telesom«]                       | glavom i bradom             |
| παλεύω με νύχια και με δόντια [»boriti se z nohti in z zobmi«] | boriti se i rukama i nogama |

\* Prim. slov. »nekoga do tal potolči«; op. prev.

## 5.5. Frazeološki izrazi brez somatizma

### 5.5.1 Frazeološki izrazi brez somatizma v srščini

V posebno skupino novogrških frazeologemov se uvrščajo tisti, ki v grščini sicer vsebujejo somatizem, medtem ko v srbski ustreznici somatizma ni. Naleteli smo na 63 takšnih primerov, kar je 12.32% vseh frazeologemov obravnavanega korpusa:

| Grško                                                                                        | Srbsko                                                                                 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|
| τα λέω ένα χεράκι σε (κάποιον)<br>[»povedati jih (nekomu) eno roko«]                         | očitati kome bukvicu [»očitati komu knjižico/brati komu levite«]                       |
| λέω τρίχες [»govoriti dlake«]                                                                | lupetati kao Maksim po diviziji [»ropotati kot Maksim po diviziji«]                    |
| κάνω καρδιά [»delati/imeti srce«]                                                            | biti strpljiv [»biti potrpežljiv«]                                                     |
| βάζω δόντι σε (κάτι) [»dati zob v (nekaj)«]                                                  | dirati u šta [»vtikati se v kaj«]                                                      |
| τρίζω τα δόντια (μου) σε (κάποιον)<br>[»zašklepetati (nekomu) z zobmi«]                      | razbesneti se na koga                                                                  |
| απλώνω τα πόδια (μου) όσο φτάνει το πάπλωμά (μου) [»razprostreti noge, do koder seže odeja«] | rasprostreti se koliki (mi) je guber [»raztegniti se toliko, kolikor je velika odeja«] |
| ανοίγω την καρδιά (κάποιου) [»odpreti srce nekomu«]                                          | razveseliti/razgaliti (koga) [»razveseliti/razvedriti (koga)«]                         |
| ρίχνομαι με τα μούτρα στη δουλειά [»z obrazom se vreči na delo«]                             | prionuti/baciti se na posao/latiti se posla [»vreči se na delo/lotiti se dela«]        |
| φτάνω το μαχαίρι στο κόκκαλο [»z nožem prodreti do kosti«]                                   | doterati cara do duvara [»privesti cesarja do zida«]*                                  |
| Όποιος έχει γένια, έχει και τα χτένια.<br>[»Kdor ima brke, ima tudi glavniček.«]             | Ko ima znanje, ima i imanje. (pregovor)<br>[»Kdor ima znanje, ima tudi imetje.«]       |
| Το γινάτι βγαίνει μάτι. [»Od jeze se izbuljijo oči.«]                                        | Inat je loš zanat. (pregovor) [»Kljubovanje je slaba obrt.«]                           |

\* Prim. slov. »spraviti koga v škipce«; op. prev.

5.5.2 Frazеološki izrazi brez somatizma v grščini

Hkrati smo naleteli na 54 (ali 10.56%) frazeologemov, ki nimajo somatizma v grščini, medtem ko srbska prevodna ustreznica somatizem ima. Mednje so-dijo:

| Srbsko                                                                                                   | Grško                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| όχι Γιάννης, αλλά Γιαννάκης [»ne Janez, temveč Janezek.]                                                 | nije šija nego vrat*                                                                                      |
| ώς διά μαγείας [»kot <i>deus ex machina</i> «]                                                           | kao rukom odneseno                                                                                        |
| κερδίζω (κάτι) με το σπαθί (μου) [»nekaj doseči z lastnim mečem«]                                        | steći/postići (šta) svojim prstima                                                                        |
| τα καταφέρνω [»uspe mi«]                                                                                 | poći za rukom                                                                                             |
| τα ψέλνω (κάποιον) [»(nekomu) jih zapeti/naložiti«]                                                      | oprati (kome) uši [»oprati (nekomu) ušesa«]                                                               |
| πετυχαίνω/κάνω/βαρώ διάνα [»doseči/napraviti/nositi tarčo«]                                              | pogoditi u dlaku [»zadeti v dlako/do dlake natančno«]                                                     |
| το βάζω κάτω από (κάτι/κάποιον) [»spustiti dol od (koga/česa)«]                                          | dići ruke od (čega/koga) [»dvigniti roke (nad čim/kom)«]                                                  |
| κάνω το κορόιδο σε (κάποιον) [»delati se norca iz (koga)«]                                               | vući (koga) za nos [»vleči (nekoga) za nos«]                                                              |
| (με) πιάνει ο πόνος για (κάποιον/κάτι) [»prime me bolečina za (koga/kaj)«]                               | boli (me) uvo za (koga/šta) [»boli me uho za (koga/kaj)«]                                                 |
| (ζω) μεροδούλι-μεροφάγι [»(živeti) 'podnevi narejeno-podnevi pojedeno'/iz rok v usta«]                   | seci uvo – krpi nos [»reži uho-krpaj nos«]                                                                |
| Μαθημένα τα βουνά από τα χιόνια. [»Gore so večje snega.«]                                                | Dok je leđa, biće i samara. ( <i>pregovor</i> ) [»Dokler je hrbet, bo tudi sedlo.«]                       |
| Δώσε θάρρος στον χωριάτη και θα ανέβει στο κρεβάτι. [»Vlij poguma vaščanu in povzpel se bo v posteljo.«] | Daj mu mali prst, uzeće ti celu šaku. ( <i>pregovor</i> ) [»Daj mu mezinec, in zgrabil ti bo celo roko.«] |

\* Nam. nekaj je v bistvu enako nečemu drugemu; op. prev.

5.6. Frazеološki izrazi z religijskim pomenom

Naleteli smo tudi na določeno število na neki religijski ali versko-etični pojem nanašajočih se somatskih frazeologemov. Gre za ustaljene in v obeh jezi-kih tako rekoč identične fraze, med katere sodijo:

| Grško                                             | Srbsko                              |
|---------------------------------------------------|-------------------------------------|
| το αίμα υμών επί την κεφαλὴν υμῶν                 | krv vaša na vaše glave              |
| Από το στόμα σου και στου Θεοῦ το αυτί!           | Iz tvojih ustiju u Božje uši!       |
| Μην γνωρίζει η αριστερά τι του ποιεί η δεξιὰ του. | Ne zna levica sta joj radi desnica. |
| οφθαλμόν ἀντί οφθαλμοῦ και οδόντα ἀντί οδόντος*   | oko za oko, zub za zub              |

\*Prim. Acta 18.6 (»vaša kri nad vašo glavo«); Ex 21.24 (»oko za oko in zob za zob«).

Večina teh in podobnih frazeologemov izhaja iz biblijskega jezika, zato ni nič nenavadnega, da so se najpogosteje v dobesednih prevodih razširili v številne druge evropske jezike in v jezike sveta ter sčasoma postali sestavni del njihove frazeološke zakladnice. Na ta način se razloži tudi identičnost zadnjih dveh izmed zgoraj navedenih grških in srbskih frazeologemov. Prvi je zgolj novogrška parafraza novozaveznega μὴ γνῶτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιὰ σου (»da ne zna ljevaka tvoja što čini desnica tvoja«, kot prevaja Vuk),<sup>19</sup> medtem ko je v drugem, prevzetem iz Septuaginte, v jezikovno nespremenjeni obliki ohranjen izvirnik. Sledi še nekaj biblijskih somatskih frazeologemov, skupnih tako grškemu kot srbskemu jeziku (pa tudi večini drugih jezikov, ki so te frazeologeme prevzeli iz jezika svojih biblijskih prevodov). V grščini se praviloma navajajo v izvirni obliki, medtem ko so srbske ustreznice vzete iz Vukovega prevoda Nove Zaveze:

| Srbsko                                              | Grško                                          |
|-----------------------------------------------------|------------------------------------------------|
| οστούν εκ των οστέων μου και σαρξ εκ της σαρκός μου | kost od mojih kosti, i tijelo od mojega tijela |
| Εν ιδρώτι του προσώπου σου φάγη τον ἄρτον σου.      | Sa znojem lica svojega ješčeš hljeb.           |
| Διεφύλαξεν αὐτόν ως κόραν οφθαλμοῦ.                 | Čuva ga kao zjenicu oka svojega.               |
| Ο ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.*                        | Koji ima uši da čuje neka čuje.                |

\* Prim. Gen 2.23 (»kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa«); Gen 3.19 (»V potu svojega obraza boš jedel kruh«); Deut 32.10 (»Varoval ga je kot punčico svojega očesa«); Matt 11.15 (»Kdor ima ušesa za poslušanje, naj posluša«).

Nekateri izmed novozaveznih frazeoloških somatizmov so nedvomno semitizmi (oz. arameizmi iz »originala« Biblije), o čemer priča njihova nenavadna, mestoma drastična in malodane »absurdna« metaforika, za katero pa se skrivajo negrške zveze v dobesednem prevodu. Tak je primer idioma Εἰν

19 »Naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica.« Matt 6.3.

σκανδαλίζη σε η χειρ σου, απόκοψον αυτήν<sup>20</sup> (srb. »Ako te ruka tvoja sabla-  
žnjava, odsijeci je«), v katerem se »roka, ki pohujšuje« in to, da se jo »odseka«, nanašata (to velja tudi za moderni sirski jezik) na nagnjenost k tatvini oz. na preganjanje le-te.

Iz semitske idiomatike brez dvoma izhajajo tudi naslednji izrazi:

| Grško                | Srbsko                                                                      |
|----------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| βραδεῖς τη καρδία    | sporoga srca (tj. v razumevanju)                                            |
| οφθαλμοί της καρδίας | oči srca (tj. razuma)                                                       |
| σπλάγχνα*            | ljubav, milosrđe (dobesedno »drobovje«, razumljeno kot središče usmiljenja) |

\* Prim. Luc 24.25 (»ročasni v srcu«); Eph 1.18 (»oči srca«); Phil. 2.1, Col 3.12, Phile 7.2, 12.2, 20.2, 1 Jo 3.17, 2 Cor 7.15 (»ljubezen, usmiljenje«).

Nekateri izmed njih so se po zaslugi biblične grščine ustalili tudi v drugih jezikih: primer je starocerkvenoslovanski kalk »blagoutrobije«, ki je nastal po zgledu grških besed εὐσπλαγχία »milosrđe (slov. usmiljenje)« oz. εὐσπλαγχος »milosrdan (slov. usmiljen)«.<sup>21</sup>

V samo treh primerih smo v našem korpusu naleteli na frazeološke izra-  
ze, ki ustrezajo tipu 5.3 (έχω αγγελικό πρόσωπο,<sup>22</sup> srb. »imati anđeosko lice«),  
tipu 5.2 (Ο παπὰς πρώτα βλογάει τα γένια του,<sup>23</sup> srb. »Bog je sebi prvo brado  
stvorio«) ali frazeološkemu tipu 5.5.1 (βλέπω Θεού πρόσωπο,<sup>24</sup> srb. »izaći Bogu  
na videlo«).

Hkrati smo v samo dveh primerih opazili neujemanje, značilno za fra-  
zeološki tip 5.5.2 (βρίσκεται/είναι τέρμα Θεού,<sup>25</sup> srb. »nalazi se Bogu iza  
nogu«, in μένω/πηγαίνω στου διαόλου μάνα,<sup>26</sup> srb. »živeti/otići Bogu iza  
leđa«).

5.7. Nefrazeološki izrazi

V tej tipološki skupini se nahaja zgolj dvanajst (ali 2.34%) somatskih frazeolo-  
gemov, ki se v ciljnem jeziku prevajajo z eno ali z dvema besedama. Primeri:

20 »Če te tvoja roka pohujšuje, jo odsekaj!« Marc 9.43.  
21 Eph 4.32; 1 Pet 3.8. Izraz εὐσπλαγχνία se pojavlja že v Euripidovom *Rezu* (192), a v »poganskem« pomenu »velikodušnost, plemenitost«.  
22 »Imeti angelski obraz«; op. prev.  
23 Dob.: »Pop najprej blagoslavlja lastno brado«; op. prev.  
24 »Gledati obličje Boga«; op. prev.  
25 Dob. »nahaja se/se na koncu Boga«; op. prev.  
26 Dob. »živeti pri/iti k hudičevi mami«; op. prev.

| Γρ΢κο                                                         | Σρβσκο                                       |
|---------------------------------------------------------------|----------------------------------------------|
| ξινίζω τα μούτρα μου [»narediti kisel obraz«]                 | kreveljiti se                                |
| (είναι) χαμένο κορμί [»(biti) izgubljeno telo«]               | (on je) nikogović [»(on) je 'niko i ništa'«] |
| βάζω αυτί [»nastaviti uho«]                                   | prisluškivati                                |
| πατάω πόδι σε [»stopiti z ного na«]                           | kročiti/stupiti                              |
| παίρνω πόδι (κάποιον) [»prijeti za ного (koga)«]              | izbaciti (koga)                              |
| σπάω τα νεύρα (κάποιου) [»lomiti živce koga«]                 | iznervirati/izludeti (koga)                  |
| βγάζω γλώσσα παπούτσι [»dajati od sebe jezik kot čevlji«]     | lajati (v prenesenem pomenu)                 |
| ντύνω στην τρίχα [»obleči/urediti se do dlake«]               | udesiti se/skockati se                       |
| τραβάω ένα μπράτσο σε (κάποιον) [»potegniti (koga) za laket«] | odalamiti/zviznuti (koga)                    |

## 6. ΣΟΜΑΤΙΖΜΙ V PRIIMKIΗ

Poseben pojav v sodobnem gr΢kem in srbskem jeziku so somatizmi, rabljeni znotraj priimkov. Čeprav ne gre za frazeologeme, temveč za prave somatizme, ki so ohranili svoj izvorni pomen ali ga delno spremenili preko metafore ali metonimije, so ti priimki razmeroma pogosti v obeh jezikih. Mednje sodijo:

- γένια, srb. *brada*: Γενιάς, srb. *Bradić, Bradaš, Bradonić*
- μουστάκι, srb. *brk/brkovi*: Μουστακάς, Μουστακής, Μουστακί, Μουστακίδης, Μουστακόπουλος, srb. *Brkić, Brković, Brčīn, Brčić*
- μπούτι, srb. *but/butina*:<sup>27</sup> Μπούτας, Μπουτάκης, Μπουτόπουλος, srb. *Butković, Butić*
- μαλλιά/τρίχα, srb. *dlaka*: Μαλλιάς, Μαλλιάρης, Μαλλιακόπουλος, Τριχόπουλος, Τρίχας, srb. *Dlačić, Dlakić*
- γκλάβα<sup>28</sup>/κεφάλι, srb. *glava*: Γκλαβάς, Γκλαβόπουλος, Γκλαβίδης, Γκλαβίνας, Γκλάβος, Κεφάλας, Κεφαλίδης, srb. *Glavas, Glavaš, Glavač, Glavonjić, Glavičić, Glavaški, Glavašević, Glavatović, Glavina, Glavnik*
- καμπούρα, srb. *grba*: Καμπούρης, Κάμπουρας, Καμπούρογλου, Καμπουράκης, srb. *Grba, Grbo, Grbin, Grbić, Grbavac*

<sup>27</sup> »Stegno«; op. prev.

<sup>28</sup> Gr΢ki somatizem γκλάβα (izg. gláva) je prav slovanskega porekla.

- στήθος, srb. *grudi*:<sup>29</sup> Στηθόπουλος, srb. *Grudić, Grudonić*
- πόδι, srb. *noga*: Ποδάρας, Ποδαρόπουλος, Ποδαρίδης, srb. *Nogo, Nogić, Nožica*
- μήτηρ, srb. *nos*: Μύτης, Μυταράς, Μυταρίδης, srb. *Nosonjin, Nosić, Noso-vić*
- πλάτη, srb. *pleća*: Πλέτσας, Πλατής, Πλατίδης, srb. *Plećaš*
- δάχτυλο, srb. *prst*: Δαχτυλάς, Δαχ(κ)τυλίδης, Δαχ(κ)τυλίδου, srb. *Prstić, Prstojević*
- πλευρό, srb. *rebro*: Πλευρης, Πλευρίδης, srb. *Rebrić, Rebrača*
- χέρι, srb. *ruka*: Χερίδης, Χερόπουλος, srb. *Rukavina*
- αυτί, srb. *uho/uši*: Αφτιάς/Αυτιάς, srb. *Ušković*
- χέρι/παλάμη, srb. *šaka*:<sup>30</sup> Παλαμάς, Παλαμίδης, srb. *Šakić*

## 7. ZAKLJUČEK

Kontrastivna tipološko-strukturalna analiza somatskih frazeologemov v sodobnem grškem in v srbskem jeziku je pokazala, da se oba jezika v visoki meri ujemata znotraj prve, tretje in pete skupine frazeoloških tipov. Najvišjo stopnjo ujemanja je opaziti v frazeološkem tipu 5.1, najnižjo pa v tipih 5.6 in 5.7.

Tako v grščini kot v srbsčini prevladujejo somatski frazeologemi z glagolskim elementom, v enem odstotku pa sta glagolski in samostalniški element sinonimna. V korpusu smo naleteli na manjše število dvojnic frazeoloških protipomenk, ki se tvorijo s pomočjo pridevnika, glagola ali nikalnice.

Načeloma velja, da so v obeh jezikih izrazi za posamezne dele telesa v somatskih frazeologemih zastopani z enako pogostnostjo, kar je posledica njihove rabe v osnovnih funkcijah in simbolnega pomena, ki ga imajo ti deli telesa. Hkrati dobivajo deli telesa v frazeologemih po zaslugi slogovnih figur – predvsem metafore, metonimije, ironije in hiperbole – prenesen pomen.

Naša kontrastivna analiza je pokazala, da se isti somatizmi v zelo visokem odstotku pojavljajo v istih ali približno istih frazeoloških zvezah. To brez dvoma priča, da somatizmi niso ozko nacionalnega značaja, temveč da gre za jezikovne univerzalije, značilne za tako rekoč vse jezike sveta. Hkrati pa v obeh jezikih rabo somatizmov v frazeoloških enotah v veliki meri narekuje kulturni in socialni milje družbene skupnosti, kar pomeni, da smisel rabe določenega somatizma v frazeologemu odraža način dožemanja njegove metaforične vloge.

<sup>29</sup> »Prsi«; op. prev.

<sup>30</sup> »Roka/dlan«; op. prev.

## BIBLIOGRAFIJA

- Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Αννα, in Αγγελική Ευθυμίου. *Οι Στερεότυπες Εκφράσεις και η Διδακτική της Νέας Ελληνικής ως Δεύτερης Γλώσσας*. Atene: Πατάκη, 2006.
- Andrić, Ivo. *Na Drini ćuprija*, Beograd: Prosveta, 1975.
- . *Prokleta avlija*, Beograd: Nolit, 1983.
- . *Καταραμένη αυλή*. Prevod Γωάννης Κωτούλας. Atene: Νέα Σύνορα in Α.Α. Λιβάνη, 1992.
- . *Το γεφύρι του Δρίνου*. Prevod Χρήστος Γκούβης, Atene: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1997.
- Βιντέζοβιτς, Μίλοβαν. *Το καπέλο του καθηγητή Κόστα Βούγιτς*. Prevod Χρήστος Γκούβης. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1998.
- Coelho, Paulo. *Ο Αλχημιστής*. Prevod Μαρία Φερρέιρα Χιδιρόγλου. Atene: Εκδοτικός Οργανισμός Λιβάνη, 1996.
- Collins Ελληνο-αγγλικό λεξικό. Glasgow: Harper Collins Publishers, 2003.
- Collins Greek-English Dictionary. Glasgow: Harper Collins Publishers, 1997.
- Čermak, František. »Somatic Idioms Revisited.« V: *Studien zur Phraseologie und Parömiologie 15, Europhras 95: Europäische Phraseologie im Vergleich: gemeinsames Erbe und kulturelle Vielfalt*, ur. W. Eismann, 109–19. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 1998.
- Dizionario Greco moderno-Italiano, Italiano-Greco moderno*. Bologna: Perugia Edizioni, 2006.
- Ellis, Nick C. »Vocabulary Acquisition: Word Structure, Collocation, Word-Class and Meaning.« V: *Vocabulary-Description, Acquisition and Pedagogy*, ur. N. Schmitt in M. McCarthy, 122–39. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Fleischer, Wolfgang. *Phraseologie der deutschen Gegenwartssprache*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1997.
- Koeljo, Paulo. *Alhemičar*. Prevod Radoje Tatić. Beograd: Paideia in Telegrafprint, 1995.
- Liddell, Henry George, in Robert Scott. A. *Greek-English Lexicon with a Supplement*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940 (New Supplement added 1996).
- Marković, Aleksandra. *Srpsko-grčki rečnik*. 1. izd. Solun: Εκδόσεις Μιχάλη Σιδέρη, 2001.
- Μίτσης, Ναπολέων. *Η Διδασκαλία της Γλώσσας υπό το πρίσμα της επικοινωνιακής προσέγγισης. Εισαγωγή στη θεωρία και τις τεχνικές του επικοινωνιακού μοντέλου*. Atene: Gutenberg, 2004.
- Moon, Rosamund. *Fixed Expressions and Idioms in English. A Corpus-Based Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Мршевић-Радовић, Драгана. *Фразеолошке глаголско-именичке синтагме у савременом српскохрватском језику*. Књига LX. Beograd: Филолошки факултет, 1987.
- Mutavdžić, Predrag. *Grčko-srpski rečnik idioma*. 1. izd. Beograd: Jasen, 2007.
- Savić, Milisav. *Hleb i strah*. Beograd: Srpska književna zadruka, 1991.
- . *Ο άρτος και ο φόβος*. Prevod Γκάγκα Ρόσιτς. Uredil Παύλος Ματέσης. Atene: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1997.
- Selenić, Slobodan. *Ubistvo s predumišljajem*. Beograd: Prosveta, 1993.
- . *Φόνος εκ προμελέτης*. Prevod Χρήστος Γκούβης. Atene: Εκδόσεις Καστανιώτη, 1997.
- Stojanović, Miodrag, in Aleksandar Balać. *Grčko-srpski rečnik*. 2. izd. Beograd: Zavod za udzbenike, 2009.

- Συμεωνίδης, Χαράλαμπος. *Εισαγωγή στην Ελληνική Φρασεολογία*. Solun: Κώδικας, 2000.
- Stavropoulos, D. N. *Oxford Greek-English Learner's Dictionary*. 7. izd. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Τεγόπουλος, Γεώργιος Σ., in Ανδρέας Ι. Φυτράκης. *Ελληνικό λεξικό*. 2. izd. Atene: Εκδόσεις Αρμονία, 1995.
- Τσουκανάς, Αλέξανδρος. *Γερμανο-ελληνικό λεξικό*. 2. izd. Atene: Κακουλίδης, 1997.
- . *Ελληνο-γερμανικό λεξικό*. 1. izd. Atene: Κακουλίδης, 1996.
- Vitezović, Milovan. *Šešir profesora Koste Vujića*, Beograd: Dereta, 1995.
- Vojadzi, Ana. *Srpsko-grčki rečnik*. 3. izd. Solun: s. n., 1997.

Prevod Jerneja Kavčič

## ON SELECTED SOMATIC PHRASEOLOGISMS IN MODERN GREEK AND SERBIAN

### Summary

Bearing in mind that every element of the linguistic system can be subordinated to the communicative function of language, the authors of this paper seek to provide a contrastive structural and semantic analysis of a particular lexico-semantic group of somatic idioms or phraseologisms (phraseological units containing the names of bodily organs) found in the Modern Greek and Serbian languages. This brief analysis, based on a corpus gathered from dictionaries and translated books, is a pioneer work in its field either in Greek or in Serbian literature on phraseology. Since somatic phraseologisms diverge in their structure and semantic features, the authors attempt to find parallels between the two languages in their use of concrete concept forms, with the ultimate aim of explaining and expressing their metaphorical abstract meanings. This entails focusing on a selection of somatic phraseologisms which belong to separate phraseological inventories of the two languages.

Brina Škvor Jernejčič

## O kovinah v Heziodovih pesnitvah *Teogonija* in *Dela in dnevi*: kratek razmislek.

Heziodovi pesnitvi *Teogonija* ter *Dela in dnevi* nista le edinstveni literarni stvaritvi, temveč tudi dragoceni pričevanji o življenju in o organizaciji grške družbe v arhaični dobi.<sup>1</sup> Mnenja o dataciji Heziodovih pesnitev se kljub številnim študijam še vedno razhajajo. Večina klasičnih filologov daje časovno prednost Homerju, ki naj bi živel v 8. stol. pr. Kr., in posledično datirajo Hezioda v čas ok. l. 700 pr. Kr.<sup>2</sup> V nekoliko zgodnejši čas, v zadnjo tretjino 8. stol. pr. Kr., ga postavlja Martin West.<sup>3</sup> Kakorkoli že, pesnik je neizpodbitno živel v obdobju, ki ga zgodovinarji imenujejo arhaična doba, torej v času, ko so Grki od Feničanov prevzeli črkovno pisavo in začeli razvijati mestno državo, polis. Z letom 776 pr. Kr. se začno tudi seznami zmagovalcev na olimpijskih igrah, kmalu zatem velika grška kolonizacija Sredozemlja.<sup>4</sup> Ta čas sovпада z železno dobo na ostalem evropskem prostoru, torej dobo, ko se uporaba železa že povsem uveljavi.

### ZLATO

Zlato je v obeh Heziodovih pesnitvah namenjeno izključno bogovom, oni ga nosijo, zlato je njihovo delo, ali pa so sami označeni kot zlati.<sup>5</sup> Edina izjema

---

1 West, *Hesiod. Theogony. Works and Days*, vii.

2 Gantar, *Heziod: Teogonija*, 59.

3 West, *Hesiod. Theogony. Works and Days*, vii.

4 Npr. v slovenskem jeziku Bratož, *Grška zgodovina*, 49 ss.

5 Podobno tudi pri Homerju, glej Seaford, *Money and the early Greek mind*, 30–31.

je Pandora, ki nosi zlate ogrlice, ki ji jih je poklonila Peithó (*Op.* 74), njen zlati obraz je z milino oblila Afrodita (*Op.* 65). Ne preseneča, da je Pandora edina ne-boginja, ki je okrašena z zlatom, saj prav njeno ime pomeni »z vsem obdarjena«. Potem ko je Prometej bogovom ukradel ogenj, jo je po naročilu Zeusa ustvaril Hefajst, da bi z njo kaznoval človeški rod. Pandora je iz radovednosti odprla posodo in iz nje nad človeštvo izpustila zlo, težko delo in bolezn. Če je imela sposobnost, da prepriča in ukani ljudi, je morala biti lepa, »zlata«, torej božanska.

V nestvarni vlogi, torej kot prisposoba za lastnost boga, se zlato pojavi pri Afroditi in Dionizu. Največkrat je z zlatom označena Afrodita kot boginja ljubezni in lepote. Tako na primer Heziod piše o ljubezni, »ki Afrodita jo zlata je vžgala« (*Th.* 1005), o »delih bogate zlata Afrodite« (*Op.* 521), o »prezlati Afroditi« (*Th.* 822, 975; *Op.* 521). Heziodov opis Afrodite kot »zlate«, torej lepe, se zdi povsem razumljiv, saj gre za boginjo ljubezni, lepote in prokreacije. Je tudi izbranka v Parisovi sodbi; Paris ji da prednost pred Hero in Ateno, ona pa mu v zameno obljubi najlepšo žensko na svetu, Spartanko Heleno. V povezavi z lepoto in ljubeznijo nastopi Afrodita tudi v zgodbi o Pigmalionu, ki izkleše slonokoščeni kip ženske in se vanj zaljubi. Afrodita usliši njegovo prošnjo in kip oživi.

Med moškimi bogovi je pri Heziodu »nosilec« zlata zlatolasi Dioniz (*Th.* 947). Tu je zlato spet treba razumeti kot atribut lepote. Eden izmed atributov Dioniza, boga vina, vegetacije, užitka in veseljačenja, je tudi bršljanov venec, ki ga bog nosi na glavi. Morda je ta venec razlog, da ga je Heziod označil za zlatolasega. Tvarno zlato, torej zlati predmeti, pripadajo naslednjim bogovom: Hera nosi prezlate sandale (*Th.* 454), Irida prinese Zeusu v zlati posodi k sveti bogovski prisegi slavno studenčnico (785), deveterim Muzam glave kraši zlat nakit (916). Prav tako je zlato orožje bogov, na primer Apolonov zlati lok (*Op.* 771) in zlato bodalo Hrisaora, sina Pozejdona in Meduze (*Th.* 283). Apolon je pri kasnejših avtorjih velikokrat označen kot Helios, bog sonca, torej zlatá. V Homerskih pesnitvah nosi tudi nadimek φοῖβος (lesketajoč se, bleščeč). Ne preseneča torej, da je opremljen z zlatom; metafora je v starogrških bogovskih himnah pogosta. Ob verzih, ki slavijo moč in slavo bogov, so pomembni tudi njihovi atributi, ki označujejo in povečujejo posameznega boga (npr. prej omenjeni Apolonov zlati lok).<sup>6</sup> Zlato, najbolj dragocena izmed kovin, torej ne more biti človeška, temveč je lahko samo božanska.

Zlato se pojavi v tudi skrajnih predelih »božanskega kozmosa«: v globini morja v zlati palači domuje Triton, sin Zeusa in Amfitrite (*Th.* 934); na robu zemlje strašna kača varuje zlata jabolka (*Th.* 335). Tudi geografsko oddaljenost oz. nedosegljivost zlata lahko torej izenačimo z nedosegljivostjo božanskega.

Daleč najbolj poudarjena pa je simbolna vloga zlata v Heziodovem mitu o dobah oz. rodovih človeštva v *Delih in dnevih* (109–211). Heziod opiše zlati

6 Furley, »Prayers and Hymns«, 130.

rod kot prvi rod umrljivih ljudi in kot delo nesmrtnih bogov (109–110). Bil je najboljši med vsemi rodovi; življenje ljudi je bilo v tem času podobno življenju bogov, proč od nadlog, brez napornega dela, sredi obilja dobrot (112–119). Nazadnje je zemlja ljudi zlatega rodu zagrnila v svoje naročje, postali so demoni. Izvemo še, da je zlati rod živel v času Kronosa. Tudi v tem primeru je zlato očitno tudi božansko; zlati rod je bogovom najbližji in jim je najbolj od vseh podoben.

## SREBRO

Srebro se pojavi v *Teogoniji* dvakrat v povezavi z vrtinci rek, potomcev Okeana in Tetije, Strimona, Fasisa, Resosa in Aheloja (791), ter vrtinci rek v Hadu (340). Prav tako v Hadu stoji zid orjaških srebrnih stebrov, ki se dviga v višave (779). S srebrom opiše Heziod Tetido, srebrnonogo nimfo (1006). Že omenjeni Pandori pokloni Atena poleg pasu tudi srebrno obleko (574). Srebro je tako slabše od zlata, ni več atribut bogov, temveč pesnik z njim opisuje vrtince rek in visoke stebre. Z vodo je povezana tudi srebrnonoga morska nimfa Tétida. Kako lahko torej razložimo pomen srebra pri Heziodu? Zdi se, da značaj vseh naštetih srebrnih prvin kaže na neukrotljivost, nedosegljivost – vrtinci, visoki stebri, in nenazadnje morda srebro samo (npr. živo srebro) – nedosegljivo kot zlato, vendar ne več božansko. Podobnost je v lesku in v relativni mehкости. Poleg tega je srebro odporno proti koroziji in je kot tako »nesmrtno«. <sup>7</sup>

Edina omemba srebra v *Delih in dnevih* se nanaša na srebrni rod ljudi. Ta je bil ustvarjen za zlatim rodom in bil je dosti slabši od njega (127–128); ni častil nesmrtnih bogov, ni jim hotel prinašati svetih darov, zato ga je Zeus zbrisal z obličja zemlje in spremenil v podzemne duhove (135–141). Srebrni rod je torej živel v času Zeusove vladavine. Sicer Heziod srebra ne omeni niti pri opisih nakita niti orožja; izvemo le, da je srebrni rod manj vreden od zlatega.

## BRON

Srebrnemu rodu pri Heziodu sledi bronasti, rod silovitih orjakov, divjih in čvrstih, rojenih iz jeséna. Ljubil je vojno in boj, kruha ni užival, srce je imel neustrašno kot iz adamanta (kremen), imel je tudi bronaste hiše, bojno opravo in orodje iz brona, črnega železa ni poznal (*Op.* 143–155).

Bron je torej človeški, je prva zlitina, delo človeških rok. Izdelava bronastih predmetov terja veliko več znanja kot obdelava zlata ali srebra. Z arhe-

<sup>7</sup> Seaford, *Money and the early Greek mind*, 31.

ološkega stališča pade v oči Heziodova navedba, da je imel bronasti rod bronaste hiše. Ostalin, ki bi opravičevala ta opis, pravzaprav ni. Gwyn Griffiths meni, da gre za povsem fantastičen opis;<sup>8</sup> obenem kritizira Sinclaira, ki povleče vzporednico s stenskiimi dekoracijami z bronom in bronasto oblogo v mikenskih grobnicah – *tholosih*. Postavlja se namreč vprašanje, ali gre dejansko za hiše, zgrajene iz brona, ali pa za hiše, v katerih se bron samo hrani. V tem smislu je zanimiva primerjava z asirskim administrativnim besedilom iz druge četrtine 13. stol. pr. Kr. (vladavina kralja Shalmaneserja I.), ki omenja, da so štiri bronasta in celo eno železno bodalo, poleg sulice iz neznane kovine *habalginnu*, shranjeni v »bronasti hiši«.<sup>9</sup> Morda je hotel Heziod povedati samo to, da je bronasti rod poznal »hiše brona«, torej neke vrste orožarne.<sup>10</sup> Druga možnost so svetišča, kjer so darovali bron oz. bronaste predmete. Slednje se zdi verjetno tudi zato, ker Heziod edino pri bronastem rodu ne pove ničesar o njegovem odnosu do bogov. Nekoliko mlajšo vzporednico iz 6. stol. pr. Kr. najdemo tudi v Sparti. Pavzanij namreč poroča o bronasti hiši, Atenišem svetišču v Sparti, ki je bilo okrašen z bronastimi opaži.<sup>11</sup>

Prav tako je zgovorna Westova opomba v zvezi z ognjem,<sup>12</sup> ki ga jezni Zeus vzame ljudem. West ugotavlja, da je v mitologiji ogenj pogosto predstavljen kot element, ki prebiva oz. je shranjen v drevesih. Torej obstaja posredna povezava med bronastim rodom (ki dela z bronom), drevesom (iz katerega je bil rojen) in ognjem (ki je ključni element pri obdelavi brona, saj metalurška dejavnost zahteva visoke temperature). Pomenljiv je tudi Heziodov podatek, da bronasti rod (še) ni poznal železa. Na podlagi tega so Heziodov bronasti rod številni avtorji »datirali« v grško bronasto dobo. Pri tem je treba omeniti, da so Mikenci takrat že poznali železo, le da je bilo redko.<sup>13</sup>

Omembe brona so pogostejše v *Teogoniji*. Zanimiva je prispodoba o laježu Kerbera, strašnega psa čuvaja v Hadu, ki odmeva kot bron (311) – očitno je mišljen težak, neprijeten, celo strašljiv zven. Prav tako je zanimiv Heziodov opis oddaljenosti Tartara od zemlje:

τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς τάρταρον ἡρόεντα.  
 ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἡμέατα χάλκεος ἄκμων  
 οὐρανόθεν κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς γαῖαν ἵκοιτο·  
 ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἡμέατα χάλκεος ἄκμων  
 ἐκ γαίης κατιών, δεκάτῃ κ' ἐς τάρταρον ἵκοι. (721-725)

8 Griffiths, »Archaeology and Hesiod's Five Ages«, 113.

9 *Bit siparri* je v angleškem prevodu *bronze-house* (Postgate, »Assyrian Texts and Fragments«, 13). Verjetno je spet mišljena hiša, v kateri se bron hrani, ne »bronasta hiša«.

10 Podobne omembe namreč najdemo tudi pri Homerju, na primer: »kadar pa obide možá duh Zeusa, egíde nosilca / urno s Telémahom sinom pobere prelepo orožje, / v kamro ga spravi, od rok, čvrsto zasune zapaha.« (Od. 24.164-166).

11 Richer, »The Religious System in Sparta«, 239.

12 West, *Hesiod. Theogony. Works and Days*, 70.

13 Varoufakis, »Investigation Minoan and Mycenaean Iron Objects«, glej tudi Waldbaum, »Coming of Iron Eastern Mediterranean«.

Toliko namreč od zemlje odmaknjen je Tartar megleni:  
 ako devet noči in dni bi moralo bronasto naklo  
 z néba letelo, desetega dne bi padlo na zemljo.  
 Ako devet noči in dni bi bronasto naklo  
 z zemlje letelo, desetega dne priletelo bi v Tartar.

(Prevod Kajetan Gantar)

V povezavi z Tartarom, domovanjem poraženih Titanov, se pojavi bron kar trikrat; obkroža ga bronast zid (726), zapirajo ga bronasta vrata, edini izhod, ki ga je zapahnil bog Pozejdon (732), na tla je pritrjen bronast prag (811-812). Bronast je tudi prag hiše, kjer prebivata Dan in Noč, a se nikoli ne srečata (749).<sup>14</sup> V isti hiši<sup>15</sup> domujeta otroka Noči, Spanec in Smrt. Slednje božanstvo ima dušo iz železa, v prsih mu bije neizprosno srce (764-765). Presenetljivo srečamo bron v povezavi z orožjem zgolj dvakrat, in sicer pri Memnonu, sinu Zarje in Titona, ki nosi bronast šlem oz. čelado (984) in pri Heraklu, ki ubije Hidro z bronom, torej bronastim orožjem (316).

Pri navedenih omembah brona je spet treba ločevati med nestvarnim pojmi in stvarnim predmeti. Nestvaren je samo lajež Kerbera, ostale omembe se vežejo na konkretne predmete. Lastnost vseh je, da so trdni, močni: na nakovalu se kuje,<sup>16</sup> zid, vrata in prag zadržujejo poražene Titane v Tartaru. Bronasto orožje imata pri Heziodu samo Memnon in Herakles. Zanimivo je, da prihaja Memnon z vzhoda. Po pričevanjih antičnih avtorjev naj bi zgradil številne palače v Ekbatani (današnjem Hamadanu v Iranu). V trojanski vojni pride na pomoč Trojancem, a ga v dvoboju ubije Ahil. Povezava z vzhodom je zanimiva predvsem v zvezi s kovino in začetki metalurgije.

## ROD HEROJEV

Bronastemu sledi rod božanskih ljudi – herojev, za katere pesnik pove, da so jih pogubile nesrečne vojne (v Tebah in v Troji). Izvemo tudi, da so bili boljši in pravičnejši kot bronasti rod (156–166). Preseneča, da v teh verzih pesnik niti enkrat samkrat ne omeni kakršnekoli kovine. Morda zato, ker nobena od znanih kovin ne bi mogla ponazoriti dejstva, da je rod herojev primerljiv zlatemu rodu. Ta kovina bi morala biti boljša od brona in od železa, vendar ne bi smela biti zlato ali srebro. Smiselna je razlaga, da je s tem herojski rod izvzet iz serije razvrednotenj.<sup>17</sup> To se kaže tudi v dejstvu, da gredo heroji po smrti na Otoke Blaženih.

14 Za podrobnejšo analizo problema te lokacije glej Johnson, »Hesiod's description of Tartarus«, 21–22.

15 Tudi iz Gantarjevega prevoda jasno izhaja, da gre za hišo, kjer prebivata Dan in Noč. Drugače Johnson, »Hesiod's description of Tartarus«, 22–23.

16 Glej tudi Gantar, *Heziod: Teogonija*, 57.

17 Vernant, *Myth and Thought among Greeks*, 26.

## ŽELEZO

Z železom poimenuje Heziod peti, poslednji rod, kateremu pripada tudi sam. Pestita ga žalost in bridka nadloga, težko delo, bogovi pošiljajo nadenj težke skrbi (*Op.* 174-178). Bedo tega rodu (in časa) pesnik poudari s tem, ko pravi, da bi rajši prej umrl ali se pozneje rodil. Presenetljivo je, da razen v opisu železnega rodu ta kovina v Heziodovih pesnitvah nastopa zelo poredko. Vedno se pojavi v povezavi z orodjem. Pesnik svetuje, da je treba v času žetve nabrusiti železne srpe (*Op.* 387). Drugič pravi, da si na razkošni gostiji, kjer slaviš bogove, ne smeš z železnim nožem rezati odmrlega nohta od svežega prsta (*Op.* 742-743).<sup>18</sup> Železo se v kontekstu prispodobе ali primerjave pojavi zgolj dvakrat. Omenili smo že, da ima Smrt dušo iz železa, torej trdo, neizprosno dušo – prej ali slej pride po vsakega od umrljivih ljudi. Drugič se železo pojavi v opisu silovitega boja med olimpskimi bogovi in Titani, natančneje Zeusa s Tifonom, torej pred nastopom železnega rodu:

πολλή δὲ πελώρη καίετο γαῖα  
αὐτμῇ θεσπεσίῃ, καὶ ἐτήκετο κασσίτερος ὥς  
τέχνη ὑπ' αἰζηῶν ἐν ἐντρήτοις χοάνοισι  
θαλφθεῖς, ἢ σίδηρος, ὃ περ κρατερώτατός ἐστιν,  
οὔρεος ἐν βήσσησι δαμαζόμενος πυρὶ κηλέω  
τήκεται ἐν χθονὶ δῖη ὑφ' Ἡφαίστου παλάμῃσιν·  
ὥς ἄρα τήκετο γαῖα σέλαι πυρὸς αἰθομένοιο.  
ρίψε δὲ μιν θυμῷ ἀκαχῶν ἐς τάρταρον εὐρύν. (*Teogonija*, 861-868)

Zemlja prostrana povsod je gorela od hlapov božanskih,  
vsepovsod se topila, tako kot tali se kositer,  
kadar ga zlivajo spretni možje v topilnik luknjati,  
ali tako kot tali se železo, najtrša kovina,  
kadar jo v gozdnih globelih, na zemlji božanski, umetno  
mojster Hefájst oblikuje, razbeljeno v ognju žarečem:  
prav tako se topila je zemlja v ognjenem sijaju,  
njega pa Zeus razsrjen v Tartar prostrani je pahn timer.  
(Prevod Kajetan Gantar)

Na tem mestu gre po eni strani za povsem realističen opis: pesnik primerja dogajanje na zemlji s procesom taljenja železa; lahko pa ga beremo spet kot prispodobo. Zanimiva je razlaga T. A. Rickarda, ki odlomek pojasnjuje s silovitim gozdnim požarom, katerega posledica je »samo od sebe staljeno« železo, oz. t.i. meteorsko ali izpodnebno železo, ki je v mnogih kontekstih

<sup>18</sup> Glej tudi Gantar, *Heziod: Teogonija*, 102, kjer pojasnjuje, da je železo v religioznem pogledu manj čisto kot bron. Za etnološke primerjave (oz. folkloro) tega običaja glej sicer star, a zanimiv članek Sikes, »Folk-lore in the Works and Days of Hesiod«, 390.

tudi arheološko izpričano.<sup>19</sup> West povezuje 866. verz *Teogonije* – »powered by burning fire in mountan glens, melts in the divine ground by Hephaestus' craft: even so was the earth melting in the glare of the conflagration«<sup>20</sup> – s taljenjem železa v tleh, kot preprosto ali celo prvotno tehniko obdelave železa v Indiji in Afriki.<sup>21</sup>

Ko obravnavamo pojavljanje železa v Heziodovih pesnitvah, moramo omeniti tudi odlomek *Teogonije* 174–181, ko mati Zemlja podari svojemu sinu Kronosu orožje, ostro nazobčani srp, ter ga nauči vseh zvijač. S srpom naposled Kronos kastrira in s tem ubije svojega očeta Nebo. Ta orjaški srp in druge vrste orodja je Zemlja spočela iz sivega jekla (161–162). Že Gantar v opombi opozori, da izvira beseda verjetno še iz obdobja pred grško železno dobo, torej gre za »legendarno« zvrst železa, ki jo uporabljajo samo bogovi. V originalu je ta kovina imenovana ἀδάμας (»neukrotljiv«).<sup>22</sup> West razlaga to besedo kot najtršo kovino (»of a great hardness«), ki so jo uporabljali bogovi.<sup>23</sup> Kot že omenjeno, je imel bronasti rod srce neustrašno kot kremen oz. »iz adámanta« (Op. 147), torej je tu, v Gantarjevem prevodu, ista snov razumljena kot kamen in ne kot kovina (železo).<sup>24</sup> Vsekakor gre za neko zelo trdo snov, navadnim smrtnikom nepoznano, last bogov. Pojavi se tudi v drugih antičnih tekstih. S srpom ali mečem iz te snovi Perzej obglavi Meduzo, katere odsev vidi v bronastem ščitu.<sup>25</sup> Vergil opisuje, da je bil Tartar varovan z dvema podbojema, narejenima iz trdnega adamanta (*Eneida*, 6.552).<sup>26</sup>

Omembe drugih kovin so v Heziodovih pesnitvah izredno redke.<sup>27</sup> Kaj lahko torej Heziod prispeva k razumevanju uporabe in percepcije brona in železa pri protozgodovinskem mediteranskem človeku? Iztočnica za nadaljnja razmišljanja je članek G. J. Griffithsa.<sup>28</sup> V njem se avtor sprašuje, ali ima kovina, ki označuje posamezen rod, metaforičen ali dobesedni pomen. Po njegovem mnenju sta prvi dve kovini, torej zlato in srebro, v celoti metaforični.<sup>29</sup> Grkom je zlato predstavljalo svetlobo, srečo, blaženost,<sup>30</sup> skratka pojme, odlike in stanja, ki jih z zlatim rodom povezuje tudi Heziod. V prid tezi, da gre morda res za metaforično rabo zlata, govori že dejstvo, da je zlato božansko. Nasprotno kažejo arheološke raziskave, saj so najdbe iz zlata zelo stare. Spomnimo se samo slovitega trojanskega zaklada, ki je starejši od »Priamo-

19 Rickard, »Use of Meteoric Iron«, 55.

20 West, *Hesiod. Theogony. Works and Days*, 28; glej tudi Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, 26.

21 West, *Hesiod. Theogony. Works and Days*, 71.

22 Gantar, »Heziod in njegov pesniški svet«, 83.

23 West, *Hesiod. Theogony. Works and Days*, 65.

24 Glej tudi Smith, »History and the Individual«, 146.

25 Lastnost brona, da odseva, je omogočala, da so že v prazgodovini pa tudi v antiki iz te kovine izdelovali ogledala.

26 V Bradačevem prevodu je adamant preveden kot jeklo: »Spréd velikanska so vrata, podboji iz samega jekla,«

27 Npr. glej zgoraj verz, kjer je poleg železa omenjen tudi kositer (*Th.* 862).

28 Griffiths, »Archaeology and Hesiod's Five Ages«.

29 Prav tam, 109–110.

30 Tu povzema avtor Pindarjevo prvo olimpijsko odo.

ve dobe« oz. dobe herojev. V čas začetka zgodnje bronaste dobe datiramo na primer zlate predmete s Kikladov,<sup>31</sup> poznamo pa tudi starejše najdbe zlatih neolitskih predmetov iz 5. tisočletja pr. Kr.<sup>32</sup> Iz kasnejšega, mikenskega obdobja poznamo slavne zlate maske mikenskih veljakov in druge zlate pridatke, ki so pripadali eliti. Zlato je skozi vsa grška prazgodovinska obdobja ostajalo dragocena kovina.<sup>33</sup>

Kot je opozoril že Smith, je Heziodova pripoved o petih dobah razpeta med zlato preteklostjo in pesnikovo železno sedanjostjo.<sup>34</sup> Simbolika kovin v tem pogledu samo poudari razdaljo in nasprotje med najboljšim in najslabšim. Pridevnik »zlat« tudi v modernih jezikih označuje nekaj dobrega oz. odličnega, »železen« pa večinoma nekaj slabega oz. težkega.<sup>35</sup> Kot je bilo omenjeno, imata ti dve kovini podoben pomen tudi v Heziodovih pesnitvah, kjer »zlat« (in zlato) označujeta nekaj najboljšega, božanskega, »železen« (in železo) pa nekaj najslabšega, celo pogubnega.

Med zlatom in železom sta srebro in bron.<sup>36</sup> Oba sta slabša od zlata, vendar sta vseeno bleščeči in lepi kovini. Poglavitna razlika, ki loči bron od srebra in zlata, je v tem, da je bron zlitina, človeška iznajdba, ki zahteva veliko znanja in spretnosti, predvsem pa sta zanjo potrebni dve surovini, iz katerih je lita. Hkrati je bron veliko trši od drugih dveh kovin, zato ni čudno, da je poleg nakita bronasto predvsem orožje. O bronastem orožju piše tudi Heziod. Zgovorna je tudi povezava metalurške dejavnosti (v smislu ulivanja in kovanja) s podzemljem. Ne samo, da se bron velikokrat pojavi v Tartaru, bronasti rod je tudi prvi, ki gre po smrti v Had. Že prej smo omenili povezavo bronastega rodu z drevesom<sup>37</sup> in ognjem, torej dvema poglavitnima elementoma metalurgije. Nasprotno gre rod herojev, ki ni označen z nobeno kovino, po smrti na Otoke blaženih, pripadniki zlatega rodu pa postanejo po smrti demoni ali »blagi duhovi nad zemljo«.<sup>38</sup> Kako lahko naj v tem kontekstu razumemo, da pripadniki srebrnega rodu po smrti postanejo podzemni duhovi?

Nekaj informacij o pomenu in simboliki železa je mogoče najti v asirskih besedilih. V njih izvemo, da je železno okovje, ki so ga nosili sužnji, simbol kraljeve moči. Železo je zaradi svojega magnetnega delovanja omenjeno

31 Broodbank, *Island Archaeology of the Early Cyclades*, 15.

32 Vavelidis, Andreou, »Gold and gold working«, 361, glej tudi Spencer Harrington, »Greek Gold Seized«.

33 Za zlato kot kraljevski simbol glej Vernant, *Myth and Thought among Greeks*, 32–33.

34 Smith, »History and the Individual«, 148.

35 Npr. »zlat«, tj. dober srčen človek, »zlat« v pomenu »dragocen«, »koristen«, tudi »zvonek«, »svetel« (glas); »zlato srce«; »rana ura – zlata ura«; prim. SSKJ, 5.890–891. Tako pozitiven kot negativen pomen lahko ima pridevnik »železen«: »zelo močen«, »krepek« (železne roke), »zelo trden«, »neuničljiv« (»železno zdravje«, »železna volja«, »potrpljenje železna vrata prebije«), »zelo strogo« (»železen red«), »temeljen«, »osnoven« (»železni repertoar«); SSKJ, 5.984–985.

36 Na Heziodovem spisku kovin manjka baker. Griffiths, »Archaeology and Hesiod's Five Ages«, 113–114, to razlaga z dejstvom, da stara grščina, kot tudi nekateri drugi jeziki, ni imela različnih izrazov za baker in bron.

37 Za primerjave tega motiva v drugih indoevropskih jezikih (in mitih) glej West, *Indo-European Poetry and Myth*, 375–376.

38 Gantar, *Heziod: Teogonija*, 97.

tudi v asirskih medicinskih tekstih. V dveh neobabilonskih besedilih lahko razumemo železo v smislu nesmrtnosti. V hetitskih pravnih tekstih od 16. do 13. stol. pr. Kr. se pojavi »železen« v besedni zvezi »železne besede kralja« (ki ne smejo biti zavrnjene, prelomljene).<sup>39</sup> Pri Babiloncih je zlato povezano s soncem, srebro z luno in baker z boginjo Ištar.<sup>40</sup> V orientalskih besedilih najdemo tudi shemo degradacije kovin po zaporedju zlato-srebro-bron-železo. Griffiths navaja orientalske vzporednice k Heziodovemu mitu o rodovih človeštva;<sup>41</sup> tudi v teh besedilih ima železo v primerjavi z drugimi kovinami podrejeno vlogo. Zanimivo je tudi kitajsko besedilo princa Huana iz prve polovice 7. stol. pr. Kr. (torej skoraj sočasno s Heziodom), ki pravi (navajam v angleškem prevodu):

The lovely metal (bronze) is used for casting of sword and pikes; it is used in compay of dogs and horses (for profitless hunting). The ugly metal (iron) is used for casting of hoes which flatten (weeds) and axes which fell (trees); it is used upon the fruitful earth.<sup>42</sup>

Železo torej ni le grdo – v primerjavi z lepim, celo plemenitim bronom, ampak tudi uničuje, seka, pogublja plodove zemlje. Medtem, ko bron služi izkoriščanju zemeljskih dobrin, se da z železnim orodjem uničevati zemljo.

Pomenljivo je, da se železo v ritualnih kontekstih pojavlja izredno redko. Omenili smo že, da je velja v antiki železo za manj čisto kot bron.<sup>43</sup> Pri Asircih so se železni predmeti bogovom darovali bistveno bolj poredko kot predmeti iz drugih kovin.<sup>44</sup> Rimski in sabinski svečeniki naj bi se brili zgolj z bronastimi britvami.<sup>45</sup> V tej zvezi je zanimiva povezava z dejstvom, da poznamo iz časa pozne bronaste in zgodnje železne dobe v srednjeevropskem prostoru samo bronaste britve. Najpogostejše so bile najdene v moških grobovih. O odporu do uporabe železa v ritualih piše tudi Frazer v *Zlati veji*.<sup>46</sup> V primeru, da so morali v svetem gaju arvalskih bratov (*fratres arvales*) v Rimu z železnim orodjem izklesati kak napis, so morali kar dvakrat darovati spravno daritev jagnjeta in prašiča. Podobno je bilo v grška svetišča prepovedano prinašati železo. Antični viri poročajo, da se platajski arhont ni smel dotakniti železa. Izjema je asirski ritual očiščevanja, v katerem mora žena uporabiti železno posodo, ko skuša pritegniti moževo pozornost in ljubezen.<sup>47</sup>

39 Pleiner in Bjorkman, »The Assyrian Iron Age«, 305 (s primarnimi viri).

40 Gwyn Griffiths, »Archaeology and Hesiod's Five Ages«, 117.

41 Prav tam, 116. Glej tudi West, »Ancient Near East Myths«, 37-38.

42 Prevod J. Needham, povzeto po Muhly et al., »Iron in Anatolia«, 68.

43 Gantar, »Heziod in njegov pesniški svet«, 102.

44 Pleiner, Bjorkman, »The Assyrian Iron Age«, 305. Za Hetite glej tudi Košak, *Hittite inventory texts*.

45 Sikes, »Folk-lore in the Works and Days' of Hesiod«, 391.

46 Frazer, *Zlati veja*, 208-209.

47 Pleiner, Bjorkman, »The Assyrian Iron Age«, 300.

Z uveljavitvijo izdelave železnih predmetov v času železne dobe postane železo vsesplošno razširjena surovina. V primerjavi z bronastimi naj bi bili železni predmeti trši in cenejši,<sup>48</sup> kljub temu pa ohranjajo značaj ne-lepe kovine, kovine, ki nima enakega leska kot bron. Poleg orožja in orodja, ki ju omenja tudi Heziod, so iz železa kmalu izdelovali tudi nakit. Maxwell-Hyslopova domneva, da hetitski izraz »črno železo« ponazarja nakitne dodatke, ki so bili zaradi svoje okrasne vrednosti dodatno oksidirani, kar je omogočilo barvni kontrast v kombinaciji z drugimi kovinami ali poldragimi kamni.<sup>49</sup>

V jugovzhodnem alpskem prostoru se z začetkom železne dobe pojavi vrsta železnih nakitnih predmetov ter orožja. Arheologi uporabljajo celo termin »železni horizont«, ki v tem prostoru označuje čas 8. stol. pr. Kr. Predvsem iz grobov poznamo številne železne zapestnice, ovratnice, sponke, igle, nadalje sulice, sekire ter dvo- in enorezne meče (*mahaire*).<sup>50</sup> Pri tem je treba poudariti, da je bron veliko bolj uporaben za izdelavo nakita, saj je po eni strani lepši in se lesketa, po drugi strani pa ga je tudi lažje nositi.<sup>51</sup> Zato ne preseneča, da po železnem horizontu spet nastopi moda bronastega nakita, orodje pa ostane železno. Množičen pojav železnega nakita v jugovzhodnem alpskem prostoru in na Balkanu<sup>52</sup> tako nakazuje, da ta kovina ni bila samo nova, temveč tudi modna, saj se je uveljavila, čeprav je bila za izdelavo nakita neprimerna.

Po kratkem pregledu simbolnih pomenov železa, njegove praktične uporabe ter prisotnosti v obrednih kontekstih je moč povzeti, da ima železo tako pozitivne kot negativne konotacije. Čeprav je na pogled grdo in nima leska, se ob nastopu železne dobe hitro uveljavi kot tehnološka novost s številnimi zelo oprijemljivimi prednostmi. Z njim se da hitreje in ceneje opremiti vojsko, predvsem pa je trši od brona. Pri tem moramo seveda upoštevati, da se pomen železa skozi prazgodovinska obdobja spreminja. Za uporabo železa pri Asircih je značilno, da je sprva zelo ekskluzivna, omejena izključno na najvišji sloj (kraljevski dvor), nato se železo uveljavi v vojski in šele nazadnje kot orodje v vsakdanjem življenju.<sup>53</sup> O nasprotujočih si lastnostih železa kot »najboljšem in najslabšem življenjskem pripomočku« piše tudi Plinij Starejši: »optumo pessimoque vitae instrumento <est>« (*Nat. hist.* 34.138) – vendar s tem ni mišljeno železo, ki je ne-lepo, a uporabno, temveč Plinij namiguje na uporabo in zlorabo železnih predmetov, torej miroljubnega orodja in pogubnega orožja.

Zakaj torej Heziod najslabšo od vseh dob označi kot železno, kljub vsem prednostim, ki jih je v njegovem času pokazala ta kovina? Preprosto zato, ker

48 Muhly et al., »Iron in Anatolia«, 67.

49 Maxwell-Hyslop, »Note on the Jewellery«, 87-88.

50 Za celovit pregled glej Gabrovec, »Jugoistočnoalpska regija sa zapadnom Panonijom«; Gabrovec, »50 let arheologije«.

51 Pri tem mislimo na to, da železo ob stiku s kožo reagira.

52 Glej Teržan, »Early Iron Age chronology«.

53 Pleiner, Bjorkman, »Assyrian Iron Age«.

železo kot snov orodja in orožja pomeni trdo delo in vojno.<sup>54</sup> Ravno v teh dveh pogledih je železni rod najbolj drugačen od zlatega, ko so ljudje živeli kot nesmrtni bogovi, v miru in brezdelnem blagostanju. Tehnološki napredek, ki ga v Heziodovem času najbolj izrazito predstavljajo prav na novo iznajdene tehnike obdelave železa, ima torej v Heziodovem času negativen predznak. To je tem bolj smiselno spričo dejstva, da je bil avtor *Del in dnevo* po lastni navedbi sin preprostega kmeta (*Op.* 633–640), ki mu slava ni bila prirojena kot homerskim aristokratom, temveč si jo je moral prislužiti s trdim delom.<sup>55</sup> Tudi v tem pogledu Heziodu in njegovim sodobnikom pritiče rjaveče, temno železo, ne pa lesketavo, svetlo, nerjaveče, božansko – in potemtakem tudi ari- stokratsko zlato.

## BIBLIOGRAFIJA

- Bratož, Rajko. *Grška zgodovina: kratak pregled s temeljnimi viri in izbrano literaturo*. Ljubljana: Zbirka zgodovinskega časopisa 18 in Knjižna zbirka Scripta, 1997.
- Broodbank, Cyprian. *An Island Archaeology of the Early Cyclades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Frazer, James George. *Zlata veja: raziskave magije in religije*. Zbirka Hieron. Ljubljana: Nova revija, 2001.
- Furley, William D. »Prayers and Hymns«. V: *A Companion to Greek Religion*. Blackwell companions to the ancient world, ur. Daniel Ogden, 117–131. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.
- Gabrovec, Stane. »Jugoistočnoalpska regija sa zapadnom Panonijom«. V: *Praistorija jugoslavenskih zemalja*, V. knjiga: Željezno doba, ur. Alojz Benac, 29–181, Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja, 1987.
- . »50 let arheologije starejše železne dobe v Sloveniji«. *Arheološki vestnik* 50 (1999): 145–88.
- Gantar, Kajetan., ur., prev. in sprem. študija. *Heziod. Teogonija. Dela in dnevi*. Knjižica Kondor 149. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1974.
- Griffiths, John Gwyn. »Archaeology and Hesiod's Five Ages«. *Journal of the History of Ideas* 17, št. 1 (1956): 109–119.
- Johnson, David M. »Hesiod's description of Tartarus (Theogony 721–819)«. *Phoenix* 53, št. 1/2 (1999): 8–28.
- Košak, Silvín. *Hittite inventory texts: (CTH 241–250)*. Texte der Hethiter 10, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1982.
- Maxwell-Hyslop, K. R. »A Note on the Jewellery Listed in Inventory of Minninni (CHT 504)«. *Anatolian Studies* 30 (1980): 85–90.
- Muhly J. D., R. Maddin, T. Stech, E. Özen. »Iron in Anatolia and the Nature of the Hittite Iron Industry.« *Anatolian Studies* 35 (1985): 67–84.
- Pleiner Radomir, Judith K. Bjorkman. »The Assyrian Iron Age: The History of Iron in the Assyrian Civilization«. *Proceeding of the American Philosophical Society* 118, št. 3 (1974): 283–313.

54 O negativnem pomenu železa v povezavi z orožjem in vojno glej tudi Muhly et al., »Iron in Anatolia«, 67–68.

55 Gantar, »Heziod in njegov pesniški svet«, 64.

- Postgate, J. N. »Assyrian Texts and Fragment.«. *Iraq* 35, št. 1 (Spring, 1973): 13-36.
- Richer, Nicolas. »The Religious System in Sparta«. V: *A Companion to Greek Religion*, ur. Daniel Ogden, 236-252. Blackwell companions to the ancient world. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2007.
- Rickard, T. A. »The Use of Meteoric Iron«. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 71, št. 1/2 (1941): 55-66.
- Seaford, Richard. *Money and the early Greek mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Sikes, E. E., »Folk-lore in the Works and Days' of Hesiod«. *The Classical Review* 7, št. 9 (1893): 389-94.
- Smith, Peter. »History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races«. *The Classical World* 74, št. 3 (Nov., 1980): 145-63.
- Spencer Harrington, P. M. »Greek Gold Seized.« *Archaeology* 51, št. 1 (January/February 1998). <http://www.archaeology.org/9801/newsbriefs/gold.html> (obiskano 14.1.2010).
- Strauss Clay, Jenny. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Teržan, Biba. »The Early Iron Age chronology of the central Balkans: a review from the viewpoint of the southeastern Alpine Hallstatt«. *Archaeologia Iugoslavica* 24 (1987): 7-27.
- Varoufakis, G. »Investigation on some Minoan and Mycenaean Iron Objects«. V: *Frühes Eisen in Europa. Festschrift Walter Ulrich zu seinem 70. Geburtstag*, ur. Harold Hafner in Radomir Pleiner, 25-32, Schaffhausen: Peter Meili, 1981.
- Vavelidis, M., S. Andreou. »Gold and gold working in Late Bronze Age Northern Greece.« *Naturwissenschaften* 95 (2008): 361-66.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Thought among the Greeks*. New York: Zone Books, 2006.
- Waldbaum, Jane C. »The Coming of Iron in the Eastern Mediterranean: Thirty Years of Archaeological and Technological Research«. V: *The Archaeometallurgy of the Asian Old World*, ur. Vincent C. Pigott, 27-58, Philadelphia: University Museum Monograph 89, 1999.
- West, Martin L. »Ancient Near East Myths in Classical Greek Religious Thought«. V: *Civilizations of the Ancient Near East*, ur. Jack M. Sasson, 33-42, New York: Charles Scribner's Sons, 1995.
- . *Hesiod. Theogony. Works and Days*. Oxford World's Classics. 2. izdaja. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

## METALS IN HESIOD'S *THEOGONY* AND *WORKS AND DAYS*: A SHORT REFLECTION

### Summary

The paper considers the perception of metals such as gold, silver, bronze and iron in Hesiod's *Theogony* and *Works and Days*, composed around late 8<sup>th</sup> or early 7<sup>th</sup> century BC. An analysis reveals that gold appears exclusively as an attribute of the gods. Only gods wear objects of gold and their works are

golden, too; indeed, they are described as golden themselves. Arguably this metal not only serves as a metaphor for the quality of the immortal and unreachable gods, i.e. Aphrodite, Dionysus, Hera, Zeus and Apollo, but also appears in the 'distant territories of the divine cosmos' – golden is Triton's palace, golden are the apples guarded by a horrible snake on the edge of the earth. Hesiod's golden race, the first mortal race, excellent in all aspects, free of troubles and hard work, is, significantly, also closest to the gods. The silver race, created after the golden one, is inferior to the first just as silver is less precious than gold. Hardly ever mentioned in Hesiod's poems, this metal is omitted from descriptions of jewellery or weapons. What is described as silver are river whirlpools, the colossal pillars of the underworld, and the feet of the nymph Thetis. A possible interpretation is that all these objects are untamed and unreachable, similar to gold but not divine anymore. After the silver race, the gods create the bronze race. This is a race of violent giants, fierce and strong, who are born from the ash tree. Bronze is therefore even farther from the divine: it is human. Moreover, it is the first alloy, and the manufacture of bronze objects demands much more knowledge and skill in comparison with gold and silver. Hesiod uses bronze as a synonym for all that is hard and strong in both poems – bronze is the material of the anvil, of the high walls, door, and doorstep which hold back the Titans in Tartarus, and of the arms carried by Memnon and Heracles. The only race not associated with metals is the race of heroes, exempted in this respect from the progressive devaluation. The fifth and last race is the iron race, to which the poet himself belongs. It is described as beset by the sorrow, hard work and cares sent by the gods. Made of iron are mostly tools and weapons; iron is the soul of Death, hard and heartless. With iron, the worst of all metals, the cycle of devaluation is complete. However, archaeological investigations present a somewhat different picture. In the early Iron Age, i.e. contemporary with the two Hesiodic poems, iron ultimately prevails in the territory of today's Europe. Yet it is not used only to produce weapons and tools – this period reveals a rapid increase in iron jewellery as well. The abundance of the latter shows that iron was not only new but even fashionable, despite being unsuitable for the making of jewellery. In fact, it may have been prized more than gold itself in this period. Why, then, does the poet characterise the iron race as the worst, despite all the advantages brought by this metal? Simply because iron is the material supplying tools and weapons, which are used in labour and warfare respectively. In the golden age, by contrast, men lived in peace, leisure, and opulence like the immortal gods. Innovation and technological progress, such as the knowledge of iron and its techniques, are not perceived to contribute to tranquillity and prosperity; rather, they are associated with harrowing work and war.



David Movrin

## Pravica in maščevanje v Evripidovi *Hekabi*

Mar ni pošastno, da je ta igralec  
le v izmišljiji, v sanjani bolesi  
utvari mogel ukloniti dušo,  
da mu je prebledel obraz in solze  
bile v očeh, v pogledu razrvanost,  
in glas ves strt in slednji gib primeren  
izmišljenemu – in vse to za nič!  
Za Hekubo!  
Kaj mu je Hekuba? Kaj je on njej,  
da jokal bi za njo?<sup>1</sup>

Zgornji Hamletov monolog skupaj z nekaterimi drugimi odlomki iz bardovih del kaže, da je Shakespeare Hekabino usodo razumel kot temeljni arhetip.<sup>2</sup> V enaindvajsetem stoletju se zdi takšna izbira nekoliko nenavadna, celo hermetična, Priamova vdova danes ne sodi več v nepogrešljivi repertoar metafor za človeško nesrečo. Toda prvi med novoveškimi dramatikmi je imel dobre razloge, da je sklenil svoje razmišljanje o univerzalnosti tragedije in človeškem odzivu nanjo opreti ravno na starodavni lik skrušene trojanske kraljice. Homerska *mater dolorosa*, ki je v *Iliadi* jokala za mrtvim sinom Hektorjem,<sup>3</sup> je po Evripidovi predelavi obveljala za pojem človeškega trpljenja, ranljivosti in nemoči pred muhastimi silami usode. Takšna se je kasneje znašla v Ovi-

---

<sup>1</sup> Shakespeare, *Hamlet* 2.2.545–54. Zgornji prevod Milana Jesiha – v skladu z angleško predlogo – ime trojanske kraljice sloveni po latinskem ovinku namesto po grškem izvirniku (Hékuba namesto Hekába). – Razprava bo v kratkem izšla tudi v okviru komentirane dvojezične izdaje Evripidove *Hekabe* pri Celjski Mohorjevi.

<sup>2</sup> Prim. *Rop Lukrecije* 1443–70; *Hekaba* je verjetno navdihnila tudi *Tita Andronika*.

<sup>3</sup> *Iliada* 24.747–60; prim. tudi 6.242–96 in 22.77–92.

dijevih *Metamorfozah*,<sup>4</sup> kot »Ecuba trista, misera e cattiva« je vznemirjala bralce Dantejeve *Božanske komedije*,<sup>5</sup> z njenim zgledom so pred nestalnostjo Fortuninega kolesa svarili srednjeveški vaganti: »Rex sedet in vertice, caveat ruinam; nam sub axe legimus Hecubam reginam.«<sup>6</sup> Ko se je Erazem Rotterdamski sklenil poskusiti v prevajanju iz grščine, je izbral Evripidovo *Hekabo* in s svojim metrično izbrušenim dosežkom sprožil plaz posnemovalcev.<sup>7</sup> Med grškimi dramami, ki so jih prevajali v šestnajstem stoletju, je bila Hekaba trdno na prvem mestu.<sup>8</sup> Renesančni urednik ni dolgo razmišljal o tem, zakaj se seznam Evripidovih del v rokopisih in novih izdajah po izročilu začinja ravno s to tragedijo. »Iure principem locum tenet«, je ugotovil, »prvo mesto zavzema po pravici«, in sicer »zaradi raznolikosti snovi in zaradi več kot tragične krutosti«.<sup>9</sup>

Toda okusi se spreminjajo in prav z raznolikostjo in krutostjo je drama razočarala kritike v kasnejših obdobjih z njihovimi vse drugače shematičnimi predstavami o odrski umetnosti. Klasicisti je niso cenili, romantiki še manj. August Wilhelm Schlegel je v svojih kritičnih spisih godrnjal, češ da nimata obe polovici z izjemo same Hekabe prav ničesar skupnega, nato pa jasno nakazal, kje ga je pisec po njegovem polomil: »Prva polovica vsebuje silne lepote tiste vrste, v kateri je Evripid tako zelo uspešen: podobe nežne mladosti, ženske nedolžnosti in plemenite vdanosti v hitro smrt ...Toda druga polovica vse te mehke podobe izbriše na karseda odbijajoč način.«<sup>10</sup> Šele dvajseto stoletje je v Hekabini tragediji spet prepoznalo tudi svojo lastno, v človeškem razkroju glavne junakinje pa zaslutilo krhkost in negotovost lastne človeškosti »v temnem kaosu sveta brez bogov«.<sup>11</sup>

## ABSOLUTNA TRAGEDIJA

*Hekaba* sodi med besedila, ki jih je George Steiner označil za »absolutne tragedije«, zelo redke, ker so komajda znosne. Absolutne tragedije so umetnine, utemeljene na prepričanju, da so ljudje nezaželeni vsiljivci v stvarstvu in da

4 *Metamorfoze* 13.423–50 in 481–575.

5 »[K]o Poliksena hči ji je umrla, / a Polidora svojega na kleči / morjá krvavo truplo je uzrla, / [je] kot psica zatulila v blazni bóli, / ki je srce in pamet revi strla.« *Pekel* 30.13–20, prevedel Andrej Capuder.

6 »Na prestolu kralj naj ve, da preti poguba – pod kolesom je ime: 'Knejinja Hekuba!'« *Carmina Burana* 16, prevedel Primož Simoniti.

7 Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, 28–48.

8 Mossman, *Wild Justice*, 225. Po številu prevodov ji sledijo *Ifigenija v Avlidi* ter Sofoklove drame *Kralj Ojdip*, *Antigona* in *Elektra*.

9 Caspar Stiblinus je svojo izdajo objavil leta 1562 v Baslu; prim. Heath, »*Iure principem locum tenet*«, 219–25.

10 O dramatiki in književnosti (*Über dramatische Kunst und Literatur*) je Schlegel predaval na Dunaju leta 1808. Ibid., 249–50.

11 Reckford, »Concepts of Demoralisation«, 123.

jih čaka v njem nezasluženo, nerazumljivo in arbitrarno trpljenje.<sup>12</sup> Ta ocena se ujema z izročilom, podobno je Evripida razumel že Aristotel, za katerega je bil *Hekabin* avtor »najbolj tragični« (τραγικώτατος) med pesniki.<sup>13</sup> Prav igra, ki se začne sredi človeškega razdejanja po končani trojanski vojni z monologom mrtvega Polidorja, duha mladega kraljeviča, ki ga je ubil in oskrunil družinski prijatelj, ter se po mučni vrsti zverinskih zločinov konča v kakofo-niji medsebojnega obtoževanja, je prepričljiva kandidatka za najtemačnejšo med ohranjenimi grškimi dramami.<sup>14</sup>

Nekdanja trojanska kraljica Hekaba, Polidorjeva mati, ki jo po grškem razdejanju njenega mesta ter izgubi moža in večine otrok skupaj z drugimi ujetnicami čaka pot v suženjstvo, se mora v njej nenadoma soočiti z zrcalno podobo svojega nekdaj srečnega življenja. Na izrednost obeh skrajnosti, začetnega blagoslova in kasnejšega trpljenja, gledalce na samem začetku opozori duh njenega mrtvega sina (55–58):

Nesrečna mati, iz kraljevske hiše  
zdaj gledaš sužnji dan – in to gorje  
ustreza prejšnji sreči; neki bog  
s pogubo uravnava prejšnje blagre.

Hekaba dolgo ne ve ničesar o sinovi smrti, preplavljena z drugimi bolečinami verjame, da je pogubi ušel in da je še vedno skrit na varnem. V začetku je neposredni vzrok za njeno stisko drugje. Ahilov duh, ki se je neposredno pred odhodom grškega ladjevja domov pojavil na lastnem grobu, je od svojih rojakov pred odhodom užaljeno terjal znak hvaležnosti, brezobzirni Odisej pa je vojsko prepričal, da se mu lahko najbolje oddolžijo prav z darovanjem Priamove in Hekabine deviške hčere, kraljične Poliksene. Hekaba, ki je Odisēju nekoč rešila življenje, skuša žrtvovanje preprečiti, vendar je njeno upiranje sklepu vojnih zmagovalcev jalo. Polikseni ni nič do suženjskega življenja, z grškimi rablji raje brez upiranja odide v nesmiselno smrt na Ahilovem grobu.

Toda s tem udarcem trpljenje nekdanje kraljice še zdaleč ni končano. Med pripravami na Poliksenin pokop najde dekla na morskem bregu razmesarjeno truplo Hekabinega najmlajšega sina Polidorja. Hekabi je takoj jasno, kdo je kriv, in v drugem delu tragedije si prizadeva doseči kazen za verolomnega gostinskega prijatelja, Tračana Polimestorja, ki je varovanca ubil zato, da se je lahko polastil njegovega zlata. Grški poveljnik Agamemnon jo pri tem načeloma podpre, a le v besedah, Hekaba je Trojanka, torej njegova nekdanja sovražnica in povrh še sužnja, dvolični Polimestor pa je za Grke vladar za-

12 Steiner, »A Note on Absolute Tragedy«, 147. Ob *Hekabi* Steiner med »absolutnimi tragedijami« vidi še *Kralja Ojdipa*, *Antigono*, *Medejo*, *Trojanke* in *Bakhe*.

13 *Poetika* 1453a.

14 Prim. Mitchell-Boyask, *Euripides: Hecuba*, 89.

vezniškega ljudstva. Ko se izkaže, da so vse druge poti zaprte, se sklene Hekaba maščevati sama. Lakomnemu Polimestorju obljubi še več zlata in ga zvabi v šotor, kjer z ostalimi Trojankami nenadoma ubije njegova dva otroka, njega samega pa oslepi. Sledi pravda pred Agamemnonom, ki razsodi v Hekabino korist. Nemočni Polimestor nato Hekabi skrivnostno prerokuje preobrazbo v psico, Agamemnonu pa napove nasilno smrt ob vrnitvi. Tu se dramsko dejanje konča, veter je spet zapihal in Agamemnon ladjam ukaže odhod v domovino.

Dogajanje, ki se geografsko odvija nasproti trojanskih ruševin, v robni polotoški krajini Traškega Hersoneza, na meji med kopnim in morjem, med Azijo in Evropo, med vojno in mirom, je filigranska psihološka študija človeškega značaja v krizi in krhkosti človeških razmerij, ki so njena posledica, kot nekje ugotavlja zbor (846–49):

Izredno, res; ljudem se vse zgodi,  
zakoni nujnosti določajo,  
da zoprnik postane spet prijatelj  
in kdor je bil naklonjen, zdaj sovraži.

Vojna zmešnjava je iz Polimestorja, nekdanjega gostinskega prijatelja, naredila Hekabinega sovražnika, obenem pa za njenega zasilnega zaveznika nepričakovano postavila Agamemnona, poveljnika vojske, ki je razdejala njeno domovino in pobila njene bližnje. Najbolj pretresljivo je, da se preobrazba ne konča pri odnosih, temveč poseže v samo junakinjino notranjost; v mučnem procesu, ki bi ga lahko imenovali »ponotranjenje zatiralca«, <sup>15</sup> se tudi sama Hekaba iz žrtve spremeni v maščevalko, ki v okrutnosti celo prekaša lastne mučitelje.

Človeško ozadje, na katerem se vse to odvija, je po eni strani del najbolj standardnega mitološkega repertoarja – trojanske vojne z njenimi junaki na obeh straneh, vendar je turobna optika, skozi katero te značaje razkriva Evripid, hkrati tudi povsem drugačna od tiste, ki so je bili atenski gledalci vajeni. Agamemnonov lik je bil v izročilu vedno razklan med zasebnim in javnim; takšen je denimo v vlogi Ifigenijinega očeta in obenem poveljnika grške vojske v Avlidi, zaradi katere je moral isto Ifigenijo žrtvovati na oltarju; ali pa v vlogi nasprotnika prepirljivega Ahila in hkrati poveljnika vojske, ki si prepira s takšnim junakom preprosto ni mogla privoščiti. Toda drobci človeške plemenitosti, ki jih je v njegovi drži še mogoče razbrati v *Iliadi*, se v *Hekabi* skoraj v celoti porazgubijo. <sup>16</sup> Agamemnon, h kateremu se po pomoč obrača prizadeta Trojanka, je »sebičen moralni nevretenčar«, ki poslušalcem brez težav postreže s publicami o tem, kaj je krepost, vendar mu ne pride na misel, da bi

<sup>15</sup> Hall, »Introduction«, xxi.

<sup>16</sup> Izjema je morda njegova avtoriteta; Mossman, *Wild Justice*, 40–41.

se s krepostnim ravnanjem tudi izkazal.<sup>17</sup> Še slabše je z Odisejem, ki je pri Homerju zvitež, vendar tudi izvrsten govornik, ki s svojo modrostjo tovariše po svojih močeh rešuje iz stisk in po potrebi preseka prazno demagoško besedilčenje.<sup>18</sup> V *Hekabi* je ostal le še njegov negativ, podoba brez sleherne odrešilne poteze, oportunist, ki brez pomisleka zagovarja smrtno obsodbo nedolžnega dekleta in slednjič tudi lastnoročno odžene v smrt hčer starke, ki je njemu samemu rešila življenje. Polimestor z okrutnostjo, laganjem, pohlepnostjo in preračunljivostjo drsi iz ene odbijajoče skrajnosti v drugo, Hekaba sama pa z grozovitostjo svojih dejanj v ničemer ne pripomore k resnični katarzi. Med redke svetle like sodi Poliksena, ki je verjetno tam predvsem zato, da je noč po njenem odhodu še temnejša.<sup>19</sup>

Učinek Evripidovih pretresljivih verzov je lahko nepričakovano globok. Plutarh nekje poroča o tiranu Aleksandru iz Fer, okrutnem samodržcu, ki je v živalske kože zavite nasprotnike za zabavo metal svojim lovskim psom in ki je dal v dveh primerih zbrati in pobiti vse moške prebivalce uporniškega mesta. Toda med Evripidovo predstavo so ga v gledališču polile solze. »Planil je na noge in se z naglimi koraki podvizal iz gledališča, češ da bi bilo strašno, če bi nekoga, ki je poklal toliko meščanov, videli, kako objokuje trpljenje Hekabe in Poliksene.«<sup>20</sup>

## HEKABINO ISKANJE PRAVICE

V čem je krivica, ki se zgrne na Priamovo vdovo in jo slednjič pritira v brezumen maščevalni izbruh? Mnogi kritiki so v njenem krvavem početju videli predvsem Evripidovo umetniško zablodo, ponesrečen in prenapet odziv na nesrečo, ki je zadela junakinjo.<sup>21</sup> Šele v zadnjih letih so raziskovalci natančneje pokazali, kakšna je metoda, ki se skriva v tej blaznosti. Pravica, ki jo skozi dramo išče Hekaba, se srhljivo natančno ujema z antičnim pojmovanjem tega pojma, »suum cuique tribuere«, kot je to klasično izrazil Ulpijan, »dati vsakemu svoje«. <sup>22</sup> Medtem ko si Hekaba ves čas prizadeva le za tisto, kar ji gre, pa svet okrog nje sistematično pušča ob strani vrsto temeljnih pravil grške etike, urejene po istem načelu reciprocitete. Hekaba vzame pravico v svoje roke šele takrat, ko spozna, da se je vrednostni kozmos okrog nje povsem razkrojil in da ji nihče več ne zagotavlja tega, kar ji pripada.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Hall, »Introduction«, xxi.

<sup>18</sup> Mossman, *Wild Justice*, 38–40.

<sup>19</sup> Poliksena je Evripid morda našel v istoimenski izgubljeni Sofoklovi tragediji, vendar je nato po mnenju Judith Mossman napisal »temnejšo, okrutnejšo dramo«. Ibid., 42–47.

<sup>20</sup> *Moralia* 334a; prim. *Pelopidas* 29.10.

<sup>21</sup> Pregled literature ponuja Heath, »*Iure principem locum tenet*«, 240–60.

<sup>22</sup> »Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere alterum non laedere, suum cuique tribuere.« *Digesta* 1.1.10.

<sup>23</sup> Natančno analizo, povzeto v naslednjih odstavkih, je objavil Mitchell-Boyask, *Euripides: Hecuba*, 89–97.

Pojem, okrog katerega se vse skupaj zaplete, je ξένια, gostinsko prijateljstvo. Traški kralj Polimestor je bil gostinski prijatelj Polidorjevega očeta Priama. Zločin nad gostinskim prijateljem je bil v grških očeh bistveno hujši od navadnega umora, primerljiv je bil z umorom družinskega člana, krvoskrunstvom in ljudožerstvom. Morilčev status je zato znova in znova posebej poudarjen in je v žrtvinih očeh že od samega začetka pomembnejši od njegovega imena (25–27):

takrat, po tem trpljenju, me ubil  
očetov je prijatelj v sli po zlatu,  
me vrgel v morje, sam pa vzel zlato.

Zloraba gostinskega prijateljstva in kazni zanj sta v trojanskem ciklu stalnici, od začetka, ko je Paris lepo Heleno ugrabil kot gost pri njenem možu Menelaju ter s tem sprožil vojno, do konca, ko si snubci pri Odisejevi slamnati vdovi Penelopi s svojim nespoštovanjem gostinskega prava sami zakuhajo svojo neslavno smrt. Polimestorjevo zaničevanje gostinskega prijateljstva, na katerega Evripid sistematično opozarja skozi vso igro in ki ga na koncu obso- di tudi Agamemnon,<sup>24</sup> je zato obsojeno že vnaprej.

Drugi steber grške etike je αἰδώς. Težko prevedljiv samostalni pomeni hkrati sram, spoštovanje in strah; rekli bi lahko, da gre za čustvo, ki posameznika spodbuja k etičnemu ravnanju. Polimestor se zanj ne meni (968–73) in je zato kaznovan na vsebinsko primeren način; ker se po grški predstavi αἰδώς »skriva v očeh«, je njegova oslepitev logična posledica njegovega pomanjkanja sramu, zunanje znamenje nečesa, kar je v resnici obstajalo že prej.<sup>25</sup>

Χάρις, hvaležnost ali celo usluga, je nekaj, kar so Grki pripravljeni priznati enemu od svojih, vendar se položaj zaplete, ko gre za premagano sovražnico. »Hvaležnost traja dolgo«, pridiga Odisej (320), ko utemeljuje potrebo po daritvi za mrtvega Ahila, vendar za Hekabo, ki ji sam dolguje življenje, nima takšnega razumevanja. Ona ga skuša na vsak način spomniti na njegov dolg, vendar se Itačan sedaj, ko ni v nevarnosti, ne čuti več vezanega (239–47):

Se spomniš, ko prišel, vohun, si v Trojo,  
ves grd in v capah, iz oči ti je  
kapljala kri in ti po licih tekla [...]  
in sem te proč poslala in rešila?

Pri Odiseju naleti na gluha ušesa, zato poskusi še z Agamemnomom, češ da ji je hvaležnost dolžan zaradi svojega razmerja z njeno hčerjo Kasandro (830). Ker ji tudi pri njem spodleti, se odloči rešitev poiskati sama.

<sup>24</sup> Prvič nanj opozori Polidorjev duh (7), zadnjič pa Agamemnon v svoji razsodbi (1243–45): »Da veš – ne zdi se mi, da si Ahajcem / in meni kaj koristil s tem ubojem / prijatelja; želel si si zlato.«

<sup>25</sup> Zanimiva vzporednica je Kiklopovo posmehovanje Zevsu kot zaščitniku gostov in njegova posledična oslepitev v *Odiseji* 9.269–78; prim. Cairns, *Aidos*, 105–13.

Ἰκετεία, prošnja za varstvo, povezuje zgoraj navedene etične kategorije na ritualiziran način. Prosilec poklekne pred osebo, ki jo prosi za pomoč, in se je oklene. Odisej se je tako v nevarnosti z uspehom obrnil na sovražno kraljico (245–47), zato skuša sama sedaj, ko so vloge zamenjane, narediti isto (275–78):

V vračilo prav tako držim te sama,  
nazaj uslugo terjam in te prosim,  
nikar otroka mi iz rok ne trgaj,  
živi naj! Dosti je že mrtvecev.

Toda Odisej se za ritualizirani institut prošnje, ki mu sam dolguje življenje, nenadoma ne zmeni več. Ko skuša nato Hekaba k rotnju pritegniti še Poliksena, postane Grku zaradi vse očitnejšega zavračanja uveljavljenih etičnih kategorij tako nerodno, da se začne načrtno izmikati že sami možnosti, da bi ga ujela v prosilni prijem. Poliksena takoj ugotovi, za kaj gre, in se vnaprej odpove morebitnim rešilnim učinkom takšne prošnje (342–46):

Vidim te, Odisej, desnico skrivaš  
pod svojim plaščem, stran obraz obračaš,  
da se ti ne bi dotaknila lic [...]  
S teboj bom šla, ne le zaradi nuje;  
želim umreti.

Zavrnitev nevajeno Hekabo Odisejeva brezbržnost tako pretese, da pred ponovno prošnjo, tokrat pred Agamemnonom, zelo resno okleva in se sprašuje, če se ne bi lastnemu poniževanju raje odrekla, saj jo bo morda le »še bolj bolelo« (742). Njeni pomisleki so upravičeni; čeprav ji grški poveljnik po dolgem prepričevanju obljubi, da ne bo nasprotoval njenim načrtom, se vsemu njenemu rotnju navkljub vendarle ne zmore odločiti za dejavno pomoč.

## MAŠČEVANJE IN NJEGOVA CENA

Ko Hekaba odkrije, da po ustaljeni poti ne bo uspela priti do pravice, jo sklepe poiskati sama, z maščevanjem. V judovsko-krščanskem svetu bi bila njena odločitev v nasprotju s postavo. »Nikomur ne vračajte hudega s hudim ... Ne maščujte se na svojo roko, ljubi, ampak dajte prostor božji jezi«, je naročal sveti Pavel; njegova zadržanost ni bila krščanski *novum*, saj se je skliceval na Mojzesa.<sup>26</sup> Grki so na maščevanje gledali drugače, atiško načelo je bilo vračanje dobrega z dobrim in hudega s hudim. Še več, za družinske člane umor-

<sup>26</sup> Rim 12.19; prim. 5 Mz 32.35.

jenega maščevanje ni bilo le pravica, temveč dolžnost,<sup>27</sup> nekaznovan umor pa je omadeževal celotno skupnost; na kugi, ki je izbruhnila v mestu po nerazčiščenem umoru kralja Laja, je denimo Sofokles zgradil celotno dejanje *Kralja Ojdipa*.

Grški pisци se občasno sprašujejo o neupravičenem, pretiranem maščevanju, vendar je prav iz tega razvidno, da priznavajo tudi upravičeno maščevanje, ki mu ni mogoče ničesar očitati.<sup>28</sup> Hekabino maščevanje nad Polimestorjem se bolj kot po talionskem načelu »oko za oko« ravna po računu »glava za oko«<sup>29</sup> in se zdi danes strahovito, vendar ni denimo Evripidov sodobnik Herodot videl ničesar spornega v tem, da se kdo za očetove grehe maščuje nad njegovimi sinovi.<sup>30</sup> Hekabin umor obeh Polimestorjevih otrok po grških merilih ni presegel meja sprejemljivega.

Še več, natančno branje da slutiti, da je ravno njeno maščevanje znova vzpostavilo red v skupnosti, prav kot ga je v Sofoklovi drami vzpostavila Ojdipova samooslepitev. Bogovi so z nečim nezadovoljni, zunanji znak tega nezadovoljstva je brezvetrje, ki grškim ladjam preprečuje odhod, kot nekje pove sam Agamemnon (900–01):

Ker dober veter zadržuje bog,  
je treba tu ostati v upu nanj.

Na koncu tragedije se ta težava razreši, Agamemnon v svojih sklepnih besedah ugotovi, da je veter spet zapihal in da Grki lahko odplujejo (1290–92):

Že vidim, veter piha proti domu.  
Naj dobro plovemo, naj najdemo  
doma vse v redu, prosti vseh teh muk.

Zakaj je veter najprej potihnil, nato pa spet zapihal? Nekateri razlagalci so prepričani, da je Evripid skušal s tem poustvariti prizor z začetka trojanske vojne, kjer je Artemida najprej ustavila vetrove v Avlidi, po žrtvovanju Ifigenije pa so ti nato spet napeli jadra grškega ladjevja. Zdi se, da pri Evripidu v vlogi Artemide nastopa Ahilov duh, v vlogi Ifigenije pa Poliksena.<sup>31</sup> Toda Ahil po grškem pojmovanju ni bil bog, temveč »le« heroj, zato ni mogel zadržati vetra, te moči preprosto ni imel. Kaj se je torej zgodilo? Videti je, da je Ahil vojsko »ustavil« (37–38) le s svojo grozečo pojavo – in da je Poliksenino žrtvovanje bogove, že tako nezadovoljne z nepokopanim Polidorjevim truplom (49–50), kvečjemu še dodatno razjezilo; prvo poročilo o tem, da je veter pre-

27 Mossman, *Wild Justice*, 170–72.

28 Ibid., 176–77; prim. Tukidid 3.82.7–8.

29 Dover, *Greek Popular Morality*, 184.

30 Gregory, *Euripides: Hecuba*, xxxii–xxxiii; prim. Herodot 8.104–6.

31 Ibid., xxix–xxxi.

nehal pihati, se namreč pojavi šele po Poliksenini smrti.<sup>32</sup> V nasprotju s tem pa je Hekabino maščevanje v odnos med ljudmi in bogovi očitno spet vneslo nekaj reda, Polidor je prišel do obljubljenega groba, vetrovi so spet naznanili pot domov.<sup>33</sup>

Toda davek, ki ga za tak razplet plača Hekaba, ni majhen. Če je njena drža v prvem delu drame zaznamovana zgolj s trpljenjem, se zaradi vztrajanja pri maščevanju v drugem delu kmalu izkaže za bolj posurovelo od svojih mučiteljev. »Psica boš, z žarečimi očmi«, ji nazadnje napove Polimestor; njegova zlovešča prerokba je morda zgolj zunanji izraz notranje preobrazbe, skozi katero je Hekaba v resnici že šla.<sup>34</sup> Na koncu drame so na odru tri trupla, dve od njih po Hekabini zaslugi, ter njun slepi oče, ki kot zver divja po vseh štirih. Za ta uspeh se je maščevalka odpovedala nič manj kot prostosti, ki jo je ponujal Agamemnon (756–57):

Če se lahko maščujem podlim,  
ostanem rada vse življenje sužnja.

Njena prostovoljna izbira je tako celo hujša od groze, v kakršni se je znašel njen oslepljeni in lastnih otrok oropani sovražnik. »Hekaba na koncu plača še višjo ceno,« je napisal eden od kritikov. »Odkrila in uporabila je svobodo obupane sužnje.«<sup>35</sup>

## SVET OKROG ODRA

Atenska družba, v kateri je nastajala Evripidova *Hekaba* s svojim portretom vojaške katastrofe, se je vse hitreje spreminjala v zrcalni odsev starodavnega trojanskega razdejanja. Peloponeško vojno, ki je v letih med 431 in 404 v konflikt med Atenami in Sparto zapletla malodane ves grški svet, je pri razlagi sočasnih grških tragedij tako zelo težko pustiti ob strani, da raziskovalci danes raje kot pred spregledovanjem vzporednic svarijo pred poenostavitvami, pred trganjem verzov iz konteksta in pred prehitrimi razlagami dramskega dejanja v luči sočasne politike.

Vsaj enega izmed vojaških zapletov, ki sodijo v čas pred nastankom *Hekabe*, je sicer nemogoče zanemariti – upor mesta Mitilene proti atenski prevladi na otoku Lesbosu leta 428–27. Atenska skupščina je poskus neusmiljeno kaznovala in izglasovala, naj vojska vse moške prebivalce pobije, ženske in otroke pa proda v sužnost; ko je bil sklep sprejet, je trirema z novico nemudo-

32 Darovanje človeške žrtve mrtvemu heroju je ritualno gledano izrazito problematično, ustrežnejša bi bila pitna ali živalska daritev. Mitchell-Boyask, *Euripides: Hecuba*, 94–95.

33 Mitchell-Boyask, »Sacrifice and Revenge«; Gregory, *Euripides: Hecuba*, xxix–xxxi.

34 Možna je tudi drugačna razlaga, psica morda ponazarja Hekabin materinski čut in njeno zaščitniško držo do otrok; prim. Gregory, *Euripides: Hecuba*, xxxiv.

35 Reckford, »Concepts of Demoralisation«, 123; prim. Mossman, *Wild Justice*, 181.

ma odplula čez Egejsko morje.<sup>36</sup> Toda ponoči so si Atenci premislili, naslednji dan je skupščina znova glasovala in tokrat s šibko večino izglasovala smrt le za voditelje upora. Trirema, ki je odnesla to novico, je veslala brez premora, veslači so spali v izmenah in jedli za vesli, pristala pa je ravno v zadnjem hipu, da je uspela vsesplošni pomor preprečiti. Besedičenje demagogov, ki so se na atenskem zborovanju tako usodno poigrali z življenji otočanov, je ohranjeno v Tukididovem poročilu in je nenavadno podobno jeziku v nekaj let kasnejši Evripidovi drami. Tudi Odisej in Polimestor se sklicujeta na politično nujnost, ahajska vojska se pri odločanju o Polikseninem žrtvovanju anahronistično zateče h glasovanju, Hekaba sama pa – očitno navdihnjena z mitilenskimi dogodki – po neobetavnem izidu terja ponovno glasovanje in hkrati razmišlja o primernem ravnanju z vojnimi ujetniki (287–90).<sup>37</sup>

A čeprav je zgodovinski kontekst za razumevanje Evripidovega dramskega mojstrstva neprecenljiv, je v verzih njegove Hekabe nekaj, kar presega zgolj zgodovinsko raven – in se morda celo upira nedomišljeno režiranim poskusom povezovanja z zgodovino; britanska predstava iz leta 2005, ki je v uprizoritvi (z Vanesso Redgrave v glavni vlogi) močno aludirala na iraško vojno, je kritike s svojo didaktiko povečini odbila.<sup>38</sup> Po drugi strani pa je ista predstava, s katero je novoustanovljeno Društvo narodov po prvi svetovni vojni nabiralo sredstva za svoje delovanje, brez posebnega aktualiziranja omrežila občinstvo, ki mu je za razumevanje univerzalnega jezika trpljenja zadoščala lastna izkušnja. Glavna igralka je kasneje pripovedovala o nenavadnem komplimentu, ki ji ga je namenila neka robata londonska zelenjadarka – čeprav najbrž ni poznala Hamletovega razmišljanja o jokanju za Hekabo:

No, ljubica, videli smo tvojo igro ...In vsi smo pošteno jokali – veš, ti Trojan-ci so bili prav kot mi, tudi mi smo izgubili naše fante v tej vojni, kajnega, nič čudnega, da smo vsi jokali – to je bila prava igra, ljubica, res je bila.<sup>39</sup>

## BIBLIOGRAFIJA

- Cairns, Douglas L. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Dover, Kenneth J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974.
- Gregory, Justina. *Euripides: Hecuba; Introduction, Text, and Commentary*. Atlanta: Scholars Press, 1999.

<sup>36</sup> Tukidid 3.36.

<sup>37</sup> Gregory, »Hecuba and the Political Dimension«; Gregory, *Euripides: Hecuba*, xii–xv; Mitchell-Boyask, *Euripides: Hecuba*, 10–14.

<sup>38</sup> Mitchell-Boyask, *Euripides: Hecuba*, 9; za prevajalčev pogled prim. Harrison, »Weeping for Hecuba«.

<sup>39</sup> Pričevanje Sybil Thorndike navaja Harrison, »Weeping for Hecuba«, 121.

- . »Hecuba and the Political Dimension of Tragedy.« V: *Approaches to Teaching the Dramas of Euripides*, ur. Robin Mitchell-Boyask, 166–77. New York: MLA, 2002.
- Hall, Edith. »Introduction.« V: *Euripides: Hecuba – The Trojan Women – Andromache*, ur. James Morwood, ix–xlii. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Harrison, Tony. »Weeping for Hecuba.« V: *Living Classics: Greece and Rome in Contemporary Poetry in English*, ur. S. J. Harrison, 117–21. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Heath, Malcolm. »*Iure principem locum tenet*: Euripides' *Hecuba*.« V: *Euripides*, ur. Judith Mossman, 218–60. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Mitchell-Boyask, Robin. »Sacrifice and Revenge in Euripides' *Hecuba*,« *Ramus* 22 (1993): 116–34.
- . *Euripides: Hecuba; Introduction, Translation and Commentary*. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2006.
- Mossman, Judith. *Wild Justice: A Study of Euripides' Hecuba*. London: Bristol Classical Press, 1999.
- Reckford, Kenneth J. »Concepts of Demoralisation in Euripides' *Hecuba*.« V: *Directions in Euripidean Criticism*, ur. Peter Burian, 112–28. Durham: Duke University Press, 1985.
- Rummel, Erika. *Erasmus as a Translator of the Classics*. Toronto: Toronto University Press, 1985.
- Steiner, George. »A Note on Absolute Tragedy«, *Journal of Literature & Theology* 4, št. 2 (1990): 147–56.

## JUSTICE AND REVENGE IN EURIPIDES' *HECUBE*

### Summary

*Hecuba* (*Hekabe*), once considered one of Euripides' most successful tragedies – *iure principem locum tenet*, 'it deservedly holds the pride of place', according to its Renaissance editor – was relegated to the margins of literary attention by the scathing judgments of Romantic critics, who found fault with – among other things – its bipartite structure. It did not make its comeback until the 20<sup>th</sup> century, when it was identified as an 'absolute tragedy', possibly the darkest of the preserved Euripidean plays. Contemporary scholarship notes that the action of *Hecuba* is subtly welded together by the heroine's search for justice, while the world around her neglects the basic postulates of Greek ethics, ordered by the reciprocity principle – concepts such as ξενία, 'hospitality shown to a guest', αἰδώς, a difficult term to translate, denoting 'shame', 'reverence', or 'awe', χάρις, 'gratitude' or 'favour', and ἱκετεία, 'supplication'. Realising that nobody will help her obtain justice, Hecuba decides to find it on her own, taking brutal revenge on the 'head-for-an-eye' principle. While still acceptable by Athenian standards, this revenge finally makes the former Trojan queen more callous even than her tormentors: having lost all she had, she loses herself as well.



Jadranka Cergol

## Etnična identiteta v avgustejskem času: primer Propercija

V zadnjih desetletjih je na področju antičnih študij opaziti premik v raziskovanju etničnih vprašanj. Instrumentalistična filozofija, ki je temeljila na prepričanju, da je občutek etnične pripadnosti samo pretveza za doseganje političnih ali ekonomskih ciljev,<sup>1</sup> se je izkazala za nezadostno. V 70. in 80. letih prejšnjega stoletja je tako prišlo do preporoda antropoloških raziskav o vprašanju etnične pripadnosti. Vprašanje etničnih skupin v antiki sicer postavlja današnjega raziskovalca pred veliko dilemo, saj so že v izrazih, ki jih uporabljamo za etnično pripadnost, implicitno ukoreninjeni koncepti, ki so se uveljavljali šele od 17. stoletja dalje in se zato slabo prilegajo pojmovanju *ethnosa* v antiki. Kljub vsem tem pomislekom in oviram pa je po mnenju sodobnih raziskovalcev možno govoriti o etnični pripadnosti tudi v kontekstu klasične antike, saj so se tako v Grčiji kot v rimskem imperiju in drugod po Sredozemlju ljudje srečevali, združevali, vojskovali tudi po etničnem principu.<sup>2</sup> Zato lahko poglabljena socialnozgodovinska analiza o izvoru narodov pripomore k boljšemu razumevanju občutij navezanosti, ki jih kolektivne kulturne identitete zgradijo med mnogimi generacijami.<sup>3</sup>

V dobi Avgustovega principata je prišlo do pomembnih premikov v občutku pripadnosti različnim etničnim skupinam na italiskem polotoku: principsova notranja politika je namreč težila k združevanju vseh italških ljudstev v eno samo politično celoto, potem ko so še leta 90 pred Kr. italška ljudstva stopila v boj proti rimski nadvladi in poudarjala svojo etnično različnost od Rimljanov. Že leta 15 po Kr. pa je cesar Avgust v svojih *Res gestae* zapisal:

---

1 Noel, »Theory of Origin of Ethnic Stratification«.

2 Gruen, *Cultural and National Identity in Republican Rome*; Toll, »Making Roman-ness and the Aeneid«; Foresti, »Gli Etruschi e la loro autocoscienza«; Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*; Syed, *Vergil's Aeneid and the Roman Self*; Farney, *Ethnic Identity and Aristocratic Competition*.

3 Smith, *Ethnic Origin of Nations*, 11.

»iuravit in mea verba tota Italia sponte sua«:<sup>4</sup> v dobrem stoletju je torej prišlo do pomembnega premika, po katerem so tudi rimski viri začeli pojmovati italški polotok kot politično in tudi etnično celoto, in sicer v tolikšni meri, da po Avgustovem principatu ljudstva, kot so bili Sabinci, Oski, Umbri, predvsem pa Etruščani, niso več obravnavana kot samostojne etnične skupine, temveč vsi sodijo v veliko ljudstvo Italikov. Te zgodovinske okoliščine so izhodišče raziskave, ki skuša premike v etnični zavesti pripadnikov italških ljudstev osvetliti tudi z literarnimi pričevanji. V tem kontekstu sem si med raznimi avgustejskimi literarnimi ustvarjalci izbrala Propercija – umbrijskega Rimbauda, kot ga je že pred časom označil Mackay. Razloga za to izbiro sta predvsem dva: prvi je v tem, da je bil Propercij po rodu iz Umbrije in bi po mnenju nekaterih raziskovalcev lahko bil pripadnik etruščanskega oz. umbrijskega ljudstva; drugi pa je v tem, da se je Propercij v nekaterih svojih elegijah dotaknil tudi vprašanja dvojne domovine, tj. svoje hkratne pripadnosti Umbriji in Rimu. V nadaljevanju skušam pokazati, da je z mitom o Vertumnu dejansko ponazoril etnično preobrazbo pripadnika posameznega italškega ljudstva, ki postane del etničnega amalgama, v Avgustovem času značnega pod imenom *populus Romanus*.

Propercij je zato v sklopu raziskav o etnični identiteti v Avgustovem času pomemben člen, saj nakazuje pogled prebivalca severne Italije, morda etruščanskega porekla, ki je bil osebno vpleten v peruzijsko vojno in v državljanske spore, v Rimu pa se je naselil šele pozneje, ob začetku svoje literarne kariere. V njegovem ustvarjalnem opusu se v prvi knjigi elegij pojavi tudi spomin na peruzijsko vojno, o kateri ni zanesljivih pričevanj, saj so povečini anekdotična; neizpodbitno pa je spomin na tragične dogodke pri udeležencih, kot je bil Propercij, ostal še dolgo živ.<sup>5</sup> Sam Oktavijan je po Apijanovem pričevanju to vojno opisal kot državljansko vojno, v kakršni se nerad bojuje, razen če je v to prisiljen. Vse državljanske vojne na italških tleh so namreč terjale veliko človeških žrtev, zato je Oktavijan – tako Apijan – s težkih srcem sprejel odločitev o kaznovanju prebivalcev etruščanskega mesta Peruzije.<sup>6</sup> Kazen, ki jih je doletela, je bila namreč izredno kruta: mesto je bilo zažgano in opljenjeno, na marčeve ide pa je bilo umorjenih 300 članov senatorskih družin.<sup>7</sup> Iz Propercijevih besedil lahko sklepamo, da je bila pesnikova družina na Antonijevi strani, saj je pesnik v tej bitki izgubil del svoje družine. Odmev vojne je zaznati v zadnjih dveh elegijah prve knjige.

Interpretacija predzadnje, 21. elegije prve knjige, je sporna. Večina raziskovalcev meni,<sup>8</sup> da gre za avtobiografsko pesem, ki govori o avtorjevi lastni

4 *Res gestae* 25,3.

5 Du Quesnay, »In memoriam Galli«, 55.

6 Apijan, *Bellum civile* 5,28

7 Du Quesnay, »In memoriam Galli«, 53.

8 V to elegijo se je najbolj poglobil Du Quesnay, »In memoriam Galli«. Ob njem je treba omeniti še naslednje prispevke: Traill, »Propertius 1.21«, Heiden, »*Sic te servato*« in Nicholson, »Bodies without names«.

izkušnji med peruzijsko vojno, o njegovi povezanosti z etruščanskim ljudstvom in o njegovi prijateljski/sorodstveni zvezi z nekim Galom in Tulom Volkacijem. Drugi, sicer manj številni raziskovalci,<sup>9</sup> pa so to razlago zavrnil in poudarili konvencionalni značaj pesmi. Uvodni pozdrav elegije »Tu, qui ...« kaže na dikcijo nagrobnih napisov in postavi pred bralčeve oči opustošeno etruščansko pokrajino. Pesem lahko res beremo kot epitaf etruščanskega vojaka, ki ga nekateri povezujejo z Galom Tulom, torej s Propercijevim prijateljem ali sorodnikom, najverjetneje s sinom njegovega mentorja. To razberemo tudi iz dejstva, da se mrtvec ne predstavi, ker sklepa, da ga mimoidoči popotnik pozna. Še največ preglavic povzroča naslovnik epitafa, saj si raziskovalci niso enotni, ali gre za navadnega mimoidočega popotnika ali pa za katero drugo, bolj specifično in znano osebo. Jasno je, da mrtvi govorec zelo dobro pozna popotnika, ve, da je *miles*, in ga prepozna kot vojaka, vključene v spopade peruzijske vojne, saj se je z njim bojeval na isti strani in ga zato naziva s *pars ego sum*.<sup>10</sup> Jasno je torej, da je vez med obema zelo tesna, mor da sta sorodnika ali pa sobojevnika. Iz elegije pa ni jasna usoda Galovih kosti: ali si želi, da bi ostale razpršene po etrurski pokrajini, ali pa pogreša časten pokop.<sup>11</sup> Za razumevanje elegije je pomemben tudi izraz »consortem«, ki ga zasledimo v prvem verz: naslovnik je torej nekdo, ki je z govorečim delil vsaj del njegove usode – to bi lahko bil tovariš v vojni ali celo brat; gre pač za osebo, ki naj bi se z njim bojevala v peruzijski vojni.<sup>12</sup> Tudi Galov umor ostaja skrivnost, saj nekateri menijo, da je bil ubit med spopadi, ostali pa se, opirajoč se na izraze *ignotas manus* in na izjavo, da mu je uspelo zbežati pred Cezarjevim mečem,<sup>13</sup> nagibajo k interpretaciji, da so razbojniki napadali mimoidoče po Etruriji in jih oropali ali celo ubili. Heiden ob zaključku svoje interpretacije ugotavlja, da je bil Gal tako rekoč domači heroj, ki se je žrtvoval za svojega brata, in to v veselje staršem, da je lahko vsaj eden od dveh sinov po vojni ostal živ<sup>14</sup> – sestra pa naj prav tako ne joka za mrtvim bratom. Gal torej umre kot mučeniška žrtev, ki simbolizira položaj, v katerem so se znašli Etruščani. V elegiji 1.21 naj bi torej Propercij propagiral mit lokalnega etruščanskega heroja, čigar zgodbo je rešil pozabe.<sup>15</sup>

Du Quesnay pa se osredotoča na identifikacijo obeh oseb in ugotavlja, da je mimoidoči popotnik najverjetneje svak, ki naj njegovi ženi in sestri pone se novico o smrti.<sup>16</sup> Ugotovitvam teh interpretov lahko dodamo še opažanje, da žalovanje za padlimi etruščanskimi vojaki vsekakor kaže na povezanost

9 Zadnji tak poskus je izpod peresa O'Neill, »Slumming with Vertumnus«. V tem članku je tudi izčrpen seznam interpretov, ki razumejo Propercijevi elegiji v smislu literarne konvencije in ji ne priznavajo avtobiografske razsežnosti.

10 Du Quesnay, »In memoriam Galli«.

11 O nepokopanih kosteh je pisal Traill, »Propertius 1.21«.

12 Heiden, »Sic te servato«.

13 »Gallum per medios ereptum Caesaris ensis / effugere ignotas non potuisse manus« (1.21.7–8).

14 »sic te servato [ut] possint gaudere parentes« (1. 21.5).

15 Heiden, »Sic te servato«, 166.

16 Du Quesnay, »In memoriam Galli«.

pesniškega subjekta z etruščanskim ljudstvom; pesniški subjekt izraža tudi željo, da bi bile razpršene kosti etruščanskega vojaka deležne dostojnega pokopa.

Z 21. elegijo je tesno povezana tudi zadnja, 22. elegija, ki je še bolj subjektivne narave, saj izraža navezanost na domačo zemljo in odgovarja na temeljno vprašanje »kdo sem?«, tj., vprašanje o identiteti avtorja prve knjige elegij. Ne glede na domneve in ugibanja o tem, do kod sega biografija in kje se začne literarni topos, je očitno, da pesniški subjekt obeh elegij izraža privrženost rodnemu kraju in posebno naklonjenost etruščanskemu ljudstvu.

Qualis et unde genus, qui sint mihi, Tulle, Penates,  
quaeris pro nostra semper amicitia.  
Si Perusina tibi patriae sunt nota sepulcra,  
Italiae duris funera temporibus,  
cum Romana suos egit Discordia ciuis,  
(sic mihi precipue, pulvis Etrusca, dolor,  
tu proiecta mei perpressa es membra propinqui,  
tu nullo miseri contegis ossa solo),  
proxima supposito contingens Umbria campo  
me genuit terris fertilis uberibus.

V imenu najinega prijateljstva, o Tul, me sprašuješ, kateri so moji penati in od kod sem. Če so ti znani peruzijski grobovi domovine, pogrebni kraji Italije v težkih časih, ko je rimska nesloga pokončala svoje državljane (zato si ti, etruščanski pepel, zame še posebej žalosten, ker si dovolil, da so udje mojega bližnjega nepokopani, in nikjer ne prekriješ s svojo zemljo nesrečnikovih kosti) – rodila me je bližnja Umbrija, ki leži poleg ravnega polja, bogata z rodovitno prstjo.

Omenjeni verzi vsebujejo jasno biografsko informacijo o Propercijevem umbrijskem poreklu; tudi drugje pravi: »Umbria [...] / me genuit«; v 1. elegiji 4. knjige Umbrijo predstavi kot domovino rimskega Kalimaha.<sup>17</sup> Raziskovalci so si tudi enotni, da je bilo njegovo rojstno mesto Asizij (danes Assisi),<sup>18</sup> saj postavljajo številni napisi in arheološke izkopanine družino Propercijev ravno na območje Asizija, od koder so izvorno izhajali. Kot tamkajšnje naseljence jih viri omenjajo še mnogo stoletij: njihovo prisotnost v mestu dokazuje 16 rimskih napisov.<sup>19</sup> Isti napisi tudi potrjujejo, da je šlo za bogato družino s precejšnjim političnim vplivom v mestu. Sodili so med rimske *equites* in so opravljali visoke funkcije še v času republike in tudi v Avgustovem

17 »Umbria Romani patria Callimachi« (4.1.64).

18 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 3–5, zelo nazorno obnovi različne teorije o Propercijevem rojstnem kraju in dokaže, da je bil Propercij dejansko doma iz Asizija, kot to dokazujejo tri mesta v pesmih 1.22 ter 4.1; tu se Asizij izrecno omenja kot rojstno mesto: »scandentisque Asis consurgit vertice murus, / murus ab ingenio notior ille tuo?« (4.11.125–6).

19 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 10.

obdobju; iz te družine izvira tudi prvi senator Asizija, C. Propertius Q. F. T. n. Fab. Postumus.<sup>20</sup> Peruzija, ki se drži Umbrije, pa ni bila umbrijsko mesto, temveč, kot pravi tudi Propercij, etruščansko. Prav iz te pesmi bi lahko sklepali, da je imel Propercij sorodnike etruščanskega izvora v sosednjem mestu: »etruščanski pepel« mu je namreč posebno blizu, ker so njegovi sorodniki, ki so bili etruščanskega porekla, ostali nepokopani. Drugačna interpretacija pa uvaja v razmišljanje, da je bil morda Tul, ki mu pesnik namenja elegijo, etruščanskega porekla, Propercij pa Umbrijec. Možni sta dve interpretaciji imena: nekateri menijo, da se ime Tul uporablja za celotno etnično skupnost, ki je živela v srednji Italiji, in so torej večinoma Etruščani, med katerimi je bilo to ime zelo razširjeno.<sup>21</sup> Drugi pa trdijo, da je bil Tul član družine Volkacijev, ki je tipično etruščansko ime: napisi, posvečeni družini Volkacijev, so bili odkriti v italijanskem mestu Perugia.<sup>22</sup> Kljub različnemu etničnemu poreklu sta pesnikova usoda in usoda njegovega prijatelja Tula tesno povezani: oba sta namreč v peruzijski vojni izgubila najbližje sorodnike. O Tulu kot zgodovinsko izpričani osebi piše tudi Cairns, ki Propercijevemu patronu posveča celotno poglavje knjige.<sup>23</sup> Sam domneva, da je celotna družina Propercijev v peruzijski vojni izgubila precejšnje premoženje, mladi pesnik, ki je med drugim ostal tudi sirota po očetu, pa se je zatekel k zavetnikom Volkacijem, s katerimi je bil v krvnem sorodstvu po materini strani. Iz pesmi pa lahko sklepamo, da je bil večkrat imenovani Volkacij Tul dejansko Propercijev mentor, ki ga je uvedel v literarni svet, po katerem ga nato (od 2. knjige dalje) spremlja Mecenat, v zadnji knjigi pa celo sam Avgust.<sup>24</sup> Družina Volkacijev je izhajala iz Peruzije,<sup>25</sup> za katero je takrat veljalo, da je večinoma etruščansko mesto,<sup>26</sup> leži pa nedaleč od umbrijskega mesta Asizij. Raziskovalci enotno domnevajo, da je bila družina Volkacijev v državljanski vojni na Oktavijanovi strani, tako kot to večinoma velja za celotno Etrurijo, ki je bila zgodovinsko vezana na Marijevo in Cezarjevo in torej tudi na Oktavijanovo politično opcijo.<sup>27</sup> Politični položaj Propercijev in Volkacijev nam daje slutiti, da gre za izredno tesen odnos med dvema družinama, in to že pred peruzijsko vojno. Cairns gre še dalje in predpostavlja, da je bila vez med Propercijem in Tulom globlja, saj trdi, da sta bila krvna sorodnika, kar bi jasno razložilo, kako so lahko leta 30 pr. Kr. Properciju, mlademu lokalnemu umbrijskemu aristokratu iz Asizija, ki je v štiridesetih letih izgubil del svojega premoženja, v Rimu pri pesniškem vzponu pomagali visoki etruščanski aristokrati iz sosednje Peruzi-

20 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 12.

21 Scarcia, »Il caso Camilla«, 124.

22 Kirsopp Lake, »Note on Propertius«.

23 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 35–69.

24 O tesni povezavi med Propercijem in Tullom Volkacijem piše tudi Putnam, »Propertius 1.22«.

25 »Si Perusina tibi patriae sunt nota sepulchra, / Italiae duris funera temporibus ...« (1.22.3–4), Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 44.

26 Torelli, »Senatori etruschi«, 303–4.

27 Hall, *Etruscan Italy*, 165–70; Zecchini, »Cesare e gli Etruschi«; Bonamente, »Properzio, cosa nostra«, 23–7.

je.<sup>28</sup> Cairns dalje navaja epigrafske dokaze o prisotnosti Volkacijev v Asiziju in iz njih sklepa, da je domnevna sorodstvena vez med Propercijevo materjo in Volkaciji zgodovinsko dokazljiva. Kot dodatno potrditev Cairns navaja še okoliščino, da je Propercij v svojih pesniških stvaritvah dejansko pokazal dokajšnjo mero zanimanja in osebno navezanost na Etrurijo;<sup>29</sup> poudarja tudi visok družbeni status, ki ga je imela mati kot Etruščanka, in njen vpliv na sinovo vzgojo.<sup>30</sup>

Iz obeh elegij torej lahko sklepamo, da se je želel pesnik ob koncu prve knjige svojih pesmi spomniti vezi med svojo in etruščansko družino Volkacijev, ki mu je priskočila na pomoč, ko je izgubil del svojega premoženja. Tesna vez med Propercijem, Galom Tulom (ki naj bi bil po mnenju Cairnsa elegik Kornelij Gal) in Tulom Volkacijem je v omenjenih elegijah jasno nakazana: ne gre za vez, ki temelji samo na ljubezni do literature, ampak tudi za vez med rojaki,<sup>31</sup> saj sta bila, če že ne pripadnika etruščanskega ljudstva, vsaj bližnja sorodnika. Propercij je s tema elegijama povezal svojo izvirno etnično skupino, Umbrijce, z bližnjimi sosedi ali sorodnimi Etruščani.<sup>32</sup> Pri rimskem občinstvu te elegije verjetno niso vzbudile posebne pozornosti, Etruščani pa so v njih lahko videli pričevanje o svoji tragični zgodovini. Propercijeva navezanost na domačo Etrurijo je torej jasno izpričana že v *Monobiblosu*; v sklepnih dveh pesmih se ta navezanost utelesi v spominu na padec etruščanske Peruzije, pa tudi v intimnem nagovoru sorodniku in mentorju, etruščanskemu veljaku Volkaciju Tulu.

V 2. in 3. knjigi je zaznati le posamezne namige na etruščansko kulturo; Etrurija in Etruščani pa dramatično stopijo v ospredje v 4. knjigi elegij, za katero so si raziskovalci skoraj enotni, da je nastala pod pokroviteljstvom Oktavijana Avgusta, in to v času, ko je Mecenat že počasi izgubljal politični vpliv.<sup>33</sup> Cairns Avgustovo pokroviteljstvo pri tej knjigi pravzaprav vzporeja s pokroviteljstvom pri 4. knjigi Horacijevih *Od* in Vergilijeve *Eneide*. Po drugi strani pa si lahko vztrajno prisotnost etruščanske tematike pojasnimo tudi z vplivom Mecenata kot verjetnega posrednika informacij o etruščanski kulturi.<sup>34</sup> Posebno pozornost vzbuja 1. elegija 4. knjige, ki ima med drugim nenavadno zgradbo. Če gre za eno samo pesem, ima dva dela z dvema govorce-  
ma, v prvem delu (1a) je to Propercij kot prvoosebni govorec, v drugem Horus kot njegov sogovornik. Medtem ko se Propercij v začetnih verzih v skladu z

28 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 60.

29 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 61.

30 O vlogi žensk v etruščanski družbi nazorno pišeta Marta Sordi, »La donna etrusca«, in Newman, *Augustan Propertius*.

31 Du Quesnay, »In memoriam Galli«.

32 Heiden, »Sic te servato«.

33 Dalzell, »Maecenas and the Poets«; Suits, »Vertumnus Elegy of Propertius«; Dee, »Propertius 4.2«, Marquis, »Vertumnus in Propertius 4.2«. Novejše raziskave dokazujejo nasprotno, in sicer, da je Mecenat vseeno ohranil dokajšnjo mero vpliva na avgustejske pesnike: White, »Maecenas retirement«, Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*.

34 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 260.

obljubo Mecenatu predaja domoljubni zgodovinski tematiki, ga poskuša Horus od tod preusmeriti nazaj k ljubljeni Cintiji. Prvi del pesmi pripoveduje o ustanovitvi Rima in je tematsko blizu 8. knjigi Eneide, saj tudi »arheologija« Rima, ki jo Vergilij polaga v usta Evandru, izhaja iz ideje o nepokvarjeni preprostosti prvotnega Rima (*Aen.* 8.470–519). Propercij v svojem prikazu rimske zgodovine poudarja prispevek treh skupnosti, ki so botrovale nastanku Rima: Titi, Ramni in Luceri. Titi naj bi bili sabinskega izvora, Ramni rimskega, Luceri pa etruščanskega. To skupnost dodatno označuje z izrazom *Soloni*, ki ga kritiki povezujejo z imenom atenskega zakonodajalca Solona. Ker je antika Solona prištevala med sedmerico modrih, lahko domnevamo, da izraz *Soloni* označuje modre, pravične ljudi. Morda ni naključje, da Propercij ta izraz pripisuje ravno etruščanski skupnosti. Bližino etruščanskega sveta označuje še izraz *Lycmon* (4.1.29) oz. *lucumon*, to je Etruščan.<sup>35</sup> Na Vergilija pa se navezuje ideja o ponovnem rojstvu Troje na latinskih gričih;<sup>36</sup> tej želji se pridruži misel na padec Troje, toda iz njenega pepela bo zrastle mogočno mesto Rim.<sup>37</sup> V elegiji ima poudarjeno vlogo tudi reka Tibera, ki je označena kot »nostris advena bubus«. Naj opozorimo še na eno, morda pomembnejše mesto, ki govori o pesnikovem rojstnem kraju; pesniški subjekt se Umbrije najprej spomni v prvem delu, ko izrazi željo, da bi se umbrijska dežela (izraz *Umbria* je ponovno izpostavljen v verzu 64, prisoten pa je z obrnjeno anadiplozo tudi v zaključnem delu prejšnjega verza) lahko kot zibelka rimskega Kalimaha (tj. Propercija) ponašala z njegovimi pesnitvami.<sup>38</sup> K opisu Umbrije in k svojim (domnevno) etruščanskim koreninam se Propercij vrne v drugem delu pesmi, ko se prek trojanske mitologije, spomin na Umbrijo in na svojo lastno življenjsko usodo spet vrne v sedanost. Posvetilo domači deželi se glasi takole:

Umbria te notis antiqua Penatibus edit  
(mentior? An patriae tangitur ora tuae?)  
quam nebulosa cavo rorat Mevania campo,  
et lacus aestiuis intepet Umber aquis,  
scandentisque Asis consurgit vertice murus,  
murus ab ingenio notior ille tuo. (4.1.121–126)

Rodila te je starodavna Umbrija s svojimi slavnimi penati (ali lažem? Ali sem se dotaknil oblička tvoje domovine?), kjer meglena Mevania vlaži neravna polja in Umbrijsko jezero poleti ohlaja svoje vode, na vrhu pa se dviguje obzidje visokega Asizija, obzidje, ki je postalo zaradi tebe še slavnjše.

35 »Prima galeritus posuit praetoria Lycmon, / magnaue pars Tatio rerum erat inter ouis. / Hinc Titius Ramnesque viri Luceresque Soloni, / quattuor hinc albos Romulus egit equos« (4.1.29–32).

36 »arma resurgentis portans uictricia Troiae« (4.1.47) [...] »Ilia tellus / uiuet et huic cineri Iuppiter arma dabit« (4.1.53–54).

37 »Troia cades, et Troica Roma resurges« (4.1.87).

38 »Ut nostris tumefacta superbiat Umbria libris, / Umbria Romani patria Callimachi!« (4.1.63–64).

Pesem se nadaljuje s prikazom pesnikove življenjske usode, ko je moral v rani mladosti pokopati kosti mrtvega očeta in se zadovoljiti z revnejšim bivališčem in manjšim posestvom; očitno je bil njegov življenjski položaj dotlej ugodnejši. Usoda ga je nato vodila v novo domovino, Rim, zato se namigi na Umbrijo nenehno prepletajo z mislijo na novo domovino v Italiji.

Že v zadnji elegiji 1. knjige je opazna aluzija na dvojno Propercijevo domovino: kontrast med Italijo in Rimom je jasno nakazan z bližino in nasprotjem besed *Italia* in *Romana*: položaj dveh besed na začetkih dveh različnih verzov še poudari dejstvo, da je morala vsa Italija trpeti zaradi državljanske vojne, ki se je porodila v Rimu.<sup>39</sup> Odnos do Rima je torej ambivalenten: po eni strani *communis patria* – Italija zaobjema vse svoje državljane, pesnikovo preteklost in sedanost, Tula, Etrurijo in nato Umbrijo. Iz drugega zornega kota je Rim veliko bolj omejena enota, je le mesto kot Peruzija, ki se nahaja le nekoliko južneje od nje.<sup>40</sup> Pesnik se torej počuti razdvojenega: po eni strani zavrača Rim, ki je dejanski krivec za propad njegovega mesta in njegove družine, po drugi strani pa ga privlači njegova mogočnost.

Ugibamo lahko, da so bili taki Propercijevi občutki v času peruzijske vojne in da so se ob prihodu v Rim, z vključitvijo v Mecenatov krog, porazgubili ali celo povsem razpršili. Tak vtis namreč bralec dobi ob 1. elegiji 4. knjige, ki je bila napisana v času, ko je bil Propercij že popolnoma vključen v rimsko literarno družbo in je namesto (ali poleg) Mecenatovega užival neposredno Avgustovo mecenstvo. Na podoben kontrast naletimo v verzu »Umbria Romani patria Callimachi« (4.1.64) – kot bi hotel s sopostavitvijo besed *Umbria* in *Romani* združiti dve svoji domovini: Umbrija naj bo ponosna na delo, ki pa nastaja v Rimu.<sup>41</sup> Isto dvojnost srečamo v že omenjeni drugi elegiji, posvečeni Vertumnu, v kateri pa se pesniški subjekt Rimu še veliko bolj približa in ga očitno že šteje za svojega: Propercij se dejansko opredeli za dve domovini; pri tem se je prva (Umbrija/Etrurija) spojila z drugo (rimska država), vendar je ohranila svoje kulturne in verske posebnosti. Podobno dvojnost med Etrurijo kot prvotno domovino in Etrurijo, ki je vključena v širši kontekst rimske države, bo mogoče zaznati tudi v Vergilijevi *Eneidi*. Že Propercij pa je Etruščane očitno razumel kot sestavni del rimskega imperija: v procesu romanizacije so ohranili svoje vrednote, tudi rimska kultura pa jih je posrkala vase. Navedeni verzi morda res kažejo na Propercijev etruščanski izvor, kot to dokazuje Cairns;<sup>42</sup> vsekakor pa na zgodovino rimske republike in principata Propercij gleda z distance; morda je to izraz obžalovanja, ker se po Avgustovi ureditvi italskega polotoka ljudstva Italije, še zlasti Etruščani, počasi utapljajo v talilnem kotlu rimskega imperija? Nedvomno je z neposrednimi izrazi lokalnega patriotizma tudi v širšem kontekstu

39 Kirsopp Lake, »Note on Propertius«, 300; Putnam, »Propertius 1.22«, 100.

40 Putnam, »Propertius 1.22«, 100.

41 Pinotti, *L'elegia latina*, 153.

42 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 1–35.

rimске kulture ohranil spomin na izginjajoče etnične skupnosti na ozemlju Umbrije.

Govoreči subjekt 2. elegije 4. knjige<sup>43</sup> je Vertumnus, ki sebe in svojo usodo predstavi v prvi osebi. Prihod boga Vertumna v rimski svet se vključuje v širši kontekst rimske religiozne prakse, imenovane *evocatio*. Propercijeve verze so namreč številni raziskovalci razlagali kot namig na zavzetje mesta Volzinijev s strani Marka Fulvija Flaka leta 264 pr. Kr. Med zavzetjem so boga Vertumna prinesli v Rim z obredom *evocatio deorum*;<sup>44</sup> s tem obredom so mestnega zavetnika dobesedno poklicali »ven iz mesta« oz. ga prosili, naj zapusti sedanje prebivališče in se preseli v Rim, kjer bi dobil kult in svetišče. Viri pričajo, da je Mark Fulvij Flak v tem letu slavil triumf *de Vulsiensibus*, pridobil si je izjemno bogastvo iz mesta Volziniji in dal zgraditi kamnit tempelj na Aventinu.<sup>45</sup> Vertumnus je bil s tem obredom vključen v rimski panteon, v Propercijevi pesmi pa neposredno pojasni tudi svoj izvor: *Tuscus ego, Tuscis orior*. Kip je bil namreč postavljen v Rim in tega sploh ne obžaluje,<sup>46</sup> saj pravi, da je s svojimi darovi oz. s svojo spremenljivo naravo Rimljane obogatil.<sup>47</sup> Ko pravi, da si sedaj želi ostati v Rimu, tega ne smemo razumeti kot zavrnitev prejšnje domovine, temveč le kot preselitev, ki za rimsko kulturo pomeni novo pridobitev.<sup>48</sup> V popolni integraciji Vertumna se zrcali razmislek o integraciji Etrurije v rimsko državo. V pesmi je Etrurija nedvomno razumljena kot celota, saj je imel ravno Vertumnus svoje kulturno središče v skupnem kulturnem središču vseh etruščanskih mest, tj. v t. i. *fanum Voltumnae*. Po Propercijevem prepričanju se je proces integracije (na verskem, a tudi na političnem področju) očitno sklenil s podelitvijo rimskega državljanstva Etruščanom v času zavezniške vojne. Vertumnus je bil namreč božanstvo kmetijstva in poljedelstva, ki je skrbelo za prenovu zemlje in potek letnih časov, pomladno cvetenje, poletno košnjo ter jesensko obiranje sadov. V pesmi 4.2 je Vertumnus povezan s kmetijstvom, lovom in ribolovom, celo s športom; upira se nasilju in prepirom in v svojem bistvu ostaja Etruščan,<sup>49</sup> saj uteleša vrsto stereotipnih predstav o etruščanskem ljudstvu. Nekateri interpreti so šli tako daleč, da so v tem božanstvu po njegovem življenjskem slogu prepoznali Me-

43 Elegija o Vertumnu je zamikala precej kritikov: Suits, »Vertumnus Elegy of Propertius«; Dee, »Propertius 4.2«, Marquis, »Vertumnus in Propertius 4.2«; Johnson, »Vertumnus in Love«; Firpo, »La polemica sugli Etruschi«; O'Neill, »Slumming with Vertumnus«, Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*.

44 Basanoff, *Evocatio*, 56–76; Harris, *Rome in Etruria and Umbria*, 115–7; Le Gall, *L'Italie preromaine*, 519–24.

45 CIL I 46; CIL I 172; Plinij Starejši, *Naturalis historia* 34.34; Festus, 228. O vsem tem glej Coarelli, *Roma*.

46 »haec mea turba iuvat, nec templo laetor eburno: / Romanum satis est posse videre Forum« (4.2.5–6).

47 »Vertumnus verso dicor ab amne deus. / Seu, quia vertentis fructum praecepimus anni« (4.2.10–11).

48 Pinotti, »Properzio e Vertumno«; Firpo, »La polemica sugli Etruschi«, 288–92.

49 Firpo, »La polemica sugli Etruschi«, 290.

cenata<sup>50</sup> ali celo samega pesnika.<sup>51</sup> Večina vendarle meni, da je želel Propercij prek Vertumna upodobiti splošno in konvencionalno predstavo o Etruščanih.<sup>52</sup> Tudi ime Vertumnus je simbolno, govoreče ime, ki izhaja iz *vector* in *omnes*. Vertumnus tudi sam poudarja, da njegovo ime pomeni »spremembe, preobrazbe«, in to v jeziku, ki je lahko samo latinščina.<sup>53</sup> Bistvo tega boga je v nenehnem spreminjanju: ženska in moški, obrtnik, vojak, lovec itd.,<sup>54</sup> sprememba etnične pripadnosti, domovine in jezikovna preobrazba je torej le zadnja od mnogih preobrazb. Ker Vertumnus sam nakaže, da je njegova govorica latinščina, s tem tudi na jezikovni ravni izrazi pripadnost novi, širši domovini, ki zaobjema tudi Etrurijo in v kateri je prevladujoči jezik latinščina. Najbrž ni naključje, da se tudi v tej pesmi pojavi namig na reko Tiber, tu imenovano *Tiberinus*, ki je v predstavi Rimljanov določala mejo med Rimom in Etrurijo. V zaključnem delu si govoreči bog zaželi, da bi se rimsko ljudstvo še naprej sprehajalo ob njegovih nogah in bralce še enkrat spomni, da so bili Etruščani soudeleženi pri ustanovitvi velikega mesta Rim.

Propercijevi upodobitvi boga Vertumna je treba dodati še en vidik, ki so ga dosedanje interpretacije obšle. Bog Vertumnus se ni upiral premestitvi iz rodne Etrurije v mesto Rim, pravzaprav lahko iz njegovih besed celo razberemo, da spremembe ne obžaluje; očitno se je v novo rimsko okolje tako dobro integriral, da je preselitve vključno z asimilacijo/romanizacijo vesel.<sup>55</sup> To je sicer povsem skladno z značajem in smislom obreda *evocatio*, s katerim so Rimljani 'priklicali' tujega boga tudi z obljubo po obilnejših daritvah in boljšem položaju. Vertumnus pa ni spremenil le prebivališča in jezika, temveč tudi ime. Sam se namreč v latinščini predstavi kot Vertumnus, to pa je nedvomno latinsko ime, ki izhaja iz glagola *vector*. Če na preselitev gledamo z rimske strani, pa je preseljeni govoreči kip obogatil rimski panteon z novim božanstvom in novim kultom. Vertumnova usoda eksemplarično ponazarja usodo celotnega etruščanskega ljudstva, ki se ni upiralo rimski oblasti, temveč se ji je prostovoljno podredilo.

Zelo verjetna se zdi domneva, da je bil Propercijev vir informacij o etruščanski kulturi Mecenat.<sup>56</sup> Povsem mogoče je, da je Properciju kot rojaku in varovancu posredoval tudi posamezne pisne vire o etruščanski kulturi.<sup>57</sup> Cairns celo domneva, da bi bil lahko Mecenat v sorodstveni zvezi s Propercijevo

50 Lucot, »Vertumne et Mecene«, 65.

51 Aigner-Foresti, »Quod discinctus eras«, 201–214; Fox, *Roman historical Myths*, meni, da Vertumnova lastnost spreminjanja ponazarja tudi pesnikovo spremembo iz ljubezenske tematike v domoljubno.

52 Firpo, »La polemica sugli Etruschi«, 290.

53 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 287.

54 Suits, »Vertumnus Elegy of Propertius«, 177–8.

55 Marquis, »Vertumnus in Propertius 4.2, 494

56 Dalzell, »Maecenas and the Poets«; White, »Maecenas retirement«; Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*. De Grummond, *Roman Favor and the Etruscan Thuf*, je npr. domneval, da je Vertumnova spolna dvojnost samo eden od mnogih primerov tega pojava pri etruščanskih božanstvih.

57 Cairns, *Sextus Propertius, Augustan Elegist*, 286.

družino oz. prej z družino Volkacija Tula, prvega Propercijevega mentorja, ki naj bi pesnika uvedel v Mecenatov rimski krog. Zanimivo je, da je bila Propercijeva hiša v Rimu v neposredni bližini Mecenatove. Mecenatovemu vplivu je mogoče pripisati tudi postopno oddaljevanje od ljubezenske in približevanje domoljubni, ajtiološki tematiki. Mecenatu sta posvečeni dve elegiji, 2.1 in 3.9, posvetilo 1. elegije 2. knjige pa v skladu s prakso avgustejskih pesnikov pomeni tudi posvetitev celotne knjige. Poleg tega v tej elegiji samega sebe označuje kot Mecenatovega klienta (*cliens*), v 2. elegiji 3. knjige pa izrecno poudarja zaščitnikov etruščanski izvor.

Iz povedanega bi lahko torej zaključili, da je bilo Propercijo etruščansko/umbrijsko poreklo pomembno, saj svojo umbrijsko identiteto posredno ali neposredno večkrat poudarja; obenem mu je Rim postal nova domovina, saj mu je ponudil priložnost, da se uveljavi na kulturnem prizorišču. Paradigma njegove notranje razpetosti med domačim krajem in kozmopolitskim Rimom je Vertumnus. Ta se jasno zaveda svojega etruščanskega porekla, a se obenem počuti doma tudi v Rimu in s svojo spremenljivo naravo pooseblja tudi sočasne etnične preobrazbe na italiskem polotoku.

## BIBLIOGRAFIJA

- Aigner-Foresti, Lucia. »Quod discinctus eras, animo quoque, carpitur unum (Maec., El. 1.21)«. *Contributi dell'Istituto di Storia Antica* 17 (1991): 201–214.
- Basanoff, Vsevolod. *Evocatio: Étude d'un rituel militaire romain*. Paris: Presses universitaires de France, 1947.
- Bonamente, Giorgio. »Properzio, cosa nostra«. V: *Il liceo classico di Assisi nel Bimillenario di Properzio*, 121–128. Assisi: Tipografia Porziuncola, 2004.
- Cairns, Francis. *Sextus Propertius, the Augustan Elegist*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Coarelli, Filippo. *Roma*. Roma: Laterza, 2003.
- Dalzell, Alexander. »Maecenas and the Poets«. *Phoenix* 10.4 (1956): 151–162.
- Dee, James Howard. »Propertius 4.2: Callimachus Romanus at Work«. *American Journal of Philology* 95 (1974): 43–55.
- de Grummond, Nancy. »Roman Favor and Etruscan Thuf(ltha): A Note on Propertius 4.2.34.« *Ancient East and West* 4.2 (2005): 296–317.
- Du Quesnay, Ian. »In memoriam Galli: Propertius 1.21«. V: *Author and audience in Latin Literature*, ur. Tony Woodman in Jonatan Powell, 52–83. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Farney, Gary. *Ethnic identity and aristocratic Competition in Republican Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Firpo, Giulio. »La polemica sugli Etruschi nei poeti dell'età augustea«. V: *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, ur. Lucia Aigner-Foresti, 251–298. Dunaj: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1998.
- Fox, Mathew. *Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- Foresti, Lucia. »Gli Etruschi e la loro autocoscienza«. V: *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità. Contributi dell'Istituto di storia antica*, ur. Marta Sordi, 93–113. Milano: Vita e pensiero, 1992.
- Gruen, Eric. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca in New York: Cornell University Press, 1984.
- Hall, John F. *Etruscan Italy: Etruscan Influences on the Civilisation o Italy from Antiquity to the Modern Era*. Provo: Brigham Young University, 1996.
- Hall, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Harris, William Vernon. *Rome in Etruria and Umbria*. Oxford: Claredon, 1971.
- Heiden, Bruce (1995): »Sic te servato: an interpretation of Propertius 1.21.« *Classical Philology* 90 (1995): 161–7.
- Johnson, W. Ralph. (1997) »Vertumnus in Love«. *Classical Philology* 92 (1997): 367–374.
- Kirsopp Lake, Agnes. »A Note on Propertius 1.22«. *Classical Philology* 35 (1940): 297–300.
- Le Gall, Joel. *L'Italie preromaine et la Rome républicaine*. Rim: Ecole française de Rome, 1976.
- Lucot, R. »Vertumne et Mecene«. *Pallas* 1 (1953): 66–80.
- Marquis, E. C. »Vertumnus in Propertius 4.2«. *Hermes* 102 (1974): 491–500.
- Newman, John Kevin. *Angustan Propertius: The Recapitulation of a Genre*. Hildesheim: Olms, 1997.
- Nicholson, Nigel. »Bodies Without Names, Names Without Bodies: Propertius 1.21–22«. *Classical Journal* 94 (1998): 143–61.
- Noel, Donald L. »A Theory of the Origin of Ethnic Stratification«. *Social Problems*, 16, 2 (1968): 157–172.
- O'Neill, Kerill. »Propertius 4.2: Slumming with Vertumnus?« *The American Journal of Philology* 2 (2000): 259–277.
- Pinotti, Paola. »Properzio e Vertumno: anticonformismo e restaurazione augustea.« *Colloquium Propertianum* 3 (1983): 75–96.
- Pinotti, Paola. *L'elegia latina. Storia di una forma poetica*. Roma: Carocci, 2000.
- Putnam, Michael. C. J. »Propertius 1.22: a Poet's Self-definition«. *Quaderni urbinati di cultura classica* 3 (1976): 93–123.
- Scarcia, Riccardo. »Catalogo«. V: *Enciclopedia Virgiliana* 1.750–751. Rim: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1984.
- Smith, Anthony David. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Sordi, Marta »La donna etrusca«. V: *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma: ottave giornate filologiche genovesi*, 49–67. Genova: Istituto di filologia classica e medievale, 1981.
- Suits, Thomas A. »The Vertumnus Elegy of Propertius«. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100 (1969): 475–486.
- Syed, Yasmin. *Vergil's Aeneid and the Roman Self*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005.
- Toll, Katherine. »Making Roman-ness and the Aeneid«. *Classical Antiquity*, 16 (1997): 34–56.
- Torelli, Mario. »Senatori etruschi della tarda repubblica e dell'impero«. *Dialoghi di archeologia* 3 (1969): 285–363.
- Traill, David. A. »Propertius 1.21: the Sister, the Bones, and the Wayfarer«. *American Journal of Philology* 115 (1994): 89–96.

White, Peter. »Maecenas' retirement«. *Classical Philology* 86 (1991): 209–11.

Zecchini, Giuseppe. »Cesare e gli Etruschi«. V: *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, ur. Lucia Aigner-Foresti, 237–249. Dunaj, Verlag, 1998.

## IDENTITÀ ETNICA NEL PERIODO AUGUSTEO: IL CASO DI PROPERZIO

### Riassunto

Nel periodo del principato di Augusto si possono notare importanti cambiamenti nei sentimenti delle genti italiche a livello d'identità etnica: la politica interna del *princeps*, infatti, tendeva all'unificazione di tutte le popolazioni che vivevano sulla penisola in un'unica unità politica. Attraverso l'analisi di alcuni passi scelti del poeta Properzio l'autrice cerca di presentare questi cambiamenti dal punto di vista di un poeta nato in Umbria, quindi appartenete probabilmente al gruppo etnico degli Umbri e secondo alcuni ricercatori anche vicino alla popolazione etrusca. In base all'analisi delle ultime due elegie del *Monobiblos*, che rappresentano uno stacco dalle tematiche dell'intero libro, l'autrice deduce che alla fine del suo primo libro di elegie il poeta volle ricordare il legame fra la sua famiglia e quella etrusca dei Volcaci che gli venne in aiuto quando perse parte del suo patrimonio. Lo stretto legame fra Properzio, Gallo Tullo (che secondo Cairns sarebbe l'elegista Cornelio Gallo) e Tullo Volcacio è chiaramente segnalata nelle elegie: non si tratta di un legame fondato esclusivamente sull'amore per la letteratura, ma anche sul legame fra connazionali, in quanto entrambi furono, se non proprio appartenenti al popolo etrusco, almeno vicini parenti. Con queste due elegie Properzio collegò la sua comunità etnica di origine, gli Umbri, con i vicini Etruschi. Il vero e proprio interessante paradigma della sorte di Properzio viene invece rappresentata con il mito di Vertumno, raccontato nella seconda elegia del quarto libro, quando la statua di Vertumno racconta la sua storia esordendo con: *Tuscus ego, Tuscis orior*. La statua fu innalzata a Roma, e di questo non si dispiace affatto, in quanto afferma di essere stato il primo ad arricchire i Romani con i suoi doni e la sua natura cangiante. Quando invece afferma di voler rimanere a Roma, questa affermazione non va interpretata come un rifiuto della patria precedente, ma semplicemente come un trasferimento, che per la cultura romana significa una nuova acquisizione. Nella perfetta integrazione di Vertumno si esprime quindi, secondo l'autrice dell'articolo, una riflessione di Properzio sull'integrazione dei popoli italici nello stato romano.



Dina D'Elia

## »Estote quod videtis, et accipite quod estis«: evharistija pri Avreliju Avguštinu

To je središčna misel Avgušтина, ko v pashalnih govorih 272 in 227 oz. evharističnih katehezah nagovarja novokrščence. Gre za dva izmed štirih govorov hiponskega škofa, namenjenih neofitom, v katerih izrecno govori o evharističnem zakramentu (227, 228, 229/A, 272). V naši raziskavi se bomo torej ustavili le ob prvem in zadnjem izmed teh govorov. Vzporedno bomo brali<sup>1</sup> *Govor 272* (med 405 in 411 po Kr.), kjer evharistijo opredeljuje kot *mysterium unitatis*, in *Govor 227* (412–413 oz. 416–417 po Kr.), iz katerega bo razviden drug poudarek Avguštinove teologije, in sicer evharistija kot *sacramentum redemptionis*. Biti to, kar evharistija predstavlja kot skrivnost edinstva, in sprejeti to, kar evharistija ponavzočuje kot zakrament odrešenja, sta glavna segmenta tega velikega mnogokotnika Avguštinovega evharističnega nauka.

V tem prispevku se želimo osredotočiti na ta vidik Avguštinovih spisov in pokazati pomenske dejavnike njegove misli: »Bodite, kar vidite, in prejmite, kar ste«, predvsem preko interpretativnega ključa leta 411. Minilo je namreč šestnajst stoletij, odkar je velika javna škofovska sinoda v Kartagini rešila dolgoletno donatistično shizmo, medtem ko se je na vidiku že pojavilo pereče vprašanje pelagijanstva, ki je po manihejstvu in donatizmu dolgo zaposlilo hiponskega misleca. Iz zornega kota te kronološke prelomnice bomo razsvetlili vpliv protidonatističnega in protipelagijanskega ozadja na Avguštinov evharistični nauk.

---

1 Za latinsko besedilo *Govora 272* navajamo PL 38, 1246–1248, za *Govor 227* pa PL 38, 1099–1101.

## KONTEKSTUALIZACIJA GOVOROV 272 IN 227

Razlagalci menijo,<sup>2</sup> da je Avguštín imel *Govor* 272 bodisi na binkoštni dan (Mavrinči) bodisi za veliko noč (Wilmart, Lambot, Poque, Zwínggi) med letoma 405 in 411 (Beuron, Bori, Kunzelmann), medtem ko kraj ni znan. Glavna tema govora je zakrament Kristusovega telesa in krvi. *Govor* 227 pa naj bi hiponski škof imel na velikonočno jutro (Poque) ali popoldne (Pellegrino) v Hiponu kot tradicionalno katehezo za novokrščence, ki so se drugič udeležili evharistične daritve. Za veliko noč je škof namreč običajno govoril zjutraj, pri maši po vigíliji, in popoldne.<sup>3</sup> Kronološko Beuron *Govor* 227 postavlja v leta 412–413 ali 416 oz. 417. Prvi del govora se osredotoči na evharistični kruh kot na znamenje enosti med verniki, drugi del pa razlaga darovanjski del sv. maše.

V nadaljevanju bomo skušali poglobiti ozadje teh dveh govorov, in sicer z različnih zornih kotov in z namenom, da bi čimbolj osvetlili temo evharistije pri Avguštínu. Še enkrat velja omeniti, da gre za zelo omejen poskus predstavitve njegovega evharističnega nauka, ki je sam po sebi zelo celosten, saj je Avguštín kot učitelj Cerkve razmišljal o evharistiji kot teolog, pastir, pa tudi kot ekseget, zato se vsi ti vidiki razumevanja in doživljanja samega zakramenta zelo prepletajo.

### *Liturgično ozadje*

Ustavimo se najprej pri liturgičnem kontekstu izbranih govorov. V sklopu Avguštínovega oznanjevanja posebno pozornost pritegnejo t.i. pashalni govori, ki predstavljajo osrednjo skrivnost krščanskega življenja.<sup>4</sup> V prvih stoletjih so zakramente uvajanja podeljevali predvsem v času velikonočnih praznikov,<sup>5</sup> zato lahko, izhajajoč iz omenjenih govorov, postavimo liturgični in zakramentalni okvir Avguštínovega nauka o evharistiji.<sup>6</sup> Hiponski škof na poseben način posreduje svoje misli o evharistiji v govorih, ki jih je imel za novokrščene, t.i. *infantes*, za veliko noč,<sup>7</sup> ne glede na to, da so ti govori krat-

<sup>2</sup> *Opere di Sant'Agostino*, zv. IV/2, 1043.

<sup>3</sup> Pellegrino, *Introduzione generale*, XV.

<sup>4</sup> Poque, *Introduction*, 9.

<sup>5</sup> Uvajanje v krščansko skrivnost oz. mistagogija je potekalo preko katehez o zakramentih krsta, birme in evharistije (Hamman, *Korenine naše vere*, 79).

<sup>6</sup> Zdi se, da Avguštín ni nikoli komentiral pripovedi o postavitvi evharistije pri sinoptikih ali pri Pavlu (1 Kor 11.23–26), komentiral pa je Jezusov govor o kruhu življenja (prim. Jn 6.22–59), verjetno prvič v Kartagini oktobra 417, drugič pa v Hiponu avgusta 419 ali 420 (Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 227).

<sup>7</sup> V novozavezni dobi je bil krst podeljen po krajši pripravi in izpovedi vere v Kristusa. Kasneje se je čas priprave podaljšal, ne toliko zaradi potrebe po katehezi, torej po doktrinalni pripravi, ampak predvsem zaradi potrebe po dejavni spremembi življenja, saj je bil krst edina priložnost za odpuščanje grehov, zato se je predpostavljalo, da mora kristjan, kar zadeva moralo, živeti popolno. V obdobju pred vladanjem cesarja Konstantina je katehumenat običajno trajal dve do tri leta.

ki in maloštevilni. Povezani so z obhajanjem evharistične daritve. Pred škofom in novokrščenci je oltar, na katerega sta položena kruh in kelih z vinom.<sup>8</sup> To bi lahko pomenilo, da je škof imel katehezo med obhajanjem evharistične skrivnosti.<sup>9</sup>

Praznovanje velike noči (*tota pashalis solemnitas* pravi Avguštín v *Govoru* 210.9) se je začelo s postnim časom, ko so katehumeni začeli neposredno pripravo na zakramente, ki je dosegla svoj vrhunec v Kristusovem mimohodu (*pasha*), ko je Božji Sin prišel k nam, da bi spremenil smrt v življenje, in se vrnil k Očetu. V velikonočni noči se v Cerkvi rodijo za novo življenje tisti, ki so bili sprva kandidati, *accedentes*, ki jih Avguštín imenuje *rudes*, nato so postali *auditores* ali *catechumeni*, potem pa *electi* ali *competentes* in, končno, v velikonočni osmini *infantes*,<sup>10</sup> saj so doživeli drugo rojstvo od Boga Očeta in matere Cerkve (*secunda nativitas ex deo et ecclesia*, *Sermo* 121.4). Oznanjevanje, ki se je v Hiponu v 5. stoletju pričelo na začetku postnega časa<sup>11</sup> in zaključilo na nedeljo po veliki noči, je bilo namenjeno prav njim. Pokoro, ki so jo kandidati opravljali pred krstom, so spremljali obredi uvajanja, imenovanja skrutiniji. Sledil je sam obred krsta s krstnim potapljanjem, maziljenjem s polaganjem rok in umivanjem nog ter evharistija. Pred krstom so se zvrstile tudi kateheze o veroizpovedi, o Gospodovi molitvi, o krstu in evharistiji.<sup>12</sup>

Ker se o evharistiji pred veliko nočjo ni smelo odkrito govoriti *ad populum* (*disciplina arcani*),<sup>13</sup> Avguštínovi govori na veliki četrtek niso ohranjeni. Imamo pa tri govore o Gospodovem trpljenju in petnajst izrečenih pri velikonočni vigiliji.<sup>14</sup> Vigiliji je sledilo obhajanje velike noči in zakramentov uvajanja: krst in evharistija. Ob tej priliki so bile kateheze o teh dveh zakramentih,

Po Milanskem ediktu leta 313, ko se je število prosilcev za krst zelo povečalo, pa je postal pomen priprave na krst še bolj poudarjen, sama priprava pa še bolj natančno organizirana (Drobner, *Patrologia*, 404–406). Običajno in skoraj povsod so krstili za veliko noč, pred krstom pa je ves postni čas potekala intenzivna priprava na prejem zakramentov, medtem ko so same kateheze potekale v velikem tednu (Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 222).

8 Boyer, »L'Eucharistie selon saint Augustin«, 125.

9 Poque, *Introduction*, 79.

10 Daniélou, »La catéchèse dans la tradition patristique«, 7–11.

11 Na primer *Govori* 205–210 so vzpodbude na začetku postnega časa, *Govor* 211 pa je Avguštín imel sredi posta (Poque, *Introduction*, 55).

12 Ko so petnajst dni pred veliko nočjo *competentes* izpovedali vero, je običajno sledil govor z razlago veroizpovedi. To so *Govori* 212–15 in *O simbolu katehumenom* (Poque, *Introduction*, 59). Gospodovo molitev pa je Avguštín komentiral v *Govorih* 56–59 (Poque, *Introduction*, 65). Kristjani so se zbirali za te kateheze v svojih bazilikah sedem dni pred veliko nočjo.

13 Tudi freske v katakombah, kipi na sarkofagih in zgodnja krščanska ikonografija zaradi t.i. *disciplina arcani*, to je nekakšnega pravila skrivnosti, tajnosti, ki ga Avguštín večkrat omenja in ki je na splošno v prvih stoletjih krščanstva zaznamovalo pristop k svetim stvarim, niso neposredno predstavljale evharistične daritve (Bruyne, »L'initiation chrétienne«, 67). Postopno uvajanje v krščanske skrivnosti ne gre zamenjati z dolžnostjo tajnosti, ki je zaznamovala prakso misterijskih religij ali gnostičnih sekt. *Disciplina arcani* je utemeljena pedagoško. Zato so v antiki krstili bodisi med velikonočno bodisi med binško vigilijo. Kateheza pred prejemom zakramentov je trajala celo noč, kljub temu pa so o evharistiji govorili šele po krstu. Novokrščenci so se zjutraj tako spet zbrali in se udeležili druge evharistije ter prisluhnili nauku o tej skrivnosti. Eno redkih besedil patristične literature, ki se ukvarja zgolj z evharistijo, je verjetno tudi zato Ciprijanovo *Pismo* 63 (Špelič, »Evharistija pri cerkvenih očetih«, 66).

14 Poque, *Introduction*, 72–73; 86.

ohranjenih jih je dvajset. Ob tej priložnosti Avguštin namreč ni komentiral evangelija, temveč je govoril novokrščenim o Gospodovi večerji. To so t.i. *sermones ad populum*, ki jih poznamo kot evharistične kateheze. Škof je razlagal darove, ki so jih verniki videli na oltarju, to pomeni, da je govore imel pred posvetilno molitvijo, še bolj običajno pa po njej, in novokrščenim razkrival evharistično resničnost. V teh govorih Avguštin utemeljuje svojo razlago s Pavlovim citatom iz 1 Kor 10.17: *unus panis, unus corpus, multi sumus*,<sup>15</sup> in poudari paralelizem med pripravo kruha in obredom uvajanja ter pogloblja pomen evharistije kot zakramenta edinosti in odrešenja.

Na veliko noč se je začela osmina, med katero se je oznanjevanje stopnjevalo tako v teološkem kot v pedagoškem pogledu, in sicer od Jezusa Kristusa do katoliškosti Cerkve in potrebnosti milosti. V Hiponu je bil to privilegiran teden za kateheze, ki so torej trajale vse do bele nedelje, ko novokršчени niso bili več *infantes*, temveč so postali verniki, *fideles*. Tudi takrat so se zbrali pri jutranji maši in poslušali škofovo katehezo.

### *Polemično ozadje*

Preden prisluhnemo Avguštinovi besedi o evharistični skrivnosti, moramo odstrti še polemično ozadje, ki je v obdobju manihejstva, donatizma in pelagijanstva zaznamovalo Avguštinovo teološko razmišljanje. V njegovih govorih dejansko odmevajo tudi najtežja in najbolj abstraktna vprašanja, ki so bila odprta v teh polemikah. Avguštinovo oznanjevanje ima namreč poudarjen teološki in doktrinalen značaj. Preko njega posreduje svoja teološka spoznanja in duhovno doumevanje božjih skrivnosti. Oba govora torej odsevata vse značilnosti teološkega oznanjevanja, ki je lastno pastirju v njegovem razmišljanju o življenju in problemih zaupanega mu občestva.<sup>16</sup>

Polemično doktrinalno ozadje donatizma, ki je bil prvotno in primarno religiozne narave, se je prepletalo tudi z družbenimi in kulturnimi značilnostmi, predvsem v Numidiji in Mavretaniji, ki sta se razlikovali od Prokonzulske Afrike. Možno je, da sta v času Dioklecijana in Kostantina zaradi administrativne in davčne reforme donatistična psihologija in duhovnost mučenca bolj odmevali na deželi kot v mestih, tako da je bil donatizem tudi sad partikularizma in nasprotovanja punskega prebivalstva rimski oblasti.<sup>17</sup> Po drugi strani pa so razlagalci donatizma mnenja, da anarhični oz. nacionalni dejavniki v njem ne opravičujejo njegove opredelitve kot stranke izkori-

15 Avguštin komentira ta odlomek v delu *O božjem mestu* 10.6. Zakrament evharistije je vir življenja. Pristopiti k evharistiji terja človekovo vero (Ceriotti, *L'unità di Cristo*, 85). Za uporabo biblije v Avguštinovih govorih glej: Pellegrino, *Introduzione generale*, XVII–XL.

16 Treba je upoštevati tudi dejstvo, da mistagoške kateheze niso polemični spisi, torej velja upoštevati tudi razliko med poslušalci, ki se pripravljajo na krst, in aktivnimi razpravljalci o doktrinar-nih zmotah in shizmah. Glej tudi: Pellegrino, *Introduzione generale*, XLI–XLII.

17 Friend, »Donatismo«, 1489–1491.

ščanih in revnih. Shizma, ki je v Avguštinovem času prešla v krivoverstvo, je namreč posledica različnih vzrokov in ne zgolj odpora rimski kolonizaciji.<sup>18</sup> Prav tako ne gre prezreti tudi družbenega vidika evharistične teologije. Hiponskemu škofu namreč ni bila neznana razslojenost tedanje družbe in Cerkve, ki je izpraševala vest kristjanov, da ne bi padli v protislovje med izpovedjo in delovanjem, med vero in življenjem med obhajanjem evharistije in zaprtostjo srca pred tistimi, ki so udje istega Kristusovega telesa.

Polemike okrog osrednjega vprašanja donatistične shizme o pravi Cerkvi in resničnih delivcih zakramentov ter posledično o njihovi veljavnosti segajo v Afriki daleč nazaj, že v čas Tertulijana, ki je okrog leta 200 po Kr. v delu *O krstu* trdil, da pri heretiki ni zakramenta, zato je potrebno tiste, ki se spreobrnejo, ponovno krstiti. Tudi Ciprijan je bil leta 251 mnenja, da zakramenti, ki so jih podelili heretiki, niso veljavni. Papež Štefan mu je odgovoril, da je krst, ki ga podeljujejo heretiki, prav tako veljaven, če uporabijo pravilno formulo, kot običajno delajo. Ta polemika torej zoperstavlja duhovništvo, ki ima karizmatično moč posvečevanja, in disciplino oz. pravico vladanja, ki pripada hierarhičnemu duhovništvu.

Drugo vprašanje pa je bilo povezano z velikim številom kristjanov, ki so v času preganjanja cesarja Decija sredi 3. stoletja iz strahu javno počastili poganska božanstva in tako dejansko odpadli od vere (zato so jih imenovali *lapsi*), kasneje pa so prosili za ponoven sprejem v Cerkev. Novacijanci so bili proti sprejemu, Ciprijan pa se je zavzel za njihovo ponovno sprejetje, ker je v težkih časih za kristjane razumel, da potrebujejo duhovno moč, ki so jo prejeli po evharistiji. Podobne okoliščine so bile povod za donatistično shizmo pol stoletja kasneje, saj so tudi donatisti menili, da so oni nasledniki prave Cerkve, ki se ni omadeževala v času preganjanja (Dioklecijanovega), in mislili, da je veljavnost zakramentov odvisna od zaslug delivca.

Donatizem je bil predvsem razprava o naravi Cerkve kot družbe in o njenem razmerju do sveta. Že Tertulijan je poudarjal potrebo po svetosti Cerkve. Tudi Ciprijan je trdil, da more odpuščati grehe le Cerkev, hkrati pa tudi, da noben duhovnik v stanju smrtnega greha ne more veljavno podeljevati zakramentov (*Pismo* 67.4). Poleg tega, kot smo že rekli, po mnenju Ciprijana zunaj Cerkve ne more biti veljavnega zakramenta, torej ga je potrebno ponovno podeliti.<sup>19</sup> Ciprijan je o vlogi Cerkve razmišljal v delu *O edinosti Cerkve* 6, kjer trdi, da ne more imeti Boga za očeta, kdor nima Cerkve za mater (*habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem*). Donatisti so izpeljali Tertulijanove in Ciprijanove misli do skrajnosti in zagovarjali absolutno čistost svete in brezmadežne Cerkve.

Od afriškega radikalizma, ki je razdeljeval ljudi znotraj in zunaj Cerkve, se je sredi 4. stoletja oddaljil Optat Milevski. Odprl je namreč možnost, da

<sup>18</sup> Hamman, *La vita quotidiana*, 267–68.

<sup>19</sup> Frend, »Donatismo«, 1485–1486.

imajo zakramenti tudi posvečevalno moč, kajti zakramentov ne podeljuje Cerkev, ne delivec zakramentov, temveč sam Bog. Tako prvič naletimo na trditev, da so zakramenti sveti ne zaradi delivca, temveč sami po sebi (*sacramenta per se sancta, non per homines*). Dolga pot je bila potrebna, da znotraj nadnaravne odrešenijske ojkonomije Cerkev ni dajala več prednosti subjektivnemu, osebnemu dejavniku.

Avguštin je še bolj razvil to razumevanje in pojasnil, da so zakramenti sveti ne zaradi delivcev ali sami po sebi, temveč zaradi Kristusa, ki jih je postavil. Zakramenti namreč pripadajo Kristusu in Cerkvi. Avguštin je torej dokončno in pravilno razvil nauk o zakramentih in trdil, da je krst (prav tako tudi sveti red) veljaven tudi izven Cerkve, učinkovit pa je le v njej. Gre torej za dve dejstvi, ki se ju ne sme istovetiti, namreč, za resničnost zakramenta in za njegovo učinkovitost (*O krstu* 4,17,24; 6,1,1). Kristus je glavni delivec zakramenta krsta, ki človeka zapečati z neizbrisnim znamenjem (*character*) tudi izven Cerkve, toda, če je kdo brez ljubezni in ni združen z drugimi udi Cerkve, je brez krstne milosti.

V pelagijanskem sporu,<sup>20</sup> v katerega se po donatističnem kar preliva Avguštinovo doktrinalno iskanje, moramo najprej izpostaviti dejstvo, da je v tej polemiki hiponski škof razvijal teologijo odrešenja. Šlo je za vprašanje razmerja med božjo milostjo in človeško svobodo, za vprašanje izvirnega greha in opravičenja, utemeljenega na Kristusovi daritvi in ne na človekovih delih. Pelagij se je rodil sredi 4. stoletja. Predlagal je ideal svetosti, ki ga človek doseže predvsem preko svobodne volje, popolnoma usmerjene k Bogu. Govoril je seveda tudi o milosti, ki je poudarjena v Pavlovih pismih, toda milost je zanj preprosto človeška narava, taka, kot jo je ustvaril Bog.

Takšno enačenje narave in milosti je izviralo iz Pelagijevega zanikanja dejstva izvirnega greha. Po njegovem mnenju je bilo namreč nemogoče, da bi bila tako popolno ustvarjena duša človeka od začetka obremenjena s tako velikim grehom. Krst je pri odraslem podeljen v odpuščanje grehov, ki jih je le-ta do tedaj storil. Pri otroku pa nikakor ni podeljen v odpuščanje grehov, temveč kot vrata v božje kraljestvo, ker otrok zaradi nepriznavanja izvirnega greha ni omadeževan z njim, osebnih grehov pa še ni mogel storiti. Pelagij je torej postavil pod vprašaj dejstvo, da so v Adamu resnično vsi grešili (*Rim* 5,12), zato je prepričan, da otroci ne potrebujejo krsta za zveličanje. Zato je dojenčkom pripisal popolno nedolžnost, otrokom, preminulim brez krsta, pa je obljubljal vstop v večno življenje, saj Bog ne more kaznovati s peklom tistih, ki niso osebno grešili. Pretirano je poudarjal človekovo sposobnost svobodne izbire dobrega ali zla, izpolnjevanja božje postave na podlagi lastnih moči. Avguštin je svoj odgovor Pelagiju in njegovim pristašem (Celestiju in Julijanu) oblikoval na podlagi Svetega pisma in izročila Cerkve. Kristus je po njegovem mnenju velik zdravnik tudi za otroke, ker jih rešuje od izvirnega gre-

20 Za poglobitev: Grossi, »Pelagius – Pelagiani – Pelagianesimo«, 3996–4005.

ha, ki so ga deležni ne po lastni izbiri, ampak kot del človeštva, in sicer jih rešuje po krstu. Pelagija in pelagijanstvo je na Zahodu dokončno obsodil koncil v Kartagini leta 418, na Vzhodu pa efeški koncil leta 431.<sup>21</sup>

### *Teološko ozadje*

Teologi, in ne samo oni, so se veliko ukvarjali z Avguštinovim naukom o zakramentih. On sam je iz pastoralnih in doktrinalnih razlogov veliko govoril in pisal o njih, zlasti o krstu, spovedi, evharistiji in zakonu.<sup>22</sup> Zgoščeno temo predstavi predvsem v polemiki z donatisti, in sicer v delu *O krstu*.

V reševanju teoloških sporov, ki so zadevali zakramente, je bil Avguštinov prispevek odločilen, predvsem ko je šlo za pojasnilo, da so zakramenti veljavni ne glede na subjektivne zasluge delivca, učinkoviti pa so pod določenimi pogoji. Avguštín je tako razlikoval med zakramentom in njegovo učinkovitostjo, tj. med resničnostjo (*res sacramenti*),<sup>23</sup> močjo zakramenta (*virtus sacramenti*) in učinkovitostjo zakramenta (*fructus sacramenti*). Duhovna resničnost, ki je sad vsakega zakramenta, je odrešenje, ljubezen. Moč zakramenta je to, kar vsak zakrament dela v človeku in v Cerkvi, njegova zmožnost – sposobnost odrešenja. To pomeni, da zakrament sam po sebi vedno prinaša odrešenje, vendar lahko ostane neučinkovit, če v človeku ni pravega notranjega razpoloženja.

Hiponski škof izhaja iz splošne opredelitve zakramenta kot svetega znamenja, vidnega in stvarnega, ki pokaže na duhovno resničnost in ima duhovne učinke.<sup>24</sup> Odrešenje, ki izvira iz Kristusove velike noči je *res*, zunanji obred je *sacramentum*, ki ima dva sestavna dela: materialni in besedni (*res in verba*), kar pomeni, da beseda, dodana materiji, udejanja zakrament. Zunanji obred je torej *signum sacrum*, ker pokaže na odrešenje, ki ga vsebuje. Zakramenti so *signa naturalia*, torej je sama snov, materija tista, ki daje pomen, določen po božji volji: voda, ogenj, olje, kruh, vino itd.<sup>25</sup> Vse ustvarjeno pripada ali resničnosti (*res*) ali znamenju (*signum*). Znotraj širokega polja znamenj so zakramenti sveta znamenja, ki so v razmerju podobnosti z resničnostjo (*res*). Toda za Avguštína *res* ni nikoli zgolj *virtus sacramenti*, saj se zakramenti nanašajo na Kristusa in na odrešensko ojkonomijo.

Avguštínovega evharističnega nauka ni lahko opredeliti. Njegovi spisi o evharistiji so številni, vsebujejo definicije, ki so na videz zelo jasne, v resnici

21 Brown, *La vie de saint Augustin*, 447–64.

22 Trapè, »S. Agostino«, 423.

23 Bistvo zakramenta evharistije je dejanje ljubezni, ki ga človek izraža Bogu, torej Kristusu kot Bogu, in ga izraža po Kristusu kot človeku in s Cerkvijo, njegovim mističnim telesom, dokler ne bo v polnosti dopolnjena ta skrivnost skupnosti (Folliet, »Une définition augustinienne«, 527).

24 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 104.

25 »Simbolika dejanj in obredov vode, olja, lomljenega kruha, vina naj bi pomagala odkriti resničnost, ki je očem nevidna, odkrita pa je veri: krščansko skrivnost« (Hamman, *Korenine naše vere*, 79).

pa niso vedno lahko združljive.<sup>26</sup> Razumevanje poleg tega, da je sama tema zahtevna, otežuje tudi veliko alegoričnih razlag, ki jih Avguštín uporabi kot sredstvo za prehajanje od znamenja k resničnosti (*signum – res*), od konkretnega dejstva k duhovnemu sporočilu istega dejstva.<sup>27</sup> Evharistična skrivnost vključuje tri vidike: je čisti simbol (*sacramentum*), to je, da kruh in vino, potem ko so izrečene posvetilne besede, pomenita in vsebujeta Kristusovo telo in kri; je resničnost-simbol (*res in sacramentum*), to pomeni, da sta resničnost telesa in krvi, ki sta sad obreda, hkrati tudi simbol, ker izražata Cerkev kot Kristusovo telo; in čista resničnost (*res*) kot Kristusovo telo, torej milost združenosti s Kristusom, ki ustvarja edinost. Učinki evharistične skrivnosti so osebna *incorporatio*, občestvena *concorporatio* in vstajenje.<sup>28</sup>

Avguštín ne razpravlja o resnični Kristusovi navzočnosti pod evharističnimi podobama, saj je o tem prepričan. Nobenega dvoma ni bilo o tem, zato tudi ni bilo nobenega razloga, da bi jo zagovarjal. V Avguštínovih spisih velikokrat opazimo eksplicitno povezavo med resničnostjo učlovečenja in evharistično skrivnostjo. V trpljenju je Kristus daroval to, kar je v učlovečenju prevzel od človeka, se pravi telo in kri, človeško naravo. To njegovo telo je bilo na križu darovano in s sulico prebodeno za odpuščanje grehov. Zato pravi: »Ko se spomnite te milosti in ko uresničujete svoje odrešenje (ki ga Bog sam izvršuje v vas), se s strahom in trepetom približate k udeležbi pri tem oltarju. V kruhu prepoznate isto telo, ki je viselo na križu, in v kelihu isto kri, ki je pritekla iz njegove strani.« (*Govor* 228/B.2)<sup>29</sup> Ker je za Avguštína evharistija znamenje (*signum*) Kristusove navzočnosti, lahko reče, da je po evharistiji Kristus zelo blizu vernikom, ki ga morejo prepoznati v znamenju razlomljenega kruha. Prepoznati se da v lomljenju kruha, »zaradi nas, ki ga ne bomo videli v človeški podobi, temveč bomo jedli njegovo meso. /.../ Gospodova odsotnost ni odsotnost. Veruj, in tisti, ki ga ne vidiš, je s teboj.« (*Govor* 235.3)<sup>30</sup>

Torej so v Avguštínovih spisih *res*, *signum* in *sacramentum* vselej prepleteni. Avtorji običajno poudarjajo liturgični realizem Ambroža, ki opredeljuje zakrament s tem, kar je sam v sebi, v nasprotju s simbolizmom Avguštína, ki naj bi ga opredelil v razmerju s tistim, ki ga prejme. Toda pravilen ključ interpretacije Avguštínovega nauka je njegovo teološko razumevanje evharistije.<sup>31</sup>

26 Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 125.

27 Bareille, »Eucharistie d'après les Pères«, 1174.

28 Po včlenjenju v Kristusovo telo kristjan prejme vse darove: božje posinovljenje, občestvo Svete Trojice, edinost s Kristusovim telesom, ki je Cerkev, poroštvo večnega življenja in vstajenje mesa. V moči včlenjenja lahko kristjan Kristusu v daritev daruje samega sebe (Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, 170–75).

29 »Huius gratiae memores, vestram ipsorum salutem operantes, quoniam Deus est qui operatur in vobis, cum timore et tremore ad participationem huius altaris accedite« (*Sermo* 228/B.2).

30 »Noluit agnoscí, nisi ibi, propter nos, qui non eum visuri eramus in carne, et tamen manducaturi eius carnem. /.../ Absentia Domini non est absentia. Habeto fidem, et tecum est quem non vides« (*Sermo* 235.3).

31 Grossi, »L'Eucaristia in S. Agostino«, 263.

Kristus je sicer enkrat za vselej daroval samega sebe, vendar se pri liturgični skrivnosti ne samo na veliko noč, marveč vsak dan znova, daruje za vernike.<sup>32</sup> Daruje se pa zares. »Kajti če zakramenti ne bi bili v nobenem razmerju podobnosti z resničnostmi, katerih znamenja so, sploh ne bi bili zakramenti. Iz tega razmerja podobnosti dejansko zajemajo tudi ime teh resničnosti. Tako je zakrament Kristusovega telesa na nek način Kristusovo telo, zakrament Kristusove krvi pa je sama Kristusova kri.« (*Pismo* 98.9)<sup>33</sup> Torej zakrament uresničuje Kristusovo navzočnost na poseben način: Kristus je namreč navzoč in deluje po besedi in po evharistiji. Kruh in vino sta zakrament, to je znamenje, ki v polnosti uresničuje navzočnost Kristusovega telesa in krvi. Tako pravi: »Predragi, to, kar vidite na Gospodovi mizi, sta kruh in vino, vendar ta kruh in to vino po sredništvu besede postaneta telo in kri Besede. /.../ Po besedi sta navzoča Kristusovo telo in kri. /.../ Če namreč izvzameš besedo, sta kruh in vino; če dodaš besedo, postane zakrament. Zato rečete 'Amen'. Reči 'Amen,' pomeni podpisati. 'Amen' namreč v latinščini pomeni: Res je.« (*Govor* 229.1;3)<sup>34</sup>

Teološko ozadje Avguštinih evharističnih katehez in njegov doprinos k zakramentalni teologiji nas obvezno pripelje do njegovega pojmovanja Cerkve in njegovega odgovora na vprašanje o prisotnosti grešnikov v njej. Avguštini je v protidonatističnih spisih<sup>35</sup> in v delu *O božjem mestu* razvil pojmovanje Cerkve kot občestva vernikov, ki je zgrajeno na temelju apostolov (*communio sacramentorum*) kot občestvu pravičnih, ki roma po zemlji od Abela do konca časov (*communio iustorum*) in kot občestva predestiniranih, ki žive v nesmrtni blaženosti (*communio sanctorum*). Prvo občestvo združuje dobre in slabe pod vodstvom škofov, ki delujejo v skladu z določili koncilov in rimskega škofa. O *communio sacramentorum* lahko govorimo torej le v Cerkvi, ne glede na to, da so zakramenti veljavni tudi izven Cerkve, ker zunaj nje niso

32 *Res sacramenti* je v primeru evharistije resnična Kristusova daritev na Kalvariji in se nanaša na navzočnost Svetega Duha v evharistiji ter na edinstvo udov, tj. na resničnost božjega mesta, kjer vladata mir in bratska povezanost (Sage, »L'Eucaristie dans la pensée de saint Augustin«, 232).

33 »Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non habent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est« (*Epistola* 98.9). V 4. stoletju Ambrož in Avguštini uporabljata načelo podobnosti v zvezi z zakramenti (Grossi, *L'Eucaristia, corpo della Chiesa*, 9). Zakramenti morajo namreč imeti kakšno podobnost s stvarmi, katerih znamenje so (Van der Lof, »Eucaristie et présence réelle«, 296).

34 »Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum; sed iste panis et hoc vinum accedente verbo fit corpus et sanguis Verbi. ...ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est et vinum: adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud, quid est? Corpus Christi, et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum, et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis: Amen. Amen dicere, subscribere est. Amen latine interpretatur »verum«« (*Sermo* 229.1;3).

35 Avguštini protidonatistični spisi odsevajo splošno sprejeta prepričanja afriških kristjanov, zlasti pojem Cerkve kot skupine, povsem ločene od družbe in edine nosilke odrešujočih zakramentov (Brown, *La vie de saint Augustin*, 292). Za poglobitev vprašanja reševanja donatistične shizme v letih 409–11, ko so se škofje zbrali na sinodi v Kartagini, glej: Brown, *La vie de saint Augustin*, 433–40.

pa učinkoviti. Drugo občestvo se je oblikovalo že pred Kristusom, vendar ne brez njega, in teži k eshatonu. Tretje je občestvo svetih, ki so že dosegli nebeško slavo.<sup>36</sup>

Sveta Cerkev so torej vsi krščeni. V *communio sacramentorum* so tako vključeni tudi grešniki, ki ob koncu časov ne bodo mogli imeti deleža v *communio sanctorum*. Avguštin rad uporablja Pavlovo prisposodbo (*similitudo*) telesa, ko govori o Cerkvi (prim. 1 Kor 12.27).<sup>37</sup> Kristus je glava, kristjani pa udje, vendar poudarja, da so udje Kristusovo telo ne posamezno, temveč vsi skupaj, v medsebojni edinosti.<sup>38</sup> Če je Kristus glava, Cerkev pa njegovo telo, med njima obstaja tesnejše razmerje, kot je odnos med gospodarjem in služabniki. Med njima je vez ljubezni, edinosti in miru,<sup>39</sup> ne glede na to, da v telesu niso zdravi vsi udje.

Zato je razumljivo, da ima Cerkev dve razsežnosti: kot Kristusovo telo je nevidno občestvo, združeno v izpovedi vere v Sveto Trojico. Cerkev kot zgodovinska resničnost, vidno občestvo, pa je združena okrog škofa. Pomembno je poudariti, da ta dvojnost ne prizadene edinosti Cerkve. Takšno dvojnost Avguštin zaznava tudi na področju spoznavanja, ko govori o *species in intellectus*. Avguštin gleda na vidno stvarnost v Platonovi perspektivi kot na realni simbol nevidne stvarnosti.<sup>40</sup> Ontologija stvarnosti se nanaša na poslednji temelj vsega ustvarjenega, ki je v Bogu.<sup>41</sup> Prav zaradi omenjene postavitve lahko hiponski škof razlikuje med zakramentalnim, zgodovinskim in nebeškim občestvom, ki je pomembno tudi za reševanje različnih sporov, shizm in krivoverstev. Poudariti velja, da Avguštinovi ekleziološki pojmi izražajo njegov kristocentričen in trinitaričen pristop, saj je Sveta Trojica model, počelo in zadnji smisel Cerkve, kar je razvidno iz poudarka na vlogi Kristusa in Svetega Duha kot duše Cerkve.<sup>42</sup>

Avguštin torej pogloblja razumevanje narave Cerkve kot zgodovinske in hkrati eshatološke resničnosti, kot hierarhičnega in mističnega telesa, kot vidne in nevidne resničnosti. To je *totum Christi corpus*. Kakor Hilarij in Leon Veliki tudi Avguštin govori o skrivnosti ali zakramentu Kristusovega telesa. V njem je povezanost med verniki ne le fizična in duhovna, temveč tudi mistična. Kristjani so duhovni udje Cerkve, mistični udje tega telesa, katerega glava je Kristus. *Corpus mysticum* je za Avguština tisto občestvo svetih, ki ga imenuje mistična Cerkev, ki ga ne smemo istovetiti z občestvom romarjev na tej zemlji v večno domovino (Govor 252.7). Mistična Cerkev je zanj mistično telo, skrivnostno telo.<sup>43</sup>

36 Trapè, »Agostino d'Ipbona«, 155.

37 Glej na primer Govor 341.11.

38 Sage, »L'Eucaristie dans la pensée de saint Augustin«, 224.

39 Binom *pax in unitas* je zelo poudarjen pri Ciprijanu (Pellegrino, *Introduzione generale*, XLVII).

40 Prav tako je zakrament vedno povezan z nevidno resničnostjo. Sveti Duh nevidno deluje in povezuje *res in sacramentum* (Van der Lof, »Eucaristie et présence réelle«, 297–99).

41 Panizzolo, »Gli elementi essenziali della *communio*«, 267.

42 Pellegrino, *Introduzione generale*, XLVII–XLVIII.

43 De Lubac, *Corpus Mysticum*, 16–18.

Evharistija je pri Avguštinu tesno povezana s Cerkvijo, in sicer v istem razmerju kot vzrok-učinek, sredstvo-cilj, znamenje-resničnost. Prehod od zakramenta k moči zakramenta (*virtus*) oz. od vidnega (*species visibilis*) k resničnosti (*res ipsa*) se pri hiponskem škofu neposredno uresničuje ne kot evharistija, ampak kot Cerkev. Uživati Kristusovo telo in kri namreč pomeni včlenitev v Cerkev, v Kristusovo mistično telo. Zato je evharistija *sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis* (*In Ioa. evangelium* 26.13), torej zakrament dobrotljivosti, znamenje edinosti, vez ljubezni.<sup>44</sup>

Avguštinovo zakramentalno teologijo torej zaznamujejo tri razsežnosti: kristološka, ekleziološka in pnevmatološko-duhovna, in sicer zato, ker se vsak zakrament najprej nanaša na Kristusa, na njegovo osebo in delovanje v njegovem srečevanju s slehernim človekom. Potem se zakrament poveže z delovanjem Cerkve, v kateri je podeljen, kajti zakramenti človeka včlenijo vanjo in jo tako oblikujejo. Končno po zakramentih deluje Sveti Duh, ki oblikuje notranje življenje kristjana, mu daje rast v ljubezni in tako slehernega povezuje s Kristusom in Cerkvijo. V evharistiji so te razsežnosti kristalno razvidne. V njej se uresničuje tudi občestvo med Kristusom in Cerkvijo ter izmenjava med Srednikom in verniki, saj je v resnici edini zakrament Cerkve Učlovečena Beseda.<sup>45</sup>

## EVHARISTIJA »MYSTERIUM UNITATIS« V GOVORU 272

Kot smo že omenili, je mistagoški *Govor* 272 Avguštin namenil neofitom za binkošti ali za veliko noč, da bi predstavil zakrament evharistije. V njem govori o Svetemu Duhu v Cerkvi, in sicer mu priznava podobno vlogo, kot jo ima duša v telesu. To pomeni, da po antropološki analogiji Cerkev potrebuje Kristusovega Duha, da bi bila njegovo živo telo.<sup>46</sup> Govor bomo prevajali in analizirali v štirih sklopih: binom *signum* – *res*; binom *fides* – *ratio*; binom Kristusovo telo – mistično telo Cerkve; binom *virtus* – *fructus sacramenti*. Iz besedila lahko sklepamo, da je v tem govoru ekleziološki vidik evharistije kot skrivnosti edinosti posebno izpostavljen.

44 Formula *sacramentum caritatis* je navzoča v Avguštinovih spisih, vendar v zvezi z Gospodovim trpljenjem: »Ad sacramentum caritatis ostendendum, minus enim quam inter duos caritas esse non potest. Erat autem ille non necessitate debiti propter peccatum suum, sed ad solvenda nostra peccata caritate passurus« (*Quaest. Evangel.* 1.27). Hiponski škof uporablja znani izraz *vinculum caritatis*, ko komentira *Jn* 5,51 v evharističnem smislu: »O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur« (*In Ioa. Evangelium* 26). Pío de Luis ta znani Avguštinov vzklik razlaga v trinitaričnem smislu (»La Eucaristía«, 48).

45 Za poglobitev teme »Kristus – zakrament Boga« in »Cerkev – zakrament Kristusa«: Turnšek, »Zakramenti«, 204–206.

46 dell'Osso, »Il Christus totus«, 341.

## *Binom signum – res*

Avguštin takoj na začetku nagovori novokrščence tako, da pokaže na že pripravljene, vendar še ne posvečene darove. Pred posvetitvijo je kruh namenjen za hrano, ne za obredno dejanje, saj sta kruh in vino, kakor druge prvine, ki se uporabljajo pri zakramentih, naravni sestavini. Njuna priprava pa je primerna za to, da na simbolni način predstavita to, kar bo učinek zakramenta.<sup>47</sup>

Hoc quod videtis in altari Dei, etiam transacta nocte vidistis: sed quid esset, quid sibi vellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis. Quod ergo videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant: quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi.

To, kar vidite na božjem oltarju, ste videli tudi sinoči. Toda niste še slišali, kaj je to, kaj to pomeni, znamenje kako velike stvarnosti je. To, kar vidite, sta kruh in kelih. To vam zagotavljajo tudi vaše oči, toda po veri, ki se mora v vas še oblikovati, je kruh Kristusovo telo, kelih pa je Kristusova kri.

Iz besedila je razvidno, da je za Avgušтина zakrament sveto znamenje, vidno in stvarno, ki prikliče duhovno resničnost. V zakramentu sta navzoča dva dejavnika, stvarni in besedni.<sup>48</sup> Ko duhovnik izgovori besede posvetitve, kruh postane telo, vino pa kri. Zgodi se veliko sprememba, ki je bila napovedana. Naravne sestavine so postale zakrament, to je skrivnost, skrita v vidnem znamenju.

Avguštinov evharistični nauk razlagalci opredelijo kot zakramentalen, kajti beseda *sacramentum*<sup>49</sup> vsebuje hkrati besedo *signum* in *res*. Kruh in vino sta znamenje (*signum*), ker po veri v njiju vidimo Kristusovo telo in kri (*res*). Še več, evharistični zakrament vsebuje močan eklesiološki vidik. V Avguštinovi evharistični teologiji moramo tako videti zakramentalni realizem in dinamizem. Realizem se nanaša na to, kar evharistija resnično je, se pravi na Kristusovo telo; dinamizem pa na to, kar se po evharistiji izvršuje – sprememba vernike v Kristusovo telo, ki je Cerkev.<sup>50</sup> Avguštin izhaja iz vere v realno Kristusovo navzočnost v evharistiji (zakramentalni realizem) in se sprašuje, kaj evharistija povzroča v posamezniku in v občestvu (zakramentalni dina-

47 Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 126.

48 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 104.

49 V prvih spisih Avguštin za označitev evharistije uporablja besedo *signum*, *similitudo*, *figura*, *imago*. Po škofovskem posvečenju pa vedno uporablja besedo *sacramentum*, čeprav v *Presojah* ni zaznal te jezikovne spremembe, ki jo je mogoče pripisati razpravi zoper manihejstvo (Sage, »L'Eucaristie dans la pensée de saint Augustin«, 216–17).

50 Povezava med evharistijo in edinostjo Cerkve se je v teku stoletij vedno bolj kristalizirala. Od *Nauka dvanajstih apostolov* oz. *Didache* naprej viri poudarjajo enakost med udeleženci, ki se med seboj opredelijo kot bratje.

mizem). Po udeležbi pri Kristusovem telesu posameznik doseže nesmrtnost in večno življenje, občestvo pa postane Cerkev.<sup>51</sup>

### *Binom fides – ratio*

Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat: sed fides instructionem desiderat. Dicit enim propheta: Nisi credideritis, non intellegetis. Potestis enim modo dicere mihi: Praecepisti ut credamus, expone ut intellegamus. Potest enim in animo cuiusquam cogitatio talis suboriri: Dominus noster Iesus Christus, novimus unde acceperit carnem; de virgine Maria. Infans lactatus est, nutritus est, crevit, ad iuvenilem aetatem perductus est, a Iudaeis persecutionem passus est, ligno suspensus est, in ligno interfectus est, de ligno depositus est, sepultus est, tertia die resurrexit, quo die voluit, in coelum ascendit; illuc levavit corpus suum; inde est venturus ut iudicet vivos et mortuos; ibi est modo sedens ad dexteram Patris: quomodo est panis corpus eius? et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis eius? Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intellegitur, fructum habet spiritalem.

To, kar je torej rečeno na kratko, morda veri tudi zadošča, ampak vera želi poduk. Prerok namreč pravi: Če ne boste verovali, ne boste razumeli. Vi bi mi lahko dejansko rekli: »Naročil si nam, naj verujemo, razloži pa, da bomo razumeli.« V srcu koga bi lahko nastalo tako razmišljanje: vemo, od kod je naš Gospod Jezus Kristus dobil telo: iz Device Marije. Kot otroka ga je dojila in hranila. Rasel je, preživel mladost, trpel preganjanje s strani Judov, visel na križu, umrl na križu, s katerega so ga sneli, bil je položen v grob in tretji dan vstal, na dan, ko je hotel, je šel v nebesa in tja dvignil svoje telo. On bo prišel soditi žive in mrtve. Do takrat sedi na desnici Očetovi: torej, kako more biti ta kruh njegovo telo? In kelih, to, kar je v njem, kako more biti njegova kri? Bratje, te stvari se imenujejo zakramenti, kajti v njih vidiš eno resničnost, razumeš pa drugo. To, kar vidimo, ima materialni videz, to, kar umevamo, pa ima duhovni učinek.

Na vprašanje, ki si ga lahko postavi razum, kako moreta biti kruh in vino Kristusovo telo in njegova kri, Avguštin ne odgovori tako natančno, kot kasneje zasledimo pri sv. Tomažu Akvinskem, temveč z delitvijo *aliud videtur, aliud intelligitur*.<sup>52</sup> Morda ga je ustavila *disciplina arcani*, morda enostavno njegovo prepričanje, da naj se verniki rajši zadovoljijo z odgovorom čiste vere. Na zemlji verujemo, v nebesih pa bomo videli.<sup>53</sup>

51 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 105–106; 116.

52 Van der Lof, »Eucaristie et présence réelle«, 300.

53 Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 135.

Avguštin je prepričan, da samo vera človeku poda pravilno razumevanje Jezusovega nauka. Da bi bil razum razsvetljen in da bi razumel, je potrebno najprej z vero sprejeti Kristusa, torej verovati vanj, da bi ga poznali. Vera je gotovo nezaslužen dar, milost. Milost je pot k veri in vera je pot k razumevanju. Vera je za Avguština potrebna za tri namene: da bi razumeli Jezusove besede; da bi v kruhu in vinu prepoznali Kristusovo telo in kri; da bi sprejeli s čistim srcem in na pravi način Kristusovo telo.

Avguštin je sledil programu *credo, ut intelligam, in intelligam, ut credam* (*Serm.* 43.9), saj ni črpal le iz razuma, temveč predvsem iz tesne povezanosti z Učiteljem v molitvi in po milosti Svetega Duha.<sup>54</sup> V postavljenem vprašanju vsekakor odmevata Avguštinovo teološko poglobljanje kristologije in zagovarjanje pravovernosti zoper manihejca Favsta in njegov dualizem,<sup>55</sup> pri katerem se na tem mestu ne moremo ustavljati.

### *Kristusovo telo – mistično telo Cerkve*

Že pred Avguštinom so očetje primerjali edinost Kristusovega telesa, ki je Cerkev, s podobo kruha in vina. O tem govori tudi hiponski škof sam, ko v *Razlagi Janezovega evangelija* 26.6.17 omenja Ciprijana in njegovi *Pismi* 63 in 76.<sup>56</sup> Gre za Pavlov evharistični simbolizem tesne povezanosti udov v enem telesu,<sup>57</sup> ki poudarja notranjo vez med Kristusom in Cerkvijo. Zanimivo je, da ta zelo stara formula, ki se uporablja še danes (*Corpus Christi – Amen*), ni le privolitev, temveč trden sklep ostati v Kristusu, pripadati njemu in njegovemu telesu. Tukaj Avguštin razvija nekakšen ekleziološki simbolizem, tako da je način priprave kruha zanj podoba katehumenove priprave na prejem evharistije. Tako je zakramentalno izkustvo vedno povezano z življenjem Cerkve. V njej se prepoznajo vidni sadovi zakramenta, kadar je zakrament učinkovito prejet. Gre za enost in mir.<sup>58</sup>

Corpus ergo Christi si vis intellegere, Apostolum audi dicentem fidelibus: *Vos autem estis corpus Christi, et membra*. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim, Corpus Christi; et respondes, Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen. Quare ergo in pane? Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui cum de isto Sacramento loqueretur, ait: *Unus panis, unum corpus multi sumus*: intellegite et gaudete; unitas, veritas, pietas, caritas. *Unus panis*: quis est iste

54 Di Nola, *La dottrina eucaristica*, 18.

55 Van der Lof, »Eucaristie et présence réelle«, 304.

56 Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 126.

57 Pasquato, »Eucaristia e Chiesa«, 48–52.

58 dell'Ossio, »Il Christus totus«, 343.

unus panis? *Unum corpus multi*. Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis, et accipite quod estis. Hoc Apostolus de pane dixit. Iam de calice quid intellegeremus, etiam non dictum, satis ostendit. Sicut enim ut sit species visibilis panis, multa grana in unum consperguntur, tamquam illud fiat, quod de fidelibus ait Scriptura Sancta: *Erat illis anima una, et cor unum in Deum*: sic et de vino. Fratres, recolite unde fit vinum. Grana multa pendent ad botrum, sed liquor granorum in unitate confunditur. Ita et Dominus Christus nos significavit nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravat.

Če želiš doumeti Kristusovo telo, poslušaj apostola, ki vernikom pravi: »Vi ste Kristusovo telo in njegovi udje.«<sup>59</sup> Če ste torej vi Kristusovo telo, je na Gospodovo mizo položena vaša skrivnost: prejemate svojo skrivnost. Temu, kar ste, odgovorite: »Amen,« in tako z odgovorom to podpišete. Ko slišiš: »Kristusovo telo,« ti odgovoriš, »Amen«. Bodi ud Kristusovega telesa, da bi bil tvoj *Amen* resničen. Zakaj v kruhu? Naj nič ne prinesemo iz svojega, temveč vedno poslušajmo apostola, ki pravi: »Ker je en kruh, smo mi, ki nas je veliko, eno telo, ker smo vsi deležni enega kruha.«<sup>60</sup> Umejte in se radujte; enost, resnica, svetost, ljubezen. »En kruh«: kdo je ta kruh? »Mi, ki nas je veliko, smo eno telo.« Spomnite se, da kruh ni sestavljen iz enega zrna, temveč iz mnogih. Ko so nad vami izvrševali eksorcizme, ste bili, kakor bi vas mleli. Ko ste bili krščeni, ste bili kakor bi vas zamesili. Ko ste prejeli ogenj Svetega Duha, ste bili kakor pečeni. Bodite, kar vidite, in prejmite, kar ste. To je apostol povedal o kruhu. To, kar moramo razumeti glede keliha, čeprav ni bilo nič izrečeno, je dovolj pokazal. Tako kot so namreč, zato da bi prišlo do vidne oblike kruha, zamešena mnoga zrna v eno, tako se zgodi to, kar pravi Sveto pismo o vernikih: »Imeli so eno dušo in eno srce v Bogu,« tako tudi z vinom. Bratje, pomislite, od kod vino. Mnoge jagode so vezane na trto, vendar sok jagod postane eno. Tako nas je tudi Kristus Gospod hotel na ta način simbolizirati in želi, da njemu pripadamo, ter je posvetil skrivnost našega miru in edinosti na svoji mizi.

Spremenjenje Cerkve v Kristusovo telo je za Avgušтина velik čudež. Novokrščenci začenjajo prejemati to, kar so začeli biti. Kruh izraža enost mističnega telesa, ki je Cerkev.<sup>61</sup> *Mysterium vestrum accipistis ... Mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravat*: Avguštin uporablja besedo *mysterium*, ker se nanaša na resničnost, ki je skrita v kruhu in vinu, v zakramentu Kristusovega telesa in krvi.<sup>62</sup> Škof ima v mislih eshatološko dopolnitev božje daritve, ki se za nas zgodi že v evharistiji. Razlikuje objektivni vidik, ki je

59 1 Kor 12.27

60 1 Kor 10.17

61 Van der Lof, »Eucaristie et présence réelle«, 301.

62 Sage, »L'Eucaristie dans la pensée de saint Augustin«, 226.

Kristusov, in subjektivni vidik, ki je cerkveni. Poudariti velja, da ju razlikuje, ne pa loči.

Avguštin ni dvomil v to, da je evharistični kruh resnično Kristusovo telo, saj evharistijo razume kot *oratio, prex*, ki jo občestvo vernikov kot daritev dvigne k Bogu: *sacrificium offerre*.<sup>63</sup> Hkrati jo razume kot prejeti dar občestva.<sup>64</sup> Pri tem se zelo jasno prepletata kristološka in ekleziološka razsežnost zakramenta, saj je evharistija edina primerna, nedeljiva daritev Bogu, je daritev Kristusa in Cerkve.<sup>65</sup> To pomeni, da je nemogoče, da bi jo obhajale ločene oz. shizmatične skupine.

Kakor do kruha in vina pride po naporni predelavi pšenice in grozdja, tako po poti katehumenata ljudje postanejo »Kristusovo telo«, sicer na drugačen način kot kruh in vino, ki sta posvečena, vendar na prav tako realen. Ko torej vernik prejme evharistični kruh, prejme telo Gospoda, ki je v svoji ljubezni sebi hotel pridružiti vse ljudi. Vernik tako prejme skupaj z Gospodom tudi samega sebe (*Accipite, quod estis*) in brate, ki z njim delijo isto vero. Prejmite to, kar ste! Prejmite kruh edinosti! To je prava evharistija, resnični zakrament edinosti Cerkve, saj jo uresničuje in izraža: ko jemo isti kruh, prebivamo vsi verniki, ki smo eno v Kristusu, edinem kruhu, v edinosti z Gospodom in med seboj. Ta Avguštinov pristop k evharistiji razširja razsežnost udeležbe pri gostiji in jo osvobaja od skušnjave individualizma. Po evharistiji Jezus pride v vernikovo srce, vendar ne sam, ampak skupaj z vsemi brati, ki jih on ljubi; pride s svojim hrepenenjem po odrešenju sveta, ki mora postati vernikovo hrepenenje in hrepenenje vse Cerkve.<sup>66</sup>

## *Binom virtus – fructus sacramenti*

Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se. Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque veras gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spiritales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur: per Iesum Christum Filium eius. Amen.

63 Boyer (»L'eucharistie selon saint Augustin«, 126) pravi, da je Avguštin tako tesno izrazil povezo med Kalvarijo in oltarjem, da je mnenja, da so nam Judje, ki so križali Jezusa, nevede pripravili evharistijo: »sed quando occiderunt, tunc nobis cenam nescientes praeparaverunt« (*Sermo* 112.1).

64 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 105.

65 V delu *O Božjem mestu* 10.20 in v *Izpovedih* 10.43.69 Avguštin govori o evharistiji kot o edini in popolni novozavezni daritvi, pri kateri je Kristus srednik, duhovnik in žrtev. Ta edina daritev nadomešča vse starozavezne daritve in postane edina daritev Cerkve, ki se pridružuje Kristusovi daritvi.

66 Caruso, »L'Eucaristia nella riflessione di Agostino«, 20.

Kdor sprejme skrivnost edinosti, vendar ne ohranja vezi miru, ne sprejme skrivnosti za svoje rešenje, temveč pričuje proti sebi. Obrnimo se h Gospodu, Bogu Očetu vsemogočnemu in k njemu s čistim srcem, kolikor nam omogoča naša krhkost, dvignimo najglobljo in iskreno zahvalo; molimo z vso dušo njegovo edinstveno dobroto, da bi po svoji milosrčnosti uslišal naše prošnje; naj izžene tudi iz naših dejanj in misli po svoji moči sovražnika, naj nam pomnoži vero, vodi pamet, podeli duhovno hrepenenje in nas pripelje v svoj raj: po Jezusu Kristusu svojem Sinu. Amen.

Ob sklepu govora Avguštin razlikuje med zakramentom in učinkovitostjo zakramenta: »Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti.« (In *Joa. evangelium* 26.11)<sup>67</sup> Zakrament lahko prejmejo vsi, toda odrešenijska moč zakramenta deluje le v tistem, ki ga prejme na pravi način, to pomeni v stanju milosti.<sup>68</sup> Materialni elementi kruha in vina so *res sacra, signum, visibile sacramentum*, znamenje Kristusovega telesa in krvi, ki sta resnično navzoča v njem. Kristusovo telo in kri sta dar, ki ga lahko zaznamo v duhu, v veri. Tisti, ki se nevredno udeleži evharistije, sicer prejme Kristusovo telo in kri, ni pa deležen učinkovitosti zakramenta evharistije, to je občestva s Kristusom, odrešenja, ki ga Bog namenja v vseh časih vsem ljudem. V njem ne živi Kristus.<sup>69</sup>

Pri evharistiji se lahko zgodi, da človek sicer uživa kruh, Kristusovo telo, dejansko pa se ne združi z njim. O tem govori apostol Pavel, ko pravi, da kdor nevredno prejme evharistijo, jé svojo obsodbo (1 Kor 11.29). Udeležba pri evharistiji in stik s Cerkvijo lahko spremenita življenje vernika, lahko ga odrešita. Za to pa je potreben trden namen spremeniti življenje in ga usmeriti k Bogu, spreobrniti se. To so pogoji učinkovitosti zakramenta po Avguštinu. Evharistija je duhovna hrana, ki jo kristjan uživa na duhoven način, da bi v sebi imel duhovno življenje. Škof neofitom najprej priporoča, da naj bo duša oprana vsakršnega greha, saj se je skrivnosti mogoče približati samo s čistim srcem. *Res sacramenti* je ostati v Kristusu.<sup>70</sup> Ko komentira Jn 6, poudarja, da se resnično hranijo tisti, ki v njem ostanejo in svoje življenje oblikujejo po njem. Torej se v resnici udeleži svete evharistije tisti, ki dejansko in »življenjsko« uživa Kristusovo telo. Vernik, ki tako uživa evharistijo, se pridruži Kristusu. Po evharistiji vernik živi Kristusovo življenje, saj je z njim eno telo.<sup>71</sup>

67 Za poglobitev razmerja med »*res sacramenti*« in »*virtus sacramenti*«: De Lubac, *Corpus Mysticum*, 217–21.

68 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 110.

69 *Virtus sacramenti* je milost Svetega Duha, ki izvira iz mesa in krvi na Kalvariji darovanega Kristusa in ki jo verniki osebno prejmejo pri evharistiji (Sage, »L'Eucaristie dans la pensée de saint Augustin«, 232).

70 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 113–14.

71 Gre za to, da ne bi uživali le zakramentalno Kristusovo telo in kri, ampak za to, da bi prišli do udeležbe pri njegovem Duhu in da bi ostali v njegovem telesu (Govori o Janezovem evangeliju 27.11). Po soudeležbi pri evharistiji verniki postanejo eno med seboj; evharistija uresničuje edinstvo Cerkve: »Vi torej prejimate to, kar ste začeli biti, če ga le vredno prejimate« (Govor 228/B).

## *Skrivnost edinosti*

Evharistija je *mysterium unitatis*. Avguštín zelo poudarja ta eklezialni vidik zakramenta.<sup>72</sup> Razmišljanje o razmerju med evharistijo in edinostjo Cerkve izvira pri njem iz razkolnega konteksta (polemika z donatisti), in sicer v prizadevanju za obnovo edinosti Cerkve v Afriki. Vsi udje Cerkve so združeni kot en sam oltar, kot eno samo Kristusovo telo. Preko svojega služenja je vedno bolj razumel, da Kristus ne more biti ločen od svojega telesa, Cerkve (*Christus totus*).<sup>73</sup> Evharistični nauk je vedno povezan s kristološkim in ekleziološkim naukom. Enost Kristusa, Glave in Cerkve, ki je njegovo Telo, je popolnoma simbolizirana v zakramentalnih znamenjih evharistične gostije. To se v življenju udejanja kot obramba in iskanje edinosti, ki je bistvena značilnost Cerkve. Edinost Cerkve pa je vidno znamenje ljubezni, ki združi brate. »Ničesar drugega se ne sme kristjan bati kot ločitve od Kristusovega telesa.« (Govori o Janezovem evangeliju 27.6)

Evharistija in občestvo Cerkve sta bistveno povezana. V Cerkev so združeni mnogi bratje in sestre, kakor je kruh zgneten iz mnogih zrn in vino izdelano iz mnogih grozdnih jagod. Ko kristjani zaužijejo evharistični kruh, postanejo eno telo. Občestvo, zbrano pri evharistiji, izraža občestvo vseh članov Cerkve in občestvo celotne Cerkve. Krščansko pojmovanje občestva ni več vezano na narodnost (Judje), ne na poklic (*collegia* pri Rimljanih), temveč na udeležbo pri Kristusovem telesu in krvi.

Značilnost tega kruha je edinost v smislu, da so tisti, ki postanejo udje Kristusovega telesa, tudi to, kar prejmejo. Takrat ta kruh postane vsakdanji kruh, pravi Avguštín, čeprav je tudi božja beseda kruh za dušo. V tem življenju nas hranita evharistični kruh in božja beseda, v novem življenju pa bomo božjo besedo gledali.<sup>74</sup> Preden zrna postanejo kruh, morajo preko postopka priprave, prav kakor se dogaja s katehumenom, in sicer preko krstne vode, ognja maziljenja z oljem, ki je znamenje Svetega Duha. Evharistija je znamenje edinosti v enem telesu, znamenje vere, upanja in ljubezni, medtem ko je krst pokop s Kristusom. Z »Amen« podpišemo, da je to, kar vidimo, znamenje edinosti, in tudi, da je to, kar smo.

Po Avguštínu Bog od človeka ne zahteva zgolj zunanje daritve, temveč pričakuje to, znamenje česar je zunanja daritev. Vse, kar človek ima, je božje. To pomeni, da hiponski škof človeka vabi, naj samega sebe posveti Bogu, naj daruje svoje trpljenje v daritvi Cerkve, pa bo v evharistiji vredno prejel Kristusovo daritev. Prejeti daritev je – kot v Stari zavezi – dopolnitev udeležbe pri daritvi, to je jesti kruh, ki je v Novi zavezi daritev kristjanov (»manducare

72 Hamman, »Eucaristia«, 1265.

73 Prehod od zakramentalnega Kristusa k eklezialnemu (Cerkev) je izražen tudi v *Homiliji* 26 o Jn 6.45-59, ki razlaga najpomembnejši del Jezusovega evharističnega govora (Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 110–111).

74 Di Nola, *La dottrina eucaristica*, 32–35.

panem, quod est in novo testamento sacrificium christianorum«, *O božjem mestu* 18.5). Ko vernik izgovori »Amen«, potrjuje Kristusovo daritev, pa tudi svojo ter doseže posvetitev.<sup>75</sup>

Kdor učinkovito prejme Kristusovo telo, se v moči zakramenta spremeni v telo celega Kristusa (*Christus totus*), ki je Cerkev. V njej vsak živi iz življenja Svetega Duha. Zato Avguštin vzklika: »O sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis!« *Pietas* je krepost, ki ureja družinske odnose med starši in otroki, odnose otrok do staršev in odnose med brati. Evharistija je zakrament, sredstvo in orodje te kreposti, te Kristusove ljubezni do Očeta in do človeštva. Je znamenje edinosti med krščenimi, ki so združeni s Kristusom in med seboj, in je vez ljubezni, kajti Kristusova ljubezen v Duhu združuje vse z njim in med seboj.<sup>76</sup> Prvi učinek (*res sacramenti*), ki izhaja iz evharistije, je Cerkev, drugi je večno življenje tistih, ki v Cerkvi živijo in se hranijo z evharističnim kruhom. Kdor se učinkovito (ne samo zakramentalno, ali zunanje – *temporaliter*, ampak *usque ad participationem spiritus*) hrani z evharističnim kruhom, ostane v Kristusu in prejme milost vztrajanja tudi v preganjanju (*Govor 27 o Jn 6*).

Avguštin uči, da, tako kot donatisti neučinkovito prejemajo zakrament krsta zato, ker krst ne posvečuje nepravilno razporejenih krščenih, čeprav je zakrament shizmatikov sam po sebi veljaven, v zakramentu evharistije sicer prejmejo Kristusovo telo, učinki svetosti pa so zaradi istega razloga nedejavni.<sup>77</sup> Kot smo že omenili, Avguštin razlikuje med *communio sacramentorum* in *communio sanctorum*. *Communio sacramentorum*, zakramentalno občestvo, je zunanje občestvo katoliške Cerkve, to je Cerkve vseh narodov (*ecclesia catholica, ecclesia omnium gentium*). To občestvo gradi izpoved iste vere, udeležba pri istih zakramentih, priznavanje istega nauka. Na zunaj gre za eno telo – *corpus permixtum* (*De doct. christ.* 3.32.45), ki ga je mogoče primerjati s poljem, na katerem sta navzoči tako ljuljka kot pšenica, ali z mrežo, v kateri so hkrati dobre in slabe ribe. Ne gre torej za dve telesi (*corpus bipartitum*), o katerih je govoril donatist Tihonij. *Communio sanctorum* pa je resnično Kristusovo telo, resnična Cerkev, kjer prebiva ljubezen, *caritas, gratia, Sanctus Spiritus*. Donatisti so Cerkev zelo strogo pojmovali kot občestvo svetih. Avguštin pa razlaga, da nekateri, ki so sicer v zakramentalnem občestvu, zaradi greha ne živijo v Cerkvi (»qui per communionem sacramentorum intus videntur et per iniquitatem morum foris intelliguntur«, *Contra litteras Petilianian* 2.80.178). Torej gre za zunanjo in notranjo raven. Ta slednja je pristna, resnična, čeprav gre za eno samo resničnost Cerkve, v kateri se vidni elementi nanašajo na poslednji temelj Cerkve, to je na Svetega Duha. *Communio sacramentorum* vključuje *communio sanctorum*, to pa še ni zagotovilo, da so vsi vključeni v *communio sanctorum*. Zato je pomembno biti in ostati živ ud

75 Van der Lof, »Eucaristie et présence réelle«, 301–302.

76 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 112–15.

77 Boyer, »Leucharistie selon saint Augustin«, 128.

Kristusovega telesa, ostati v edinosti Cerkve, ne glede na to, da je v njej navzoča tudi ljuljka.<sup>78</sup> Resničnost *communio sanctorum*, pridruženosti Kristusu, se izkaže v zmožnosti radikalne ljubezni, tj. ljubezni, kot jo je izkazal Kristus. Avguštin pravi, da to ljubezen spoznamo po mučencih, ki so se darovali za Kristusa.<sup>79</sup> Evharistija je tesno povezana s Kristusovo daritvijo življenja za svet in s Cerkvijo kot občestvom Kristusovih učencev. Učlovečenje Božjega Sina je dogodek, ki globoko spreminja smisel zgodovine sveta in ga pripelje nazaj k prvotnemu stanju edinosti in harmonije s Stvarnikom, ki jo je greh porušil. Imeti isto mišljenje, kakor je v Jezusu Kristusu, pomeni ljubiti se med seboj, biti radodarni do ubogih, razširjati v svetu dišeč vonj evharistije, ki vse zbere v eno.<sup>80</sup>

## EVHARISTIJA »SACRAMENTUM REDEMPTIONIS« V GOVORU 227

Na prvi pogled se zdi, da je *Govor* 227<sup>81</sup> zelo podoben *Govoru* 272. Razlika je le v tem, da razlagalci menijo, da je Avguštin prvega imel med velikonočnim bogoslužjem, drugega pa, kakor smo videli, morda med binkoštnim. Pozorno branje besedila pa pokaže na precej drugačno perspektivo, kot jo najdemo v *Govoru* 272, kar nam torej omogoča opozoriti še na druge odtene Avguštinovega evharističnega nauka, ki jih želimo v nadaljevanju prikazati. Zato bomo spet postopoma, tudi tokrat v sklopih, podali prevod in analizirali vsebino. Razdelili jo bomo v štiri dele, ki pa se zdaj zvrstijo v drugačnem vrstnem redu kot v *Govoru* 272, in sicer: binom *signum* – *res*; binom Kristusovo telo – mistično telo Cerkve; binom *fides* – *ratio*; binom *virtus* – *fructus*

<sup>78</sup> Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 114–15.

<sup>79</sup> Evharistija je dar Kristusove ljubezni, ki nas usposablja za darovanje življenja. Tako Avguštin predstavlja ta vidik, ko razlaga Janezov evangelij: »«Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da življenje za svoje prijatelje» (Jn 15.13). »Kakor je Kristus dal življenje za nas, tako moramo tudi mi dati življenje za brate« (1 Jn 3.16). To beremo v Salomonovih pregovorih: »Kadar se-deš k obedu z veljakom, dobro premisli, koga imaš pred seboj. Pomisli, da boš tudi ti pripravil nekaj podobnega« (Prg 23.1–2). Katera je ta miza veljaka? To je miza, kjer prejemamo telo in kri njega, ki se daruje za nas. Torej pripraviti nekaj podobnega pomeni biti pripravljeni dati življenje za brate. Peter pravi: »Saj je tudi Kristus trpel za vas in vam zapustil zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah« (1 Pt 2.21). To so uresničili mučenci. Tudi mi smo poklicani vračati isti dar. Ne mislimo pa, da smo njemu enaki, saj ima on oblast dati življenje, da ga spet prejme (Jn 10.18); on je v sebi uničil smrt; njegovo telo ni poznalo trohnobe; on ni potreboval nas, da bi nas rešil, medtem, ko mi nič ne moremo brez njega. On je svojo kri prelil za odpuščanje grehov in nam s tem ni dal zgled, da bi ga posnemali, namreč dar, da bi se mu zahvalili« (*Govori o Janezovem evangeliju* 84).

<sup>80</sup> Adam se je po grehu ločil od Boga, toda Bog zaradi tega ni opustil zamisli enosti in miru za vse človeštvo. V Kristusu se je za vse človeštvo dopolnil načrt enosti, ki je sad občestva Svete Trojice, sad ljubezni med različnimi osebami, ne izločitve različnosti (Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, 16–17).

<sup>81</sup> *Govor* 227 je običajno vezan na *Govor* 226, saj naj bi Avguštin imel oba govora isti dan (Poque, *Introduction*, 129). Odsotnost polemike proti donatistom kaže na čas po letu 411 (Poque, *Introduction*, 29). *Govor* 227 naj bi bil izrečen za veliko noč leta 412 ali 413 (Poque, *Introduction*, 130).

*sacramenti*. Po našem mnenju je v govoru izpostavljen soteriološki vidik zakramenta evharistije.

### *Binom signum – res*

Hiponski škof že na začetku govora nakaže bistvo evharistične kateheze. Pravi namreč:

Memor sum promissionis meae. Promiseram enim vobis, qui baptizati estis, sermonem quo exponerem mensae Dominicae Sacramentum, quod modo etiam videtis et cuius nocte praeterita participes facti estis. Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis, quid quotidie accipere debeatis. Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi. Per ista voluit Dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum, quem pro nobis fudit in remissionem peccatorum. Si bene accepistis, vos estis quod accepistis.

Spominjam se svoje obljube. Vam, ki ste bili krščeni, sem obljubil govor, v katerem bi predstavil zakrament Gospodove mize, ki ga tudi vidite in ste se ga sinoči udeležili. Vedeti morate, kaj prejimate, kaj boste prejeli, kaj boste morali vsak dan prejeti. Kruh, ki ga vidite na oltarju, posvečen z božjo besedo, je Kristusovo telo. Kelih, oziroma to, kar kelih napolnjuje, posvečeno z božjo besedo, je Kristusova kri. Po kruhu in vinu nam je Kristus Gospod hotel zaupati svoje telo in kri, ki jo je prelil za nas v odpuščanje grehov. Če ste to lepo prejeli, ste to, kar ste prejeli.

Najprej je viden zakramentalni realizem, materialni in besedni del zakramenta, na katerega Avguštín opozarja novokrščene. Toda našo pozornost takoj pritegne soteriološka misel, ki sledi, in sicer, da je bila Kristusova kri prelita za nas v odpuščanje grehov. Škof izraža udeležbo pri evharistiji z besedami: uživati njegovo meso, postati ud njegovega telesa, piti njegovo kri (*manducatores et potatores carnis et sanguinis sui*; *Govori o Janezovem evangeliju* 31.11; 26.13–18; 2.11).

Prelita kri pomeni smrt. Kristus ji je dal smisel, ko je tudi sam prelil svojo kri za odrešenje sveta. Ko Avguštín govori o Kristusovi smrti, pravi, da ima smisel zato, ker jo je on ponižno sprejel (*Govori o Janezovem evangeliju* 119.4). Gre za smrt, ki daje življenje drugim, saj gre za smrt kralja narodov. Ta smrt je zmaga in ne poraz, kakor običajno opredelimo smrt ljudi. Kristusova smrt izraža njegovo največjo svobodo in upanje za vse človeštvo. Kristus smrti, ki ga je doletela, ni sprejel pasivno, ampak je pričakoval njeno uro, podobno kot je pričakoval uro učlovečenja. Zaradi te svobode ima njegova smrt vrednost darovanja življenja. Njegova smrt ni zaključek neke življenjske zgodbe, temveč del njegovega poslanstva, ki mu ga je izročil Oče. Tako so tisti, ki so pre-

jeli in pili njegovo kri kot dar, prejeli osvoboditev in odpuščanje za to, ker so ga usmrtili, kakor pravi v *Govoru o Janezovem evangeliju* 38.7.<sup>82</sup>

Odrešenje imamo po Kristusovi krvi, v njem odpuščanje grehov (*Kol* 1.12; *Ef* 1.3–7). Ta Pavlova misel<sup>83</sup> je temelj Avguštinovega nauka o odrešenju (*Pretium quippe redemptionis nostrae sanguis est Christi*, *Ep.* 149.2.20), pri katerem se bomo kasneje nekoliko zadržali.

### *Kristusovo telo - mistično telo Cerkve*

Govor v nadaljevanju razvija temo enosti in različnosti. Kot običajno, hiponški škof uporabi že znano Pavlovo prispodobo kruha oz. telesa, ki simbolizirata skrivnost Cerkve.<sup>84</sup> Sledi paralelizem med pripravo kruha in potjo katehumenov, da bi postali to, kar bodo prejeli, resnično Kristusovo mistično telo.

Apostolus enim dicit: *Unus panis, unum corpus, multi sumus*. Sic exposuit sacramentum mensae Dominicae: *Unus panis, unum corpus, multi sumus*. Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana? Sed antequam ad panem venirent, separata erant; per aquam coniuncta sunt post quamdam contritionem. Nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime venit, quae panis vocatur. Sic et vos ante ieiunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismum et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor Spiritus Sancti est sacramentum. In Actibus Apostolorum advertite quando legitur; modo enim incipit liber ipse legi: hodie coepit liber qui vocatur *Actuum Apostolorum*. Qui vult proficere, habet unde. Quando convenitis ad ecclesiam, tollite fabulas vanas; intenti estote ad Scripturas. Codices vestri nos sumus. Attendite ergo et videte, quia venturus est Pentecoste Spiritus Sanctus. Et sic veniet: in linguis igneis se ostendit. Inspirat enim caritatem qua ardeamus in Deum et mundum contemnamus et foenum nostrum exuratur et cor quasi aurum purgetur. Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis et efficiuntur panis quod est corpus Christi. Et ideo unitas quodam modo significatur.

82 Grossi, »Note al binomio "Sangue sparso e remissione dei peccati" sino a s. Agostino«, 1222.

83 Glede Avguštinove eksegeze Pavlovih pisem glej: Mara, *Agostino interprete di Paolo*.

84 Avguštin je izrazito poudaril vidik edinosti preko prispodob mnogih zrn, ki postanejo en sam kruh. Gre za temo, ki spremlja patristično razmišljanje o evharistiji že od *Didahe* oz. *Nauka dvanajstih apostolov* (Pellegrino, *Introduzione generale*, L): »Kakor je bil ta kruh, ki ga lomimo, raztresen po gorah in je zgneten postal eno, tako naj se zbere tvoja Cerkve od koncev zemlje v tvoje kraljestvo« (9.4). »Zanimivo je, da je molitev za edinost Cerkve navzoča že ob samem začetku, ko še ni bilo na vidiku delitev kasnejših stoletij« (Špelič, »Evharistija pri cerkvenih očetih«, 64). Za poglobitev tematike evharistije kot zakramenta edinosti glej: Cattaneo, »Dalla parola all'eucaristia«, 345–373.

Apostol pravi namreč: »En sam kruh, eno telo, čeprav nas je veliko.« Tako je predstavil zakrament Gospodove mize: »En sam kruh, eno telo, čeprav nas je veliko.« V tem kruhu vam je zaupano, kako morate ljubiti enost. Je mar namreč kruh narejen iz enega zrna? Mar ni bilo veliko pšeničnih zrn? Vendar preden so postala kruh, so bila ločena; po vodi so se združila, potem ko so bila nekako zmleta. Če namreč pšenica ne bi bila zmleta in zgnetena z vodo, sploh ne bi prišla do tiste oblike, ki jo imenujemo kruh. Tako ste bili tudi vi po ponižanju posta in po zakramentu eksorcizma kakor zmleti. Potem ste bili krščeni in kakor zmočeni z vodo, da bi dospeli do oblike kruha. Vendar kruha še ni brez ognja. Kaj torej pomeni ogenj, je to maziljenje z oljem? Olje, ki je gorivo za ogenj, je zakrament Svetega Duha. Bodite pozorni, ko berete Apostolska dela; daj namreč začenjamo brati ta knjiga: danes se začne knjiga, ki se imenuje *Actuum Apostolorum*. Kdor želi napredovati, lahko zajame tukaj. Ko se zberete v cerkvi, pustite prazne besede; bodite pozorni na Sveto pismo. Mi smo vaše knjige. Bodite pozorni torej in glejte, kako je Sveti Duh prišel na binkošti. Tako bo prišel, da se razodene v ognjenih jezikih. Navdihuje namreč ljubezen, s katero gorimo za Boga in tožimo svet, vžge naše pleve in prečiščuje srce kot zlato. Sveti Duh, ogenj, pride torej po vodi, in vi postanete kruh, ki je Kristusovo telo. In glej, na ta način je upodobljena enost.

### *Binom fides – ratio*

Za to, da bi človek spoznal Kristusa, mora pripadati Cerkvi in živeti v edinosti s Kristusovim telesom. Tudi za to da bi vredno prejel evharistijo, mora pripadati Kristusovemu mističnemu telesu kot živi ud. Vernik mora biti, preden se približa k oltarju, očiščen, zato se priprava na prejem zakramenta nadaljuje tudi v teku obhajanja svete daritve. Povabilu: »Kvišku srca!« sledi še Gospodova molitev, s katero verniki prosijo za odpuščanje grehov, da ne bi prejeli obhajila v svojo obsodbo.<sup>85</sup> Ta del govora je namenjen razlagi darovanjskega dela sv. maše.

Tenetis sacramenta ordine suo. Primo, post orationem, admonemini sursum habere cor; hoc decet membra Christi. Si enim membra Christi facti estis, caput vestrum ubi est? Membra habent caput. Si caput non praecessisset, membra non sequerentur. Quo ivit caput nostrum? Quid reddidistis in Symbolo? *Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris*. Ergo in caelo caput nostrum. Ideo cum dicitur: *Sursum cor*, respondetis: *Habemus ad Dominum*. Et ne hoc ipsum quod cor habetis sursum ad Dominum, tribuatis viribus vestris, meritis vestris, laboribus vestris, quia Dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus, vel

<sup>85</sup> Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 127.

presbiter qui offert et dicit – cum respondent populus: *Habemus ad Dominum sursum cor* –: *Gratias agamus Domino Deo nostro*, quia sursum cor habemus. *Gratias agamus*, quia nisi donaret in terra cor haberemus. Et vos attestamini dicentes: *Dignum et iustum est*, ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor. Deinde post sanctificationem sacrificii Dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est, ubi impositum est primum illud sacrificium Dei et nos – id est signum rei – quod sumus; ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus Orationem Dominicam, quam accepistis et reddidistis. Post ipsam dicitur: *Pax vobiscum* et osculantur Christiani in osculo sancto. Pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia, id est, quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat.

Poznate red, po katerem se obhajajo zakramenti. Najprej ste po molitvi pozvani dvigniti srca kvišku; to se Kristusovim udom spodobi. Če ste namreč postali Kristusovi udje, kje je vaša glava? Udje imajo glavo. Če glava ne bi šla naprej, ji udje ne bi sledili. Kam je šla naša glava? Kaj ste izpovedali v veroizpovedi? »Tretji dan je od mrtvih vstal, šel v nebesa, sedi na desnici Očeta vi.« Torej naša glava je v nebesih. Zato, ko se reče: »Kvišku srca«, odgovorite, »Imamo jih pri Gospodu«. In da ne bi to, da imate srce pri Gospodu, pripisali svojim močem, svojim zaslugam, svojim delom, kajti dvigniti srce kvišku je božji dar, zato škof ali duhovnik, ki daruje, nadaljuje in pravi – potem ko je ljudstvo odgovorilo: »Imamo jih pri Gospodu«, – »Zahvalimo se Gospodu, našemu Bogu«, kajti so naša srca dvignjena kvišku. »Zahvalimo se Gospodu«, kajti če nam tega ne bi dal on, bi imeli srce na zemlji. In vi to potrjujete, ko pravite: »Spodobi se in pravično je«, da se zahvalimo njemu, ki nam je dal, da so naša srca dvignjena kvišku, k naši glavi. Potem, po posvetitvi božje daritve, kajti hotel je, da bi mi bili njegova daritev, kar je dokazano s tem, da je postavljena božja daritev in smo postavljeni mi – to je znamenje te resničnosti (*signum rei*)<sup>86</sup> – to, kar smo; glej, po posvetitvi molimo Gospodo molitev, ki ste jo prejeli in jo izrekli. Po njej se reče: »Mir z vami«, in si kristjani izmenjajo svet poljub. To je znamenje miru: to, kar izražajo ustnice, naj bo v srcu, se pravi, kakor se tvoje ustnice približajo ustnicam tvojega brata, tako naj se tvoje srce ne oddaljuje od njegovega srca.

Iz odlomka je zelo razviden mistagoški namen Avguštinovega govora. Škof stopi v dialog z novokrščenimi, upoštevajoč njihovo znanje, ki se opira predvsem na veroizpoved. Nadaljnje razlage krščanskega nauka se morajo torej razumsko uskladiti s členi veroizpovedi. Tudi tokrat je v tej dinamiki med vero in razumom mogoče razbrati določeno perspektivo v Avguštinovi predstavitvi zakramenta in njegovega bogoslužnega poteka. Kristjani ne morejo pripisovati svojim močem ali zaslugam svojih del dejstva, da imajo srce pri Gospodu. To je božji dar, kar je tudi dokazano s tem, da je to tudi edina stvar, za katero je smiselno zahvaliti se Bogu.

<sup>86</sup> Zanimiv paralelizem s tem besedilom najdemo v delu *O božjem mestu* 10.6.

## Binom virtus - fructus sacramenti

Končno se Avguštin vrača k priljubljenemu poudarjanju pogojev za vredno in učinkovito prejetje zakramenta. Nato govor sklene s pogledom na nebeško razsežnost.

Magna ergo sacramenta et valde magna. Vultis nosse quomodo commenduntur? Ait Apostolus: *Qui manducat corpus Christi aut bibit calicem Domini indigne, reus est corporis et sanguinis Domini*. Quid est indigne accipere? Contemptibiliter accipere, irridenter accipere. Non tibi videatur vile, quia vides. Quod vides transit, sed quod significatur invisibile non transit, sed permanet. Ecce accipitur, comeditur, consumitur. Numquid corpus Christi consumitur? numquid Ecclesia Christi consumitur? numquid membra Christi consumuntur? Absit. Hic mundantur, ibi coronantur. Manebit ergo quod significatur, quamquam transire videatur illud quod significat. Sic ergo accipite ut vos cogitetis, unitatem in corde habeatis, sursum cor semper figatis. Spes vestra non sit in terra, sed in caelo; fides vestra firma sit in Deum, acceptabilis sit Deo. Quia quod modo hic non videtis et creditis, visuri estis illic, ubi sine fine gaudebitis.

Torej veliki zakramenti, zares veliki. Ali bi radi vedeli, kako so nam bili zaupani? Apostol pravi: »Kdor je Kristusovo telo ali pije iz Gospodovega keliha nevredno, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo.« Kaj pomeni nevredno prejeti? Prejeti nagajivo, prejeti nespoštljivo. Naj se ti ne zdi majhne vrednosti zato, ker vidiš. To, kar vidiš, mine, toda to, kar je nevidno in izraženo v znamenju, ne mine, temveč ostane. To prejmemo, uživamo, uporabljamo. Mar je Kristusovo telo izrabljeno? Mar je Kristusova Cerkev izrabljena? Mar so Kristusovi udje izrabljeni? Nikakor. Tukaj so očiščeni, tam bodo ovenčani. Ostane torej to, kar je izraženo v znamenju, čeprav se zdi, da mine to, kar ima pomen. Prejmite torej tako, da mislite, da imate v srcu edinost, da imate srce vedno kvišku. Naj ne bo vaše upanje na zemlji, temveč v nebesih; naj bo vaša vera stanovitna v Bogu, naj bo sprejemljiva Bogu. To, česar na neki način tukaj ne vidite, ampak v kar verujete, boste videli tam, kjer ga boste uživali brez konca.

Med vrsticami jasno prepoznamo namig na delitev *res – signum*: prva ostane, drugi pa mine. Avguštin jo aplicira na edinost, ki jo bo v polnosti uživalo občestvo tistih, ki uživajo Kristusovo telo in kri, ki sta resnična hrana in resnična pijača. Na zemlji pa je edinost le na ravni znamenja. Avguštin preide od zemeljske k eshatološki razsežnosti, saj je vernik po evharistiji deležen Kristusovega življenja, ki je večno življenje svetih.<sup>87</sup> V Cerkvi, ki je sedaj romarica na zemlji, sobivajo vsi, ki se udeležujejo evharistije, bodisi duhovno bodisi le obredno, materialno. Ob koncu časov pa bodo eni prejeli večno po-

87 De Lubac (*Corpus Mysticum*, 227–28) poudarja v Avguštinovem evharističnem nauku ta prehod od zakramentalnega k eklezialnemu telesu. Glej tudi: Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 113–16.

gubo, drugi pa občestvo z Bogom, in sicer tisti, ki se z vsem, kar so, udeležujejo zakramenta, ga prejemajo v stanju božje milosti in edinosti Kristusovega telesa, ki je Cerkev; postanejo torej eno s Kristusom, sedaj na zemeljskem romanju, potem pa v večnosti pri Očetu.

## *Zakrament odrešenja*

Poleg eklezialnega vidika, ki je v tem govoru prav tako izpostavljen kot v prejšnjem, Avguštin poudarja soteriološko razsežnost zakramenta evharistije, ki jo zasledimo na začetku *Govora* 227, in sicer ko pravi, da je Kristusova kri prelita za nas v odpuščanje grehov.<sup>88</sup> Evharistija je *sacramentum redemptionis*, ki vključuje Kristusovo delo odrešenja od smrti do vstajenja. V njej je odrešilno navzoč Jezus Kristus v resničnem telesu in krvi.

Po evharistiji je Kristus navzoč kot žrtev za odrešenje sveta. Zakrament ponavzočuje njegovo smrt v mašni daritvi: Kristus se je sicer daroval enkrat za vselej, v liturgični skrivnosti pa se ne preneha darovati vsak dan, kot smo videli v že omenjenem *Pismu* 98.9. V evharistični daritvi se dan za dnem uresničuje popolna daritev, pri kateri je Kristus žrtev in duhovnik; to je daritev, ki je dopolnila vse starozavezne daritve.<sup>89</sup> On je Srednik, ki v božji naravi skupaj z Očetom sprejme daritev, v človeški naravi pa je sam žrtev, daritev. On je hotel, da se ta daritev Cerkve, ki je njegovo telo, obhaja vsak dan in tako Cerkev po njem daruje samo sebe. Stare daritve so bile različna znamenja te največje in prave daritve (*O božjem mestu* 10.20). Kristus edini lahko daruje sveto in popolno daritev. On je duhovnik brez madeža, čista žrtev, popoln Srednik, ki z Očetom sprejema daritev in jo hkrati daruje za človeštvo, s katerim se je združil.<sup>90</sup> Avguštin vidi v Kristusovem duhov-

88 Tema prelite krvi (*sanguis effusus*) je bila zelo običajna že v zgodnjih apostolskih časih. Pri Avguštinu jo zasledimo med letoma 406 in 418. V tem obdobju si je prizadeval za pojasnjevanje teoloških pojmov v boju z donatisti (zakramente ima Cerkev, ne pa delivec) in pelagijanci (Kristus je dal življenje za vse, ne le za nekatere odrasle, ki imajo razvito vest in so odgovorni za svoje ravnanje). V temi prelite krvi se zakramentalno vprašanje prepleta s soteriološkim vprašanjem Kristusove smrti (Grossi, »Note al binomio 'Sangue sparso e remissione dei peccati' sino a s. Agostino«, 1226–1231).

89 Daritev Judov, razlaga Avguštin, je bila po Aronovem duhovništvu daritev živali. To še ni bila daritev Gospodovega telesa in krvi, ki jo poznajo tisti, ki so brali evangelij, in ki je sedaj razširjena po vsem svetu. Druga daritev je bila po Melkizedekovem redu, o katerem *Ps* 110.4 pravi: »Ti si duhovnik na veke« in v podobni govoru o našem Gospodu Jezusu Kristusu. Melkizedek je bil salemski kralj. Salem je mesto, ki so ga potem imenovali Jeruzalem. Preden so kraljevali Judje, je bil tam Melkizedek, duhovnik Boga najvišjega, ki je prišel naproti Abrahamu, ko je ta osvobodil Lota, svojega brata (1 *Mz* 14). Melkizedek je bil tako velik, da je Abrahama blagoslovil. Daroval je kruh in vino, blagoslovil Abrahama in ta mu je dal desetino. O Kristusu je torej rečeno, da je duhovnik na veke po Melkizedekovem redu. On se je ponižal do smrti na križu, da bi nam s križa pokazal na novo daritev: Gospodovo meso in kri (Razlaga *Ps* 33.15–6).

90 Avguštin razlaga, da pri vsaki daritvi pridejo do izraza štirje dejavniki: komu se daruje, kdo daruje, kaj se daruje in za koga se daruje. Ti dejavniki so v Kristusu, edinem Sredniku, združeni v eni sami daritvi, v kateri je on eno z Očetom, ki se mu daruje, hkrati pa eno z brati, za katere se daruje, torej istočasno duhovnik in žrtev (*O Trojici* 4.14.19).

ništvu dopolnitev duhovništva po Melkizedekovem redu (*Ps* 110 in *Heb* 5). To je večno duhovništvo, ki ni vezano na zgodovinske institucije izraelskega ljudstva. Kristus je postal duhovnik in daritev, da bi človeku posredoval svoje življenje in mu omogočil slediti njegovemu zgledu. Na oltarju kristjani darujemo sami sebe: »To je daritev kristjanov: eno telo, čeprav nas je veliko. Cerkev s tem zakramentom, ki je vernikom znan, obhaja to skrivnost, kajti v njem se razodene, da je v tem, kar je darovano, darovana ona sama.« (*O božjem mestu* 10.6)<sup>91</sup>

Evharistija je zakrament odrešenja, saj Avguštin pravi, da je v občestvu s Kristusovim telesom in krvjo odrešenje vernikov, njihova možnost za odnos z Bogom. Kako je to mogoče, če je človek človek, materialno bitje, Bog pa je duh? Avguštin vidi v evharistiji neke vrste podaljšanje *kénosis*, to je ponižanja, sklanjanja, ki se je začelo z učlovečenjem.<sup>92</sup> Večna Beseda, večni *Logos*, nevidni postane vidni, nedoumljivi postane hrana, lahka za uživanje in prebavo (»mleko« piše Avguštin in se nanaša na *Heb* 5,13–14 in *1 Pt* 2,2). Torej vidi v evharistiji novo znamenje božje naklonjenosti, ki stoji za vso ojkonomijo odrešenja. Po svojem telesu in krvi nam je Kristus daroval odrešenje. Na kakšen način? S ponižnostjo. Če ne bi bil ponižen, ga ne bi mogli niti uživati niti piti. »Beseda je postala meso in je prebivala med nami« (*Jn* 1,14). Človek uživa kruh angelov (*Ps* 78,24–25), to Besedo, ki se je učlovečila, človek uživa. On je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal ponižen do smrti na križu (*Flp* 2,6–8). S samega križa nam je pokazal novo daritev: Gospodovo meso in kri (*Razlaga Ps* 33,1.6). Božja ponižnost je bila veliko odkritje Avguština.<sup>93</sup> Bog, ki je onstran vsega, kar si lahko zamislimo, nam je prišel blizu preko svetopisemskih besed, v katerih moramo iskati, s čim nas hrani, tako kot moramo streti oreh, da bi odkrili, kaj je v njem. Zgodovina odrešenja se od božjega sestopa v Kristusu preko učlovečenja odvije preko skrajnega ponižanja na križu in vstajenja. Torej ima svoj vrhunec v velikonočni skrivnosti, ki jo obhajamo v evharistiji.

Zgodovinski trenutek prelitja krvi na križu je zakramentalno ponavzroč en pri obhajanju evharistije. Tako se povezuje udeležba pri Kristusovi pashi, ko je Jezus dal svoje življenje, in odrešenje za tiste, ki verujejo in so pashe deležni. Avguštin je glede pashe podedoval dve izročili in ju združil, in sicer pasho kot prehod in pasho kot trpljenje: Gospodova pasha<sup>94</sup> je njegovo trpljenje, darovanje, prelita kri, smrt. Pasha kristjanov je obhajanje evharistije,

91 »Hoc est sacrificium Christianorum: Multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur« (*De civ. Dei* 10.6).

92 Evharistija, tako velik in božji zakrament, kakor pravi Avguštin, je tesno povezana z učlovečenjem, saj sam pravi: »Če Gospod angelov ne bi postal človek, ne bi imeli njegovega mesa; če ne bi imeli njegovega mesa, ne bi uživali kruha z oltarja« (*Govor* 130.2).

93 Marafioti, »Eucaristia e Chiesa«, 107.

94 Velja spomniti, da je v svetopisemski tipologiji evharistija uresničenje pashe, zaveze, daritve in gostije (Turnšek, »Zakramenti«, 261–64).

pri kateri pijejo Kristusovo kri.<sup>95</sup> Ko Avguštín razlaga te reči (*Govori o Janezovem evangeliju* 55.1), poudarja, da je Kristus pravo Jagnje, ki je darovano,<sup>96</sup> mi pa smo po njegovi daritvi osvobojeni pogube in obhajamo zelo zdravilen prehod, ko preidemo iz teme v Kristusovo luč, iz sveta v njegovo kraljestvo. Piti njegovo prelito kri torej pomeni udeležiti se Kristusovega odrešenja in odpuščanja. Evharistija je udeležba pri skrivnosti Kristusovega življenja in luči, pri skrivnosti njegovega odrešenja in osvoboditve. Tisti, ki se udeležijo evharistije, so poklicani, da ne bi samo zakramentalno uživali telo in kri Jezusa Kristusa, temveč da bi ga uživali tako, da bi prišli do občestva z njegovim Duhom in bi ostali v njegovem telesu, ki je Cerkev (*Govori o Janezovem evangeliju* 27.11).

Iz Kristusove prebodene strani sta pritekli kri in voda za odpuščanje grehov. Voda pa je hkrati pijača in kopel. S krvjo in vodo je pripravil svojo nevesto – pravi Avguštín (*Govori o Janezovem evangeliju* 120.2). Cerkev se rodi iz prebodene strani novega Adama. Iz tega torej sledi, da je Cerkev občestvo ljudi, ki izhajajo iz njegove strani in so odrešeni po zakramentih Cerkve, v katerih je navzoč sam Kristus.

Tukaj najdemo jasna povezavo med prelivanjem krvi in odpuščanjem grehov. V Avguštínovem času so obstajali trije načini odpuščanja: 1. krst, ki ga je človek prejel enkrat za vselej (*semel*); 2. molitev očenaš, ki je vsakdanji krst; 3. javna pokora, ki jo je človek mogel vzeti nase samo enkrat v življenju. Avguštín povezuje odpuščanje grehov s Kristusovo krvjo, ki je temelj vsega, s Svetim Duhom, ki uresničuje odpuščanje, in s Cerkvijo, kjer je odpuščanje možno.

Samo po sebi se za tem razmišljanjem skriva pastoralno vprašanje, in sicer o tem, kako širok je spekter odpuščanja Cerkve za težke grehe. V Ciprijanovem času, na primer, za prešuštvo ni bilo odpuščanja. To pomeni, da ti grešniki niso smeli pristopiti k pokori in seveda tudi k obhajilu ne. Že prej se je tudi Tertulijan strogo izrazil v zvezi s tem. Avguštínu pa je bilo vse bolj jasno, da je usmiljenje najvišji cilj krščanskega življenja. Vir sprave je vedno Jezusova smrt na križu, kjer je bila prelita njegova kri v odpuščanje grehov.

<sup>95</sup> Gre za gostijo, na katero smo povabljeni, pravi Avguštín, ko razlaga priliko o gostiji (*Lk* 14.15-24). V evangeliju smo povabljeni na gostijo, ki jo je priredil Srednik med Bogom in človekom, to je Jezus Kristus (*1 Tim* 2.5). Povabljeni, ki so jih poklicali preroki, so Kristusa ubili! S tem so nam, ne da bi vedeli, pripravili pravo gostijo. Potem ko je bil Kristus darovan, potem ko je vstal od mrtvih, so učenci spoznali Gospodovo gostijo, ki jo je Kristus postavil s svojimi rokami in besedami in na katero so bili povabljeni (*Govor* 112.1). Tudi v delu *O Božjem mestu* govori o evharistiji kot o gostiji in daritvi: božja beseda kliče na gostijo, na kateri je ona sama žrtev: biti deležni njegove mize pomeni imeti življenje. Tako pravi Pridigar: »Ni sreče za človeka pod soncem, razen da je in pije in se veseli« (*Prd* 8.15). Tu govori o udeležbi pri mizi, ki jo je daroval duhovnik, Srednik nove zaveze po Melkizedekovem redu s svojim telesom in krvjo. Ta daritev je bila skrita pod podobo vseh daritev stare zaveze. Tudi v psalmu slišimo glas Srednika, ki preroško oznanja: »Žgalnih daritev in daritev za greh nisi hotel, a telo si mi pripravil« (*Ps* 40.7), kajti na mesto vseh drugih daritev se daruje njegovo telo in ga delijo udeležencem (*O božjem mestu* 17.20.2).

<sup>96</sup> Velikonočno jagnje je povezovalni člen odrešenjskega dogodka: pri hebrejski pashi je podoba na križu darovanega Kristusa, pravega Jagnjeta; pri krščanski evharistiji je pravo darovano jagnje tisto, ki smo ga deležni.

Ko je hiponski škof pisal prijatelju Pavlinu iz Nole, je spregovoril o stiski, ki jo povzroča vprašanje, ali je nujno kaznovati določene krivde. To je velika skrivnost, pravi (*Pismo* 95,3), saj je potrebno upoštevati, koliko notranje moči ima grešnik. Bi lahko prenašal kazen ali pa bi jo zavrnil. Avguštinove smer-nice so jasne:

noben greh ni tak, da ga Cerkev ne bi mogla odpustiti. Prešuštvo, umor, bogoskrunstvo so težke smrtne rane, vendar imamo Zdravnika, ki zmore vse (*Govor* 352.2.8). Poslanstvo Cerkve je vedno namenjeno odrešenju človeka.

*Excommunicatio*, izobčenje ima zdravilen namen, ni kazen sama v sebi, zato je vedno začasna. Izobčenje je vedno vezano na odpuščanje (*Pismo* 265,7). Prednost ima vedno kriterij usmiljenja, ne disciplinarni ukrep.

Prenašati je treba tiste, ki ne sprejmejo izobčenja in se obnašajo, kot da se ni nič zgodilo. Prenašati pa je potrebno tudi tiste, ki namesto javne pokore sprejmejo alternativno (*Govor* 82,3–7). Pot pokore je za vernika vedno pot vere in vrnitve k svobodi.

V praksi je Avguštin prenesel pokoro za nekatere grehe iz javne v privaatno sfero. Na ta način je tudi konkretno Cerkev postala posrednica milosti prelite krvi Odrešenika za odpuščanje grehov.<sup>97</sup>

## AVGUŠTINOVİ POUĐARKI, KI JIH RAZBEREMO NA OZADJU GOVOROV 272 IN 227

Razodetje, ki nas uvaja v božje skrivnosti za odrešenje sveta, je podano v znamenjih.<sup>98</sup> Znamenj je v Stari zavezi veliko, v Novi zavezi pa jih je manj, vendar so ta novozavezna znamenja bližja srčki razodetja. Avguštin z besedo *sacramenta* označi ne le obrede Nove zaveze, temveč tudi Stare, ker se nanašajo na Kristusa in na obljubo njegovega prihoda. V zgodovini božjega ljudstva Avguštin prepozna mnoge zakramente, vidni svet odseva zakramentalni svet, svet vere, svet odrešenijske oikonomije učlovečenja in velikonočne skrivnosti. Kristus sam je božji zakrament, velik in neizrekljiv zakrament (*sacramentum Dei, magnum et inenarrabile sacramentum*, *Sermo* 91,3). Zato je razumljivo, da evharistija zavzame posebno mesto med zakramenti, ki so znamenja, ki zadevajo božje stvari (*signa, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur*, *Ep.* 128,7).

Avguštin pravi, to misel smo zasledili v *Govorih* 272 in 227, da je evharistija zakrament Kristusovega telesa, ki se je učlovečil po Devici Mariji in se daroval na križu, pa tudi celotnega Kristusa, Glave in udov njegovega miističnega telesa. Učinek, ki ga povzroča moč zakramenta (*virtus sacramenti*), je v tem, da so po evharistiji udje resnično povezani s Kristusom, kot z Gla-

97 Grossi, »Note al binomio «Sangue sparso e remissione dei peccati» sino a s. Agostino«, 1231.

98 Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 218–19.

vo. Vredno prejetje zakramenta zagotavlja tesno pripadnost udov Glavi in globlje prejetje božjega življenja. Pojmovanje Cerkve kot občestva udov Kristusovega telesa, katerega Glava je sam Kristus, ni postransko, temveč središčno v Avguštini teologiji. Hiponski škof vedno govori o Kristusu, naj gre za Glavo ali za ude, vedno poudarja enost in edinost njegovega telesa, za katero rad uporablja simbol kruha in vina, ki predstavljata pot iz različnosti v enotnost. Za to da bi Avguštini izrazil to enost, uporablja ti naravni prvini (kruh in vino), ki obstajata pred posvetitvijo, ki v sebi nimata *virtus sacramenti*.<sup>99</sup> Znotraj mistagoške kateheze za novokrščence je torej povsem razumljiv in pomenljiv poudarek na občestvu, na ljubezni in na večnem življenju. Če so verniki del Kristusovega telesa, so posledično tudi sami prineseni na oltar v kruhu in kelihu. Kristus zbere v sebi vse ude in jim posreduje svoje življenje. Tako jih tudi povezuje med seboj.

Kruh in vino po posvetilni molitvi postaneta nekaj drugega (*aliud*), Kristusovo telo in kri. Ta spremenitev je delo Svetega Duha,<sup>100</sup> to je trditev vere, čeprav si Avguštini prizadeva, da bi doumel to, v kar veruje. Delo Svetega Duha ni vidno, kakor nista vidna telo in kri, ne včlenitev udov v Glavo mističnega telesa. Zato razumevanje vere ne more nikoli do konca razpršiti skrivnostnosti evharistije, ki je ne moremo doumeti po mesu (*carnaliter*), kakor je nekoč niso mogle množice v Kafarnaumu. Avguštini v pričo donatistov zavrne trditev, da heretiki in shizmatiki vredno (*digne*) in učinkovito uživajo zakrament edinosti. Kdor bo kakor koli jedel Gospodovo meso in pil njegovo kri, ne bo ostal v Kristusu ne Kristus v njem, ampak le tisti, ki bo to delal na določen način, kakor pravi v *Govoru* 71.11.17.<sup>101</sup>

### *Vpliv doktrinskih razprav*

Iz Avguštinih spisov zoper manihejstvo, donatizem in pelagijanstvo je razvidno, da so bile te polemike zanj tudi priložnost za poglobitev nauka o evharistični skrivnosti.<sup>102</sup> Ko je pisal proti manihejcem, je poudarjal kontinuiteto med Staro in Novo zavezo in dokazal, da so bile izraelske daritve, čeprav na zunaj podobne poganskim daritvam, namenjene Bogu in so vnaprej kazale na daritev, ki jo sedaj daruje Cerkev. Kristus je v svoji daritvi storil neizmereno več kot Mojzes za odrešenje celotnega ljudstva.

V primeru donatizma je bila že sama tematika bolj povezana z evharistijo. Avguštini je priznal, da so donatisti imeli Sveto pismo, oznanjali Kristusovo oznanilo, pristno obhajali zakramente, toda niso imeli bratske ljubezni.

99 Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 131–33.

100 V zvezi s tem glej: Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 224.

101 »Non ergo quocumque modo quisquam manducaverit carnem Christi et biberit sanguinem Christi, manet in Christo et in illo Christus, sed certo quodam modo« (*Sermo* 71.11.17).

102 Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 214.

Njihov zavesten in hoten prelom s Cerkvijo je bil velika ovira za pristnost zakramentov.<sup>103</sup> Kristusova beseda in ne svetost delivca zakramenta naredi zakrament za sveto znamenje. Kristusova beseda veže božjo moč (*virtus divina*) na sestavine, ki so namenoma izbrane zaradi naravnega simbolnega pomena: voda očičuje, kruh in vino hranita. Gospodova beseda pričuje o navzočnosti Duha svetosti, ljubezni in edinosti v zakramentih Cerkve. S svojim notranjim razpoloženjem se vernik pridruži Duhu svetosti, ko pri krstu zavrne grešno življenje, in Duhu bratske ljubezni v edinosti Cerkve, ko pri evharistiji prejme Kristusovo telo in kri, sicer ne obhaja zakramenta duhovno, temveč le po črki. Peter in Juda<sup>104</sup> sta med učenci primer, kako je človek lahko na različen način deležen evharistije. Od leta 400 oz. 401 naprej se Avguštín usmerja k duhovnemu in dinamičnemu pojmovanju evharistije.<sup>105</sup>

Tudi polemika s pelagijanci ni bila brez posledic za nauk o evharistiji, saj le-ti starozaveznim in novozaveznim daritvam oz. zakramentom niso priznavali pravega pomena. Pravični iz Stare zaveze so zgled pravičnosti, ki nič ne dolguje Kristusu, zato Pelagij trdi, da more človek vedno živeti svetost brez Kristusa, saj se vsak rodi v popolni neokrnjenosti naravnih darov. Toda Avguštín je ugovarjal, da je že apostol Pavel učil, da je bil Kristus navzoč in da je deloval preko postave, ki je vnaprej naznanjala njegov prihod. Poleg tega je bil prepričan, da na zemlji ni nikogar, ki ne bi potreboval odpuščanja, zato je vsak dan pri oltarju potrebno moliti za to. Avguštín je jasno izpovedal nauk, ki ga je razglasil koncil v Kartagini leta 411, o nujnosti Kristusa in zakramentov krsta in evharistije za odrešenje.

Po prvih letih škofovstva (397–410) se je Avguštín neposredno soočil z vprašanji, ki so jih postavili donatisti in pelagijanci med leti 411 in 413.<sup>106</sup> Leta 400 ugovarja donatističnemu škofu Parmenijanu in izpostavlja, da je Kristus kot veliki duhovnik<sup>107</sup> edini Srednik, ki je vstopil v pravo svetišče, daroval pravo daritev in grešnim udom svojega telesa omogočil zrenje Boga. Leta 411 odgovarja na vprašanja Marcelina in poudari, da je Kristus nebeški Srednik, edini brez greha, edini popoln in da popolnost ni utemeljena na človeških močeh. On je Srednik pri Očetu za človeštvo in neprestano posreduje zanj. Teološke razprave so gotovo vplivale na določene poudarke njegovega nauka: Kristus je popolnoma brez greha, hkrati pa popolnoma solidaren z ljudmi.<sup>108</sup>

103 Avguštín v homilijah o kruhu življenja poudarja vez med evharistijo in edinostjo: vabi, naj si novokrščeni prizadevajo biti eno kot Kristusovo telo, da bo evharistija zanje postala večna hrana (Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 230–31).

104 Avguštín večkrat in v različnih delih v povezavi z Gospodovo večerjo razpravlja o Judu Iškarijotu kot o enem izmed apostolov, ki je prav kot tak Kristusa izdal. V zvezi s tem glej: Di Nola, *La dottrina eucaristica*, 27–29.

105 Sage, »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin«, 214–16.

106 Quinot, »L'influence de l'Épître aux Hébreux«, 153.

107 Avguštínovi razlagalci so vedno poudarjali vpliv Pisma Hebrejcem na njegov evharistični nauk. *Sacerdos magnus* je naziv, ki ga v Novi zavezi Kristusu pripisuje le omenjeno pismo (Van der Lof, »Eucharistie et présence réelle«, 303).

108 Ker je Bog, bi lahko le sprejel daritev, toda raje jo je daroval (Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 125).

## Teologija edinosti in daritve

*Estote quod videtis, et accipite quod estis* – pravi Avguštin v Govoru 272; *si bene accepistis, vos estis quod accepistis* – pa ponavlja v Govoru 227. Ta dva govora dejansko združi evharistična tematika, ki se osredotoči na resničnost in znamenje edinosti. S soteriološkega vidika namreč Avguštin predpostavlja edinost, ki je sad božjega odrešenjskega delovanja v Kristusu. Z eklezialnega vidika pa se Avguštin zaveda, da je zaradi shizmatičnih zapletov resničnost edinosti vedno na preizkušnji in močno prizadeta. Razumljivo je, da je škof v teh govorih hotel novokrščence vzpodbuditi, da bi si z vsemi močmi prizadevali za obnovo in rast edinosti, ki je izraz ontološke spremembe, ki so je bili deležni po zakramentih uvajanja: postali so namreč udje Kristusovega telesa, eno v Kristusu.

*Estote quod videtis, et accipite quod estis* lahko razumemo kot etični imperativ: »Bodite, kar vidite, in prejmite, kar ste!« *Si bene accepistis, vos estis quod accepistis* pa lahko razumemo kot odrešenjski indikativ, ki utemeljuje bistvo Cerkve: »Vi ste to, kar ste prejeli«, pod pogojem, da ste vredno prejeli, torej z vzpodbudo za preverjanje notranjega razpoloženja in življenja v edinstvi ter s prošnjo k Bogu, da bi Cerkev uresničevala to, kar ji je Gospod zapovedal. Ta dinamika med imperativom in indikativom je prepoznavna v Pavlovi teologiji,<sup>109</sup> ko apostol na njej utemeljuje potrebo po doslednosti med Gospodovo večerjo in obnašanjem znotraj krščanske skupnosti (1 Kor 10.17) ter dolžnost izogibati se razprtij in ločin (1 Kor 11.18–19).<sup>110</sup> Prav tako ta dinamika odpira pogled na eshatološko razsežnost vprašanja edinosti, ki je že uresničena, ni pa še dopolnjena. Glede na ozadje obeh Avguštinovih govorov pa ta dinamika dobi prav bogat doktrinalen pomen.

Evharistija je pristna in velika skrivnost ljubezni, simbol edinosti in vez ljubezni. Verniki resnično poznajo Kristusovo telo, če si prizadevajo biti Kristusovo telo.<sup>111</sup> Kruh in vino, pravi Avguštin, nedvomno izražata notranjo povezanost med telesom in udi, v katerih je Cerkev. Vez med evharistijo in ljubeznijo je tesna, kajti evharistija, ki nas združuje, nas napravi za Kristusove ude in za njegov tempelj. Zato morajo verniki ljubiti edinost in se bati ločitev. Prav takšna tesna vez obstaja med evharistijo, vero in razumom. V kolikor smo po veri združeni s Kristusom, smo oživiljeni po razumu.

109 Velja poudariti, da je za Pavla človeško prizadevanje rodovitno samo takrat, ko črpa iz božjih odrešenjskih moči, iz moči Svetega Duha, torej se etični imperativ prepleta s klicem k Bogu za njegovo odrešenjsko delo (Schnackenburg, *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, 254). Indikativ pa vedno izraža zastonski dar božjega odrešenja.

110 Postati Kristusovo telo vključuje dolžnost prizadevati si tudi za premoščanje družbenih razlik, sicer evharistija ni v resnici živeta kot zakrament ljubezni. Te duhovne in družbene razsežnosti evharistične teologije so v Avguštinovem času zelo poudarjene tudi pri Janezu Krizostomu. Za poglobitev: Hamman, *Korenine naše vere*, 137–51.

111 Di Nola, *La dottrina eucaristica*, 24–25.

Evharistija je tudi daritev. Kristus je znova darovan *in sacramento* med evharistično daritvijo. On daruje daritev občestva svetih, v katero vstopa daritev kristjanov, ki sestavljajo eno samo telo.<sup>112</sup> Tako se Cerkev daruje skupaj z njim.<sup>113</sup> Ta daritev kristjanov je zakrament Kristusove daritve. Obstaja torej eksistencialna vez med evharistično daritvijo in daritvijo kristjana, ki daruje samega sebe. Evharistija je imenovana *sacrificium*, v *Govoru* 227 pa je izrecno rečeno, da smo božja daritev mi sami.<sup>114</sup> Povezavo med daritvijo kristjana in Cerkve ter daritvijo Kristusa moramo torej brati v luči povezave med zakramentom odrešujočega učlovečenja in zakramentom Kristusovega telesa in krvi, ki je evharistija. Odrešenje, kot smo omenili že v uvodu, ima torej dve plati: kristološko in antropološko.

Za kristološko razsežnost je temeljnega pomena pojem sredništva.<sup>115</sup> Srednik je edini, ki ontološko stoji na sredi in s svojim delovanjem lahko spravi v eno dve skrajnosti. Človek je srednik med telesnimi in duhovnimi stvarmi. Srednik odrešenja stoji med Bogom in človekom, je solidaren z Bogom in s človekom, je nesmrten z Bogom, smrten s človekom. Kristus je hkrati *totus Deus et totus homo*, edini in popoln srednik odrešenja (1 Tim 2,5), da bi človeka osvobodil greha in smrti ter ga pridružil božji pravičnosti in večnosti. Človek je po Sredniku rešen, ko je osvobojen od svoje revščine in je deležen božjih dobrin. Brez Srednika, pravi Avgustin, nihče ni bil in ne bo osvobojen, saj človeški rod nikoli ni bil brez te vedno odprte odrešitvene poti, ki je Kristus sam. Njegovo odrešenje je za vse čase in rodove, ne le za izvoljeno ljudstvo.<sup>116</sup> Tudi sredi drugih narodov je namreč nekaj »pristnih Izraelcev«, ki so meščani nebeškega Jeruzalema. To je možno le zato, ker jim je bil razodet edini Srednik med Bogom in človekom, Jezus Kristus Gospod. On je izvir odrešenja in milosti za vse človeštvo, tudi tisto, ki je živelo pred Kristusovim učlovečenjem. Nihče ni rešen brez Kristusa, ki izvršuje svoje sredništvo na spoznavni ravni s tem, da človeku razodene Sveto Trojico, na soteriološki ravni s tem, da ga na križu spravi z Bogom in z drugimi. Po Kristusovem sredništvu Sveta Trojica ustvarja edinost človeštva. On je torej središče edinosti.<sup>117</sup>

Antropološka razsežnost Avgustinove teologije odrešenja pa osvetljuje njegovo povezavo med krivdo in kaznijo. Zaradi te povezave so posledice Adamovega greha v človeku ne samo smrt in poželenje, ampak tudi zazna-

112 Sage, »L'Eucaristie dans la pensée de saint Augustin«, 221–22.

113 Poudarjeno je, da je s Kristusom kot *Christus totus* tudi Cerkev duhovnik in daritev ter se udeležuje odrešitvenega delovanja Srednika, ki je univerzalna pot odrešenja (dell'Osso, »Il *Christus totus*«, 345).

114 Pellegrino, *Introduzione generale*, LI.

115 Trapè, »S. Agostino«, 408–10.

116 Tukaj se odpira zelo široko vprašanje izvoljenosti Izraela in poklicanosti narodov, oz. konkretno, zakaj je Bog izbral Jakoba in ne Ezava, zakaj je faraon zakrknil srce (2 Mz 9,16 in Rim 9,17) itd., se pravi razmerje med milostjo, predestinacijo in svobodno voljo. To razmišljanje je Avgustin vse bolj poglobljal glede na doktrinalno ozadje, bodisi protignostično, bodisi protimanihejsko, bodisi protipelagijansko (Mara, *Agostino interprete di Paolo*, 225–29).

117 Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, 93–101.

movanost z izvirnim grehom. Avguštín utemeljuje izvirni greh s teologijo odrešenja in krsta. Njegova teološka argumentativna metoda ne gre od greha do odrešenja, temveč obratno od odrešenja do greha. Pelagijanska polemika se je vrtela okrog dileme, ali odrešenje pomeni le udeležbo pri božjem občestvu ali pa tudi osvoboditev od zla. Te zadnje osvoboditve pelagijanci niso priznavali. Avguštín pa preiskuje Sveto pismo in biblično utemeljuje, da sta oba vidika neločljivo vključena v Kristusovo odrešitveno delovanje. Kristus nas je oživil, odrešil, osvobodil, razsvetlil zato, ker smo bili v smrti, sužnosti, ječi, temi greha. Kristus je umrl zaradi odpuščanja grehov, zaradi sprave človeštva z Bogom, ki je zaradi izvirnega greha živel v sovraštvu z njim. Kristus je torej edini odrešenik in njegovo odrešenje potrebujejo vsi.

Iz tega sledi, da Kristus, novi Adam, ni enostavno dober zgled za človeštvo glede na prvega človeka, ki je dal slab zgled. To pelagijansko postavitev hiponski škof odločno zavrne, kajti to bi izvotlilo celoten krščanski nauk. Kristus nas ni odrešil z zgledom, temveč z daritvijo na križu, s prelito krvjo. Človekovo posvečevanje ni le sad zgledovanja po Kristusu, torej sad človeških prizadevanj in naporov. Gre za opravičenje, novo rojstvo na križu po daritvi Srednika, ki je hkrati žrtev, duhovnik, daritev, ki služabnike spremeni v božje otroke. On se je daroval za vse, kajti vsi so umrli zaradi greha, tudi otroci. Gre za univerzalnost odrešenja in od tod izpeljano univerzalnost izvirnega greha.

## Razvoj nauka

Razlagalci<sup>118</sup> predpostavljajo nekakšen razvoj Avguštínovega evharističnega nauka v smislu, da naj bi hiponski škof najprej podal simbolično razlago tega zakramenta, ko poudari vernikovo prizadevanje za pridruženje Kristusu, potem pa realističen pristop, ko poudari vlogo samega mesa (*caro*) Odrešenika, ki podeli milost občestva z njim. Ta prehod, ki božje delovanje postavlja na prvo mesto, je razločljiv v okviru polemike proti Pelagiju. Dejansko razlagalci prepoznavajo v Avguštínovem nauku o evharistiji naslednje poudarke: to, kar je le kruh in vino, po posvetitvi in delovanju Svetega Duha postane meso in kri Jezusa Kristusa. To je zakrament njegovega telesa in krvi, kajti to, kar vidimo in otipamo, je znamenje tega, kar je tam navzoče. Toda Kristus je hotel pridružiti vse vernike k sebi in jim podeliti svoje življenje, ki v njih postane poroštvo večnega življenja. V evharistiji je navzoč celoten Kristus. Njegovi udje morajo biti že združeni z njim, da bi ga vredno prejeli in tako ostali v njem, kakor on ostaja v njih. Kristus je hotel postaviti daritev nove zaveze.

118 Karl Adam je med razlogi za ta razvoj omenil Avguštínovo platonsko formacijo, ki naj bi jo premostil ob branju homilij Janeza Krizostoma, ob katerem se je naučil pripisati mesu Boga-človeka duhovno razsežnost. Boyer je mnenja, da je Avguštín platonizem zavrnil v 8. knjigi dela *O božjem mestu* ter da je poskus Karla Adama, ki se je skliceval na kronologijo Avguštínovih del, pomanjkljiv. Tudi Boyer pa se strinja z omenjenim razvojem v evharističnem nauku (Boyer, »Leucharistie selon saint Augustin«, 136–37).

Duhovnik in žrtev daruje Očetu svoje meso in kri, kakor se je daroval že na križu, ter s seboj in po sebi daruje svoje mistično telo, ki je Cerkev. Za vernike je evharistija udeležba pri Odrešenikovi daritvi. Ta nauk je utemeljen na spremenitvi kruha in vina v Kristusovo telo in kri.<sup>119</sup>

Branje *Govora* 272 in *Govora* 227 nam je omogočilo preveriti takšen prehod v Avguštinovem nauku. Videli smo namreč, da sta ti dve evharistični katehezi zelo podobni in podata skoraj isto vsebino, če izvezamo poudarek o Kristusovi krvi, preliti za nas v odpuščanje grehov, in poziv, naj si človek ne pripisuje zaslug, temveč spozna, da je božji dar imeti srce kvišku. Poleg pojma edinosti je v *Govoru* 227 izpostavljen pojem odrešenjske moči. Dinamika med imperativom in indikativom, ki smo jo prepoznali v Avguštinovih besedah *Estote quod videtis, et accipite quod estis*, in *Si bene accepistis, vos estis quod accepistis*, lahko kaže na nov spoznavni dejavnik. Avguština namreč skrbi opredelitev razmerja med božjim deležem v odrešenjskem načrtu oz. med božjim darom in človekovim deležem pri tem, tj. delež njegove svobodne volje, njegovih zaslug in doprinosa.

Ta prehod je potrjen tudi, ko pogledamo kronologijo, ki jo strokovnjaki predlagajo za oba govora: *Govor* 272 (405–411) in *Govor* 227 (412–413, 416, 417). Gotovo je dogajanje leta 411 pomenilo odločilen dejavnik v Avguštinovem teološkem razpravljanju pri reševanju različnih zmot.

Sinoda leta 411 je bila v Kartagini sklicana po ukazu cesarja Honorija z namenom, da reši donatistični razkol. Zbralo se je 286 katoliških in 279 donatističnih škofov. V afriški Cerkvi sta bila skoraj povsod hkrati dva škofa, katoliški in donatistični. Sinoda se je po zaslugi trdne biblične osnove in govorniške sposobnosti hiponskega škofa zaključila z zelo hudimi ukrepi proti donatistom in predvsem z jasno določitvijo teoloških postavk: izključitev iz Cerkve ni posledica greha, niti smrtnega in javnega, ampak odpada od vere; svetost delivca oz. njegovo notranje stanje (stanje milosti) ni pogoj za veljavnost zakramenta.

Leta 411 je bila prav tako v Kartagini t.i. *collatio carthaginensis* proti Pelagijevemu prijatelju Celestiju, ki je z njim prišel v Afriko, potem ko sta leta 410 zbežala iz Rima. Prej sta namreč v Italiji svobodno razširjala svoja krivoverska prepričanja. Leta 415 sta sledila dva koncila v Jeruzalemu in Diospolisu, na katerih je bil Pelagijev nauk razglašen za pravovernega, toda papež Zosim je z okrožnico *Epistola tractoria* poleti leta 418 dokončno zavrnil njegovo teologijo kot heretično. Avguštinovo prizadevanje za poglobitev nauka mu je pridobilo naziv »učitelj milosti«. Nihče namreč ni tako jasno iz Svetega pisma in izročila Cerkve potegnil pravoverno teologijo o izvirnem grehu, o nepogrešljivi vlogi krsta in o delovanju milosti (*gratia preveniens* in *gratia adiuvans*) za človekovo odrešenje.<sup>120</sup>

119 Boyer, »L'eucharistie selon saint Augustin«, 136–38.

120 Grossi, »Avversari e amici di Agostino«, 450–55.

## SKLEP

Zavedamo se, da so Avguštinova besedila, ki se nanašajo na evharistični nauk in teologijo, zelo številna in razpršena po vseh njegovih spisih. Razsežnosti pričujoče naloge so omogočile le bežen pogled dveh govorov in njenega ozadja, tako da smo lahko zaslutili globino nauka tega »izrednega filozofa, teologa, asketa in predvsem gorečega dušnega pastirja«. <sup>121</sup> Izrecno evharistični podarki se prepletajo s soteriološkimi, kristološkimi, ekleziološkimi in eshatološkimi.

Sintezo njegovega evharističnega nauka je posredoval 2. vatikanski cerkveni zbor v *Konstituciji o svetem bogoslužju*, 47-48:

Naš Odrešenik je pri zadnji večerji, tisto noč, ko je bil izdan, postavil evharistično daritev svojega telesa in svoje krvi, da bi s tem daritev na križu mogla trajati skozi vse čase, dokler ne pride, in da bi tako Cerkvi, svoji ljubljeni nevesti, zaupal spomin svoje smrti in svojega vstajenja: zakrament dobrotljivosti, znamenje edinosti, vez ljubezni, velikonočno gostijo, v kateri se prejema Kristus, duša napolnjuje z milostjo in nam daje poročstvo prihodnje slave. Zato si Cerkev skrbno prizadeva, da verniki tej skrivnosti vere ne bi prisostvovali kot tuji ali nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno naj bi sodelovali pri svetem dogajanju; se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega telesa. Zahvaljevali naj bi se Bogu in darovali brezmadežno žrtev ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim in se s tem naučili darovati tudi sami sebe. Tako naj bi se po Kristusu sredniku vsak dan bolj použivali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh.

Božje delovanje teži torej k temu, da bi ljudje, ki nas je mnogo, postali eno, da bi uresničevali božje hrepenenje, da bi bil on vse v vseh. <sup>122</sup>

Videli smo tudi Avguštinovo ponižnost pred božjo skrivnostjo, ki je razodeta v Svetih spisih in v zakramentih, saj se je hiponski škof zavedal nepremostljivih meja človekovega razuma pred božjo transcendenco. <sup>123</sup> Načelo podobnosti (*similitudo*), ki je bilo v antiki uporabljeno na področju spoznavanja in ki sta ga Ambrož in Avguštin uveljavljala za krščanske zakramente, <sup>124</sup> pride do izraza prav v razmerju podobnosti med evharistijo in Cerkvijo, kakor se izkaže v obeh govorih. Polemika proti donatistom je to razmerje še bolj poudarila v smislu enosti, saj, kakor mora biti prava daritev le ena, tako mora biti eno tudi samo občestvo Cerkve, ki jo daruje. Znani vzklík »sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis« iz homilije 26 *Govorov o Janezovem evangeliju*, ki jo je Avguštin verjetno napisal po letu 413 (in prej kot leta

<sup>121</sup> Di Nola, *La dottrina eucaristica*, 16.

<sup>122</sup> Ratzinger, *La comunione nella Chiesa*, 177–78.

<sup>123</sup> Znan je Avguštinov izrek: »Rajši zvesta nevednost kot predrzna znanost« (Govor 27.4).

<sup>124</sup> Grossi, »L'Eucaristia in S. Agostino«, 264–67.

421), že kaže na poenoteno cerkveno občestvo, saj je leta 411 sinoda v Kartagini pravno rešila razdeljenost v afriški Cerkvi.

Iz obravnavanih govorov je razvidno, da ima Avguštin dve glavni kategoriji, enost in Kristusovo telo. Gospodovo telo je hkrati evharistični kruh in Cerkev, saj bi bila nerazumljiva, če bi ju ločili. Enost, za katero je Kristus molil v velikoduhovniški molitvi (*Jn* 17), je skrivnost obnovljene prvotne enosti, ki jo je človeštvo zgubilo z Adamom in ki vse ude Cerkve združuje po Svetem Duhu, ki deluje kot duša v njej. Gre za ontološko enost, ne za skupek ljudi, gre za božji dar enosti, ki ima pnevmatološko počelo. Ta enost ima družbeno in duhovno razsežnost, je enost materialnih dobrin in obenem zakramentalna enost. Kristusovo telo je za Avgušтина vedno vezano na Cerkev. Kristus-glava in Cerkev-telo tvorita celega Kristusa (*Christus totus*), to je skrivnost, ki je bila vnaprej napovedana v Adamu in Evi. Ta povezava med Kristusovo enostjo in Cerkvijo se razkriva v evharistiji<sup>125</sup> in odpira eshatološko razsežnost božjega kraljestva, ko bo možno uživati polnost tega občestva.

Pri vsakdanjem obedu je človek v središču, v kolikor uživa hrano, ki postane del njegovega telesa. V evharistiji pa je Kristus navzoč in njegova navzočnost ni statična, temveč dinamična. On nas pritegne k sebi in nas asimilira, on je v središču in nas želi združiti, da bi bili eno z njim. To je proces spremenjenja, ki posebej pritegne našo pozornost.<sup>126</sup> Pri evharistiji je človeku podana največja možnost spremenjenja. *Kénosis* Božjega Sina (*Flp* 2.7) se po Avguštinu uresničuje prav kot spremenjenje, najprej v učlovečenju, potem pa v smrti in vstajenju, saj *mutatio vultus Christi* ni samo skrivnost ponižanja, temveč tudi vstajenja in poveljanja. Te tri etape so združene pri mašni daritvi, kjer Kristus »sedaj« izvršuje svoje duhovništvo po Melkizedekovem redu in uresničuje spremenjenje. Avguštinov pristop k evharistiji poudarja ne zgodovinski trenutek Kristusove smrti in vstajenja, temveč odrešenijsko dejanje, zato je Kristusova daritev na križu vedno aktualna in realna.<sup>127</sup> Zakramentalni dar Kristusovega telesa in krvi je največje spremenjenje (*mutatio*), po katerem znotraj zakramenta evharistije Kristus spreminja kruh in vino v novo daritev. Trikrat se Kristus poniža: v učlovečenju, na križu in v evharistiji, ki

125 Za enost Cerkve Avguštin uporablja simbol Kristusove suknje, ki je bila brez šiva, od vrha scela stkana, medtem ko njegova vrhnja oblačila, ki so jih vojaki razdelili na štiri dele, predstavljajo univerzalnost Cerkve (Ceriotti, *L'unità di Cristo*, 94). Donatistom tako pripiše krivdo razdelitve Cerkve. Podoba edinosti Cerkve kot Kristusove suknje, ki je niso razdelili niti vojaki pod križem, torej kot notranjega bistva Cerkve, je prvič uporabil Ciprijan (*O edinosti* 7).

126 Pri evharistiji kruh in vino postaneta Kristusovo telo in kri. Spremenjenje naravnih, običajnih dobrin kruha in vina v Kristusovo telo in kri v moči občestva Svete Trojice vključuje tudi dinamizem, ki spreminja resničnost v njeni kozmični, človeški in zgodovinski razsežnosti. Preko njega spremenjenje v občestvo doseže vse udeležence evharistije. To skrivnost zelo jasno izraža Avguštin v *Izpovedih* (7.10.16), kjer pripoveduje, da je spoznal, kako daleč je od Gospoda in se mu je zdelo, kot da sliši njegov glas iz višine: »Kruh velikih sem: zrasti pa me boš užival. Vendar se ne bom jaz spremenil vate, kakor se jed tvojega mesa, ne, ti se boš spremenil vame!« (*«Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.»*) Za trinitaričnost evharistije glej: Sorč, »Evharistija dar svete Trojice in zahvala Cerkve«, 75–82.

127 Bergeron, »La doctrine eucharistique de l'Enarratio in Ps. 33 d'Augustin«, 104–108.

je največje dejanje ponižnosti. Tam je tudi izvir človekove ponižnosti. V evharistiji se Kristus spreminja in vzame nase obličje ponižnosti, da bi mi prepoznali obličje slave.

Eshatološko občestvo z Bogom v Kristusu je končni cilj Kristusovega odrešenjskega načrta. Evharistično občestvo je poroštvo tega eshatološkega občestva, je že znamenje obljubljenе dopolnitve, ki se mora še uresničiti, zato je novozavezna daritev popolnoma drugačna od starih daritev. Novokrščeni se pripravljajo, da bi vredno prejeli ta eshatološki dar, da bi začeli pot k popolnosti v Cerkvi, da bi se obljubljenό občestvo čimbolj udejanjilo v življenju. Ta napetost med prejemom Kristusovega telesa in uresničenjem Kristusovega telesa je zajeta v Avguštinoṽ misel: »Bodite, kar vidite, in prejmite, kar ste.« Tukaj je tudi njegov klic k vztrajnosti v iskanju edinosti in klic k svetosti življenja.

V ta proces spreminjenja je povabljen vsakdo, ki pristopi k evharistični mizi. Evharistija namreč dopolnjuje proces kristifikacije krščenca, to je proces tiste duhovne poti, na kateri se kristjan vedno globlje zaveda, da je po krstu včlenjen v Kristusovo telo, ki je Cerkev, in je poklican to tudi uresničevati, da bi v resnici živel v Kristusovem telesu. Iz udeležbe pri evharistiji izhaja bistvena posledica za vsakdanje življenje posameznika in občestva: enost, ki je istovetna z mirom. Avguštín se večkrat vrača k temu vidiku, kajti razkol in razprtije so ranile Kristusovo telo.<sup>128</sup> V kolikor ima Avguštín pred očmi občestvo, razdeljeno pred letom 411, ima njegova kateheza stvarni pastoralni namen in ob zakramentu evharistije poziva k uresničevanju načela edinosti. Ko pa se po letu 411 sooča s »strupom« pelagijanstva, ki prav tako vnaša razdejanje v občestvo, poudarja univerzalnost odrešenja in poziva k sprejetju soteriološke moči evharističnega zakramenta. V tem primeru je jasno, da se Avguštín navezuje na Kristusa, edinega Srednika odrešenja in na evharistično daritev v njegovem telesu, ki je Cerkev.

Simbolika kruha služi za upodobitev edinosti krščanske skupnosti in močne vezi, ki združi zakramentalno in mistično telo. Kristjani so deležni mističnega telesa, obenem pa zajemajo iz zakramentalnega telesa, iz evharistije. Zato kristjani hkrati prejmejo Kristusovo telo in so to, kar prejmejo. S tem, da vredno prejmejo, utrdijo edinstvo Cerkve. Ker je evharistija daritev celega telesa, tudi sami darujejo svoje telo v sveto, čisto, Bogu všečno daritev in sami izvršijo svoje duhovništvo. Tako se milost zakramenta razširja na vse ustvarjeno za osredinjenje vseh stvari v Kristusu.<sup>129</sup> Iz te milosti izhaja kristološki, soteriološki, ekleziološki in eshatološki sad evharistije.

<sup>128</sup> dell'Osso, »Il *Christus totus*«, 340–43.

<sup>129</sup> Turnšek, »Zakramenti«, 180; 283–87.

## BIBLIOGRAFIJA

- Avrelij Avguštin. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre. Priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba, 1984.
- Bareille, G. »Eucharistie d'après les Pères.« V: *Dictionnaire de théologie catholique*, ur. A. Vacant, E. Mangenot in E. Amann, V, 1. Paris: Letouzey, 1903–1972.
- Bergeron, Richard. »La doctrine eucharistique de l'Enarratio in Ps. 33 d'Augustin.« *Revue des Études Augustiniennes* 19 (1973): 101–20.
- Boyer, Charles. »L'eucharistie selon saint Augustin.« *Augustinus* XII (1967): 125–38.
- Brown, Peter. *La vie de saint Augustin*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- Caruso, Giuseppe. »L'Eucaristia nella riflessione di Agostino.« *Alpha omega* 11 (2008): 13–36.
- Cattaneo, Enrico. »"In unum congregans". La supplica per il raduno della chiesa nelle preghiere eucaristiche.« *Rassegna di Teologia* 28 (1987): 345–73.
- Cattaneo, Enrico. »Dalla parola all'eucaristia. Un esempio di «trasformazione» di un testo e di una pratica.« *Rassegna di Teologia* 46 (2005): 5–15.
- Cerriotti, Giancarlo. *L'unità di Cristo secondo Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2009.
- Cipriani, Nello. *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*. Studi Agostiniani 16. Roma: Città Nuova Editrice, 2009.
- Daniélou, Jean. »La catéchèse dans la tradition patristique.« V: *L'initiation chrétienne*, ur. A. Hamman, 7–20. Paris: Bernard Grasset Éditeur, 1963.
- de Bruyne, Lucien. »L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien.« *Revue des Sciences Religieuses* 36, št. 3/4 (1962): 27–85.
- dell'Osso, Carlo. »Il "Christus totus": Chiesa ed Eucaristia in alcuni testi in S. Agostino.« *Rivista di Scienze Religiose* 18 (2004): 337–53.
- De Lubac, Henri. *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*. Teologia in cammino 3. Tr. it. Torino: Piero Gribaudi Editore, 1968.
- de Luis, Pio. »La Eucaristía, *Sacramentum pietatis*.« *Estudio agustiniano* 41 (2006): 45–60.
- Didache. V: *Spisi apostolskih očetov*, prev. Fran Omerza idr. Celje: Mohorjeva družba, 1996.
- Di Nola, Gerardo. *La dottrina eucaristica di Sant'Agostino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Drobner, Hubertus R. *Patrologia*. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1998.
- Freund, W. H. C. »Donatismo.« V: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ur. A. Di Berardino, I–III. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1983–1988.
- Folliet, Georges. »Une définition augustinienne du sacrement de l'eucharistie.« *Revista Agustiniana* XLV (2004): 519–52.
- Grossi, Vittorino. »Avversari e amici di Agostino.« V: *Patrologia. I Padri latini (secoli IV–V)*, 434–475, ur. Angelo Di Berardino. Casale Monferrato: Marietti, 1978.
- Grossi, Vittorino. »Pelagio – Pelagiani – Pelagianesimo.« V: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ur. A. Di Berardino, I–III. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1983–1988.
- Grossi, Vittorino. »Note al binomio "Sangue sparso e remissione dei peccati" sino a s. Agostino.« V: *Sabgue e antropologia. Riti e culto, 5/II, 1221–1231*, ur. F. Vattioni. Roma: Pia Unione Prez.mo Sangue, 1987.
- Grossi, Vittorino. »L'Eucaristia in S. Agostino.« V: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 20, *L'eucaristia nei Padri della Chiesa*, 261–270. Roma: Borla, 1998.

- Grossi, Vittorino, ur. *Sant'Agostino. L'Eucaristia, corpo della chiesa*. Roma: Città Nuova, 2000.
- Hamman, Adalbert G. »Eucaristia.« V: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ur. A. Di Berardino, I–III. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1983–1988.
- Hamman, Adalbert G. *La vita quotidiana nell'Africa di S. Agostino*. Milano: Jaka Book, 1989.
- . *Korenine naše vere*. Prevod Miran Špelič. Ljubljana: Družina, 1993.
- Koncilski odloki, konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Družina, 1980,<sup>1</sup> 1995.<sup>2</sup>
- Kunzelmann, Adalbero. »Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus.« V: *Studi Agostiniani*, Miscellanea Agostiniana, vol. 2, 417–520. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1931.
- Mara, Maria Grazia. *Agostino interprete di Paolo*. Milano: Figlie di San Paolo, 1993.
- Marafioti, Domenico. »Eucaristia e Chiesa. L'esegesi di sant'Agostino al cap. 6 del Vangelo di san Giovanni.« *Rassegna di Teologia* 47 (2006): 103–16.
- Opere di Sant'Agostino. Discorsi IV/1 (184–229/V)*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice, 1984.
- Opere di Sant'Agostino. Discorsi IV/2 (230–272/B)*. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma: Città Nuova Editrice, 1984.
- Quinot, Bernard. »L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice.« *Revue des Études Augustiniennes* VIII, 1 (1962): 129–68.
- Panizzolo, Sandro. »Gli elementi essenziali della communio secondo i Padri.« V: *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis, Fs. Angel Antón*, 266–275, ur. F. Chica, S. Panizzolo in H. Wagner. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1997.
- Pasquato, Ottorino. »Eucaristia e Chiesa in Agostino.« *Ephemerides liturgicae* 102 (1988): 46–63.
- Pellegrino, Michele. *Introduzione Generale*. V: *Opere di Sant'Agostino, Discorsi I (1–50), IX–CII*. Nuova Biblioteca Agostiniana 29. Roma: Città Nuova Editrice, 1979.
- Poque, Suzanne. »Introduction.« V: *Augustin D'Hippone, Sermons pour la Pâque*, 9–143. Sources chrétiennes 116. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- Ratzinger, Joseph. *La comunione nella Chiesa*. Cinisello Balsamo: Editrice San Paolo, 2004.
- Sage, Athanase. »L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin.« *Revue des Études Augustiniennes* XV 1–2 (1969): 209–40.
- Schnackenburg, Rudolf. *Messaggio morale del Nuovo Testamento*, tr. it. Alba: Paideia Edizioni, 1971.
- Sorč, Ciril. »Evharistija dar svete Trojice in zahvala Cerkve.« *Communio* 10, št. 1 (2000): 73–89.
- Špelič, Miran. »Evharistija pri cerkvenih očetih.« *Tretji dan* 3/4 (2005): 63–67.
- Trapè, Agostino. »S. Agostino.« V: *Patrologia. I Padri latini (secoli IV–V)*, 323–434, ur. Angelo Di Berardino. Casale Monferrato: Marietti, 1978.
- Trapè, Agostino. »Agostino d'Ippona.« V: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ur. A. Di Berardino, I–III. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1983–1988.
- Turnšek, Marjan. »Zakramenti.« V: *Priročnik dogmatične teologije*, 153–342, ur. Ciril Šorč. Ljubljana: Družina, 2003.
- Van Der Lof, L. Johan. »Eucharistie et présence réelle selon saint Augustin.« *Revue des Études Augustiniennes* X (1964): 295–304.

## »ESTOTE QUOD VIDETIS, ET ACCIPITE QUOD ESTIS«: L'EUCARISTIA IN AURELIO AGOSTINO

### Riassunto

La ricerca è nata in occasione del XVI centenario della Conferenza di Cartagine del 411 d.C., che per Agostino segnò la conclusione della controversia donatista. Ma la fine di quella polemica segnava al contempo l'inizio di un'altra. Nello stesso anno infatti si affacciava all'orizzonte la delicata questione dell'ortodossia di Pelagio, su cui il pensatore di Ippona dovette riflettere a lungo, orientando il successivo sviluppo della dottrina e della prassi fino ad oggi. Filologi e teologi hanno sottolineato spesso un dinamismo interno al pensiero di Agostino. L'obiettivo principale della ricerca è appunto quello di verificare l'evolversi della riflessione agostiniana a causa del contesto storico in cui le opere vennero alla luce. A questo scopo sono stati individuati due dei quattro sermoni che l'Ipponense dedicò alla mistagogia eucaristica, i *Discorsi* 272 e 227, attraverso i quali è possibile seguire la linea di evoluzione suddetta, essendo stati scritti rispettivamente prima e dopo il 411 d.C.

La prima parte dell'articolo contestualizza i due sermoni, illuminandone l'ambiente liturgico, polemico e teologico di composizione. La seconda e la terza parte presentano la traduzione in lingua slovena e il commento rispettivamente dei *Discorsi* 272 e 227. Infine si delineano i principali aspetti che emergono dalla dottrina eucaristica agostiniana, nella fattispecie si definiscono i concetti fondamentali della teologia sacramentale di Agostino (rapporto *res - signum, fides - ratio, virus - fructus sacramenti*), evidenziando l'aspetto ecclesiale e soteriologico della sua dottrina eucaristica. La ricerca si sofferma sulle conseguenze delle polemiche dottrinali: sebbene i due sermoni appaiano simili nel presentare l'eucaristia ai neofiti, in realtà al *Discorso* 272 fa da specchio una situazione ecclesiale scismatica, di fronte alla quale Agostino sottolinea l'aspetto comunionale del sacramento, dunque l'eucaristia come *mysterium unitatis*. Dall'analisi del *Discorso* 227 invece emerge la sottolineatura di un altro aspetto, quello del *sacramentum redemptionis*, dal momento che l'eucaristia è definita rispetto al tema del sangue sparso e della gratuità della salvezza. La controversia donatista, quindi, nel primo caso e quella pelagiana nel secondo hanno giocato un ruolo determinante nella riflessione dogmatica e, di conseguenza, nell'attività di predicazione, catechesi, mistagogia del vescovo di Ippona. Lo spartiacque è dato proprio dagli avvenimenti storici dell'anno 411 nell'Africa di Aurelio Agostino.

Questo percorso di ricerca è necessario per poter comprendere fino in fondo il senso della notissima espressione agostiniana, riportata anche nel *Discorso* 272: *Estote quod videtis, et accipite quod estis*, nonché la variazione

presente nel *Discorso 227*: *Si bene accepistis, vos estis quod accepistis*, dunque l'intreccio storico tra realismo e dinamismo, tra il già soteriologico e il non ancora escatologico.

## Prevodi



# Iz Aristofanovih Os (891–1008)

Prevod Andreja N. Inkret

*Prokleon, osrednji junak komedije, je zaljubljen v sodišča in odvisen od vloge, ki jo ima kot atenski sodnik. To seveda pomeni – kot pove že njegovo ime – da je simpatizer zloglasnega atenskega politika Kleona, vodje radikalne struje, ki atenske sodnike, po večini revne starce, ki se preživljajo s sodniško dnevnicco, posebej goreče »zalaga« s sodbami zoper svoje politične nasprotnike. Sporno ravnanje Kleona in njemu podobnih politikantov je dobro znano Prokleonovemu sinu Antikleonu, ki si bolj od vsega želi, da bi se njegov oče ozdravil ob-sedenosti s sodišči. Zato mu kar v udobju lastnega doma organizira improvi-zirano sodišče: Prokleon si tako lahko med sojenjem pogasi žejo z juho iz leče (pri čemer posodi za zajemanje priročno služita za glasovalni žari), pri roki ima nočno posodo, družbo pa mu dela petelin v kletki, ki naj bi ga zbudil, če bi slučajno zaspal med govorom obrambe.*

ANTIKLEON (Govori kot predsedujoči sodišču.)

Če je pred vrati kak sodnik, naj vstopi!

Dokler je sodba v teku, ni več vstopa!

PROKLEON (Govori kot član sodniške porote.)

No, kdo pa je obtoženec? To bo nastradal!

ANTIKLEON

Poslušajte obtožnico: »Kidatenajski pes

dolži ajksonskega psa Labesa hudodelstva,

ker je sam požrl sicilski sir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sodba, ki obravnava pasjo krajo sira iz domače kuhinje, je ostra politična satira: tožnik predstavlja Kleona, ki je pripadal atiškememu demu Kidatenaj; asociacijo nanj budi že beseda *kyon*, »pes«, pri čemer je pomembno, da se Kleon sam rad imenuje za čuvaja Aten. Ime drugega psa, Labesa, spominja na ime politika Lahesa, ki je prihajal iz dema Ajksona in je bil v tistem času vodilni Kleonov politični nasprotnik. »Sicilski« sir aludira na Lahesovo službovanje na Siciliji, kraja pa na obtožbe, da naj bi Lahes za časa sicilske odprave utajil državni denar.

Predlaga globo – tožibabino ovratnico.«<sup>2</sup>

PROKLEON

Umre naj pes, ko enkrat bo obtožen!

ANTIKLEON

Obtoženi navzoč je, tu je – Labes.

PROKLEON

Zločinec! Vidi se mu, da je lopov!

Kako se pači – misli, da me bo ukanil.

Kaj pa tožnik? Kje je kidatenajski pes?

PES

Hov hov!

ANTIKLEON

Navzoč.

KSANTIAS

Saj to je spet en Labes.

Samo za lajanje in loncev lizanje je dober.

ANTIKLEON

(*Prokleonu.*) Tišina, sedi! (*Psu.*) Ti – stopi sem, govori!

PROKLEON

Tako, jaz pa nalijem juhico in srknem.

PES (*Stopi pred sodnika.*)

Obtožnico, ki sem jo spisal proti temule,  
ste slišali, možje sodniki. Storil namreč je  
dejanje strašno zoper mene in »hop hop«.<sup>3</sup>

V kot jo je ucvrl, posicilil

ogromno sira in se basal z njim v temí.

PROKLEON

Pri Zevsu, stvar je jasna: ta hip

je rignil vame – groza od sira!

Kakšen ogabnež!

PES

In delil ga ni, pa sem ga prosil!

Zares – le kdo bo dober z vami,

če se še meni, psu, ne vrže nič?

PROKLEON

Tudi z državo, to je, z mano,<sup>4</sup> ga delil ni!

Tak lump je, da se kar kadi – nič manj kot tale juha!

2 V izvirniku »figovo ovratnico«, pri čemer pridevnik »figov« (*sykinos*) budi asociacijo na sikofanta (*sykophantes*), tožnika, ki preganja ljudi zaradi osebnih zamer ali političnih koristi.

3 Klic mornarjev, ki so bili pripadniki najrevnejšega sloja in tako veliki podporniki demagoga Kleona.

4 Atenci so sodnike pojmovali kot ekvivalent atenskemu ljudstvu, nedvomno zaradi dejstva, da je v Atenah sodnik lahko postal vsak državljan, ki je dopolnil trideset let.

ANTIKLEON

Pa pri bogovih, ne okrivi ga na pamet, oče,  
prisluhni prej obema!

PROKLEON

Ljubček, stvar

je vendar jasna. Sama zase govori.

PES

Nikar ga ne izpustite! Za povrh je daleč  
največji samojedni človek med vsemi psi!

V krogu je obplul posodo in  
si od držav ogromne kose sira lomil.

PROKLEON

Jaz sem pa ročaj odlomil – in za popravilo nimam!

PES

Kaznujte ga – zaradi teh stvari!

V eni gošči dva tatova sta preveč.

Pa da brez haska nisem lajal v prazno!

Sicer v prihodnje sploh ne bom več lajal.

PROKLEON

Uau!

Tale pa je obtožil zlikovce!

(*Pomigne proti Labesu.*) Lopovski stvor, ta človek! Kaj se ti ne zdi,  
petelin? Pomežiknil je, pri Zevsu! (*Išče Antikleona, ki je šel proti vra-*  
*tom.*)

Predsednik! Kje je? Kahlo naj mi da!

ANTIKLEON (*Kaže na steno, na kateri je obešena nočna posoda.*)

Sam jo vzemi dol! (*Uradno.*) Kličem priče!

Zglasijo naj se Labesove priče:

skodelica, žar, možnar, lonec, ribežen

in ostali pripomočki, ki ste se kot priče pri...smodili! (*Pripomočki pride-*  
*jo iz hiše.*)

(*Prokleonu.*) Kaj ti še vedno ščiješ? Se še nisi usedel?

PROKLEON (*Pokaže na Labesa.*)

Ti, tale se bo danes usral!

ANTIKLEON

Pa nehaj biti tak težak in ljudomrznež!

In to z obtoženimi! Saj jih valjaš po zobeh!

(*Labesu.*) Stopi sem! Povej zagovor! Kaj si tiho? Reci kaj!

PROKLEON

Očitno nima tale nič povedati.

ANTIKLEON

Ne, meni se pa zdi, da ga tisto daje,  
kar enkrat doletelo je obtoženca Tukidida.<sup>5</sup>  
nenadoma mu je otrpnila čeljust.  
(Labesu.) Umakni se! Marš! Jaz bom zagovornik.  
(Stopi pred Prokleona.) Težko je, spoštovani, govoriti v bran  
psa, ki javni linč trpi, a bom vseeno spregovoril.  
Saj dober je in še volkove odganja.  
PROKLEON  
Kje pa! Lopov je, član tajne mreže!  
ANTIKLEON  
Pri Zevsu, da najboljši je med psi dandanes,  
sposoben poskrbeti za veliko jagenjčkov.  
PROKLEON  
In kaj ti to koristi, če žre sir?  
ANTIKLEON  
Kaj ti koristi? Brani te in čuva vrata,  
sploh je najboljši. Če je res sir sunil,  
odpusti mu! Se pač ni učil igrati na kitaro.<sup>6</sup>  
PROKLEON  
Želel bi si, da se pisati tudi ne bi –  
tako vsaj ne bi goljufivo spisal poročil.<sup>7</sup>  
ANTIKLEON  
Prisluhni mojim pričam, cenjeni!  
Sem stopi, ribežen, povej naglas! (Pred sodnika stopi ribežen.)  
Bil si blagajnik. Jasno odgovori –  
kajne, da si, kar si dobil, vojakom zribal? (Ribežen pokima.)  
Je zribal, pravi.  
PROKLEON  
Pri Zevsu, laže vendar!  
ANTIKLEON  
Usmili se, gospod, teh, ki jim gre slabo!  
Ta Labes tule namreč še odpadke je,  
pa kosti od ribe in nikoli ne zdrži pri miru!  
Ta drugi pa – uf, kakšen je! Zapečkar!<sup>8</sup>  
Na istem mestu čaka in kar kdo prinese noter,  
od tistega zahteva delež! Če ga ni, ugrizne!  
PROKLEON  
Ojoj! Kaj pa je to? Zakaj sem ves mehak?

5 Atenski politik starejše generacije, Periklov oponent, ki so ga Atenci s postopkom ostrakizma izgnali iz Aten. Po vrnitvi se je (neznano zakaj) znašel na sodišču, njegov nasprotnik je bil znani tožilec Evatlos, ki je očitno starca s svojo vehemenco povsem zmedel (prim. *Aharnjani* 703–12).

6 Komična varianta olajševalnih okoliščin, ki so jih obtoženi podajali na resničnih sodiščih.

7 To je očitno Lahesu očital Kleon v zvezi z njegovo sicilsko odpravo.

8 Kleon naj bi se udeležil le malo vojaških ekspedicij.

Nekaj zlega mi pod kožo leze. Saj bom popustil ...

ANTI-KLEON (*Ga za hip zanese.*)

Rotim te, oče! (*Znova govori v vlogi, sodnikom.*) Le usmilite se ga!

Nikar ga ne uničite! Otročički, kje ste? (*Pritečejo Labesovi mladički.*)<sup>9</sup>

Gor pridite, ubožčki cméravi,

rotite, prosite in solze točite!

PROKLEON

Dovolj! Dovolj!

ANTI-KLEON

Saj grem, saj grem.

Čeprav jih je »dovolj« zavedel že nadvse veliko.<sup>10</sup> A vseeno – dovolj.

PROKLEON (*Zalijejo ga solze.*)

Jebenti! (*Opravičujoče.*) Nič kaj dobro ni takole jesti.

Zdaj bom še jokal ... in po mojem mnenju samo zato, ker sem se juhice nalokal.

ANTI-KLEON

Potem ni oproščen?

PROKLEON (*Kot bi govoril o veliki množici sodnikov.*)

To pa težko vem.

ANTI-KLEON

Daj, očka, no, postani boljši!

Vzemi tale kamenček, zamiži

in švigni k drugi žari – daj, oprosti ga, oče!

PROKLEON

Nikakor! Saj ne znam igrati na kitaro.

ANTI-KLEON (*Pelje Prokleona k »žaram«.*)

Daj, peljal te bom tukaj naokrog, bo najhitreje.

PROKLEON

Je tole prva žara?

ANTI-KLEON

Ja.

PROKLEON (*Spusti noter kamenček.*)

Pa gre noter.

ANTI-KLEON (*Zase.*)

Zavedel sem ga. Nehote ga je oprostil.

(*Naglas.*) Naj žari zdaj izpraznim.

PROKLEON

No, kako smo glasovali?

ANTI-KLEON

<sup>9</sup> Običajna obrambna strategija obtožencev na atenskih sodiščih.

<sup>10</sup> Tožniki oziroma zagovorniki so zaradi klica »dovolj« zmotno sklepali, da so prepričali sodnike.

Še malo, pa bo jasno. Oproščen si, Labes. (*Prokleon omedli.*)

Oče! Oče! Kaj je narobe? Ojoj! Kje je voda?

Dvigni se!

PROKLEON

Povej mi nekaj:

je res oproščen?

ANTIKLEON

O, ja.

PROKLEON

Potem je konec z mano.

ANTIKLEON

Si bedast! Ne muči se! Vstani vendar!

PROKLEON

Kako bom še živel sam s sabo,

ko sem nekoga oprostil? Kaj bo z menoj?

Častitljivi bogovi, odpustite mi!

To nehote sem storil, proti sebi!

ANTIKLEON

Ne ženi si, no, k srcu! Jaz bom, oče, lepo skrbel

za tebe, s sabo te bom vodil vsepovsod,

v gledališče, na večerjo in simpozij –

lepo se boš imel v prihodnje!

# Giovanni Pico della Mirandola:

## *De genere dicendi philosophorum*

Prevod Blaž Ploj

Junija 1485 je Giovanni Pico della Mirandola, tedaj še študent, Ermolau Barbaru, zagrizenemu humanistu in ostremu kritiku »barbarskih« filozofov, na njegovo zadnje pisanje odgovoril s pismom, v katerem je na duhovit način obravnaval odnos med retoriko in filozofijo. V njem si je zamislil sholastičnega filozofa, ki ga je opremil z izostrenim občutkom za jezik ter najširšo humanistično izobrazbo in mu odstopil glavni del pisma, da bi lahko kar se da spretno odgovoril na ostre očitke, ki jih je na račun njega in njegovih kolegov v svojem zadnjem pismu izrekel Barbaro.

Korespondenca med Barbarom in Picom predstavlja epizodo v polemiki, ki so jo humanisti vodili proti sholastičnim filozofom. Očitali so jim, da so latinski jezik iznakazili do nerazpoznavnosti, ga »pobarbarili« in s tem onemogočili pravo *humanitas*. Šlo je za ideološko opredeljevanje humanistov do svoje neposredne preteklosti, »temnega« srednjega veka, in do antike, v kateri so videli svetli vir neokrnjene modrosti. Ne sme čuditi, da so se pri tem osredotočali na jezik, natančneje na leksiko in slog, saj je temelje humanizma – izobraževalnega in kulturnega programa, na katerem je temeljila renesansa – tvorilo gramatično, retorično in literarno udejstvovanje. Pico je s svojim pismom napravil rez v humanistično polemiko proti filozofom in namišljenemu sholastiku omogočil, da je tok kritike in očitkov obrnil proti humanističnim zagovornikom elegantnega izraza ter da se je zavzel za svojo disciplino.

Pismo predstavlja dragocen dokument, ki natančno priča o dogajanju na renesančnem intelektualnem polju v drugi polovici 15. stoletja. To je čas nekaterih najznačilnejših in najzanimivejši renesančnih filozofskih konceptov in iz pisma je mogoče razbrati elemente, ki so pomembno prispevali k njihovemu razvoju. Zagovor sholastika je Pico na osnovi Platonove kritike govornišтва napisal v visoko izdelanem retoričnem slogu, s čimer je v pismu združil tri miselne tokove, ki so imeli v Italiji poznega 15. stoletja dominan-

ten vpliv na razvoj filozofske misli in kulture nasploh – humanizem, univerzitetni aristotelizem in platonizem. Pico se je z vsemi dodobra seznanil in kmalu jih je, ko je njegov nenasitni eklekticizem segel še po orientalski vednosti, združil v svojih središčnih filozofskih konceptih: univerzalnosti ene večne resnice, ki se odseva v stvarstvu, slogi vseh filozofij in religij ter človekovem dostojanstvu. S pismom, ki se ga je kasneje prijel naslov *De genere dicendi philosophorum*, kot ga je v svojem odgovoru poimenoval Barbaro, je mladi mislec prvič stopil na renesančno kulturno sceno. Z njim je nakazal pot, po kateri bo stopal z nekaterimi svojimi sodobniki, s katerimi je proti koncu 15. stoletja od pedantnega poudarjanja jezikovne forme zakorakal proti zavzetemu preučevanju filozofske in teološke materije.

Prevod pisma je nastal po izvirniku iz komentirane izdaje *Ermolao Barbaro, Giovanni Pico della Mirandola: Filosofia o eloquenza?* izd. Francesco Bausi (Neapelj, 1998), od koder je prevzeta tudi numeracija pisma.

## GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA SVOJEMU ERMOLAU BARBARU POZDRAV

[1] Resnično ne morem tajiti svojih čustev do tebe, moj Ermolao, niti si ne morem predstavljati, da do tebe ne bi čutil tega, kar dolgujemo človeku, ki kaže prav vse najvišje vrline. [2] O da bi moje srce premoglo čustva, ki si jih tvoja dejanja zaslužijo; o da bi moje besede premogle tolikšno izrazno moč, da bi kdaj mogel povedati, kako že od nekdaj čutim do tebe. [3] Vem, da bo to, kar mislim o tebi, večno zasidrano pod vrhovi tvoje učenosti. [4] Tudi ti veš, da je vse, kar izrečemo, dosti nižje od tega, kar mislimo; veš, da tako besede ne morejo obseči duha, kakor duh ne more obseči resničnosti. [5] In vendar verjameš, da si drznem upati, da bi lahko tvoja dela posnemal, čeprav njihove veličine niti premeriti ne morem! [6] Občudujejo te lahko vsi, posnemajo le maloštevilni, nihče pa te ne more doseči. [7] Ko bi le imel to srečo, da bi v pisanju vsaj deloma posnemal dragega Ermolaa! [8] Prav čudovito je namreč, če ostalo zamolčim, kako me že sam tvoj slog, ki ga ti odločno premalo hvališ,<sup>1</sup> prevzema in razveseljuje, tako je učen, prepričljiv, uravnotežen, izglajen in bistroumen. [9] V njem ni nič nizkotnega, nič obrabljenega, nič prostakega, najsi gledaš besede ali celotne periode. [10] Jaz in naš Poliziano pogosto bereva tvoja pisma, naslovljena bodisi na naju bodi na druge, da nama le pridejo v roke. Novejša se venomer kosajo s starejšimi. Med branjem pred

1 Barbaro je nezadovoljstvo nad svojim slogom pisanja izrazil v pismu Picu, datiranim na 5. april 1984 (Barbaro, *Epistolae* 68: Barbarova pisma navajam po *Ermolao Barbaro: Epistolae, orationes et carmina*, izd. Vittore Branca, Firenze: Bibliopolis, 1943), na katerega je Pico odgovoril s tem pismom, in v enem od uvodnih pisem k svojemu prevodu Temistija, naslovljenem na Giorgia Merulo (Barbaro, *Epistolae* 10). Mogoče je, da je šlo za resnično in iskreno nezadovoljstvo z lastnim slogom, a bolj verjetno se zdi, da je šlo za hlinjeno skromnost, ki skupaj s hvalilnimi formulami, ki so bile namenjene laskanju naslovniku, tvori eno od ključnih sestavin humanistične korespondence.

nama vzcveti toliko razkošne lepote, da nama od očaranosti zastaja dih. [11] In kako čudovito moč ima tvoja prepričljivost, da bralčevega duha z lahkoto pahneš, kamorkoli te je volja.<sup>2</sup> [12] Sam sem to izkusil, kakor zmeraj doslej, tudi v zadnjem pismu, ki si mi ga poslal. Medtem ko sem bral, kako zaničuješ te barbarske filozofe, o katerih praviš, da se jih množično razglaša za nizkotne, surove in neomikane, da niso živeli niti za časa svojega življenja, kaj šele da bi živeli po smrti in da bi živeli zaničevani ter v sramoti, če bi živeli še danes,<sup>3</sup> sem bil tako pretresen, pri Herkulu, tako sem se sramoval in kesal svojih študijskih prizadevanj (že šet let namreč se mudim z njimi),<sup>4</sup> da si nisem želel ničesar manj, kakor tako vztrajno ubadati se s tako nepomembno stvarjo. [13] Povem ti, ob delih Tomaža, Janeza Skota, Alberta in Averroesa<sup>5</sup> sem zapravil najboljša leta in prebedel številne noči, ki bi jih lahko posvetil lepi književnosti. [14] Da bi se potolažil, sem si skušal predstavljati, ali bi ti sicer ostroumni možje, če bi nekateri od njih zdaj oživel, zmogli razumno zagovarjati svoj primer. [15] Naposled sem si zamislil enega od njih, nekoliko spretnjšega govornika, ki bi svojo barbarskost, kolikor nebarbarsko bi pač mogel, morebiti branil takole:

[16] »Živeli smo slavni, o Ermolao, in tudi poslej bomo živeli, vendar ne v deških šolah, temveč ob omizjih filozofov in v zborih modrecev, kjer se ne razpravlja o materi Andromahe in Niobinih otrocih ter o te vrste lahkotnih igračkah,<sup>6</sup> temveč se preudarja in tehta zakonitosti človeških ter božjih zadev.<sup>7</sup> [17] Med tuhtanjem, raziskovanjem in pojasnjevanjem le-teh smo bili tako prefinjeni, ostroumni in natančni, da smo se morda kdaj zdeli preveč previdni v sodbah in dlakocepski, če je sploh kdo lahko preveč natančen ali dlakocepski pri preučevanju resnice. [18] In če nas zaradi tega kdo dolži topglavosti in počasnosti, naj kar pristopi, kdorsibodi, v veselje mi bo: spoznal bo, da barbari Merkurja<sup>8</sup> nimajo na jeziku, ampak v srcu<sup>9</sup> in da jim ne manjka modrosti, če jim manjka govorniška spretnost, ki jo je približno tako nedol-

2 Prim. Kvintilijan, *Insitutio oratoria* 2.15.10; Platon, *Phaedrus* 261a in 271c.

3 Prim. Petrarca, *Familiars* 1.2.18 in *Seniles* 5.2; Erazem Rotterdamski, *Moriae encomium* 37.

4 Od leta 1480, ko je na Univerzi v Padovi začel študirati filozofijo.

5 Predstavniki sholastike oz. srednjeveškega aristotelizma. Pico se v nadaljevanju pisma vrne k Janezu Skotu (§§ 126–134), saj je ta med humanisti veljal za prvaka in model barbarske srednjeveške lingvistike ter sholastičnega »dlakocepstva« (glej npr. Erazem Rotterdamski, *Moriae encomium* 53 in 63).

6 Prim. Tacit, *Dialogus de oratoribus* 31.1; Pico se tukaj opre na Seneko, ki v 88. pismu Luciliju (2–4) zapiše, da za filozofa ni dovolj, da je seznanjen s svobodnimi umetnostmi (v tem odlomku je izpostavljena *grammatica*), saj te same človeka še ne naredijo krepstnega. Filozof naj jih sicer pozna, a pri njih naj se ne zadržuje predolgo. V istem Senekovem pismu (6–7 in 37) najdemo tudi veliko primerov t.i. *leves nugae* ali lahkotnih igračk, vaj študentov govorništva, med katere spadajo tudi debate o številu Niobinih otrok, ki so ga antični avtorji različno ocenjujevali: glej npr. Apolodor, *Bibliotheca* 3.5.6 in Gelij 20.7.

7 Prim. Cicero, *De oratore* 1.49.

8 Merkur je bil med drugim bog govorniške spretnosti, v srednjem veku pa je simboliziral dejavnosti človeškega razuma in veljal za posrednika med človeško in božansko modrostjo.

9 Jezik in srce sta metafori za govornika in filozofa. Antiteza se v pismu pojavi še v § 119. Prim. § 68.

žno ločevati od modrosti, kot jo je z njo nedopustno združevati.<sup>10</sup> [19] Kdo namreč ne bi obsojal lišpa in lepotil<sup>11</sup> na vrli devici?<sup>12</sup> [20] In kdo jih na vestalki ne bi preklinjal?<sup>13</sup> [21] Nasprotovanje med poslom govornika in dejavnostjo filozofa je tako veliko, da si bolj v nasprotju ne bi mogla biti. [22] Kajti kaj drugega je posel govornika kot lagati, zavajati, varati in zapeljevati?<sup>14</sup> [23] V vaši moči je namreč, kot pravite, da po želji črno spremenite v belo in belo v črno; da karkoli želite, z besedami povečate, zavržete, pomnožite, pomanjšate;<sup>15</sup> in naposled da z nekakšnimi čarobnimi močmi govorništva,<sup>16</sup> kot se bahate, samim stvarjem poljubno spreminjate videz in lastnosti, tako da se poslušalcem ne kažejo, kakršne so po svoji naravi, temveč kakršne so po vaši volji,<sup>17</sup> in ne le, da se spremenijo, ampak se kažejo tam, kjer jih ni. [24] Ali je to, kar naravo stvari venomer ali presega zaradi povečevanja ali je ne dosega zaradi pomanjševanja, kaj drugega kot čista prevara, čista sleparija, čista goljufija; kar se ponaša z varljivim sozvočjem besed, kot prikazni in prividi, ter s prilizovanjem zapeljuje misli poslušalcev? [25] Je v tem kakšna podobnost s filozofom, ki z vso vnemo stremi po spoznavanju in razlaganju resnice?

[26] Dodati je treba, da si verodostojnosti ne bomo prislužili s prizadevanjem po veličastnem in mikavnem izrazu, kakor če bi hoteli brez zaupanja v stvarnost in brez opore v resničnosti ljudi prepričati s prilizovanjem. [27] Zato je svete zadeve bolje brati v preprostem jeziku kot elegantno spisane, saj v celotnem gradivu, ki govori o spoznavanju resničnosti, ni nič bolj neprimerne in škodljivega kot ves ta izumetničen slog govora. [28] To je stvar sodnih, ne naravnih in nebeških vprašanj;<sup>18</sup> to ni stvar tistih, ki se mudijo v Akademiji,<sup>19</sup> ampak tistih, ki so dejavni v politiki, kjer se vsa dejanja

10 Humanisti so bili mnenja, da je tudi v filozofskih delih potrebno uporabljati latinščino po zgledu avtorjev klasične dobe latinske književnosti. Barbaro je v uvodnem pismu k Temistiju, naslovljenem na Siksta VI. (Barbaro, *Epistolae* 8), zapisal: »... ko rečem književnost, mislim na filozofijo, ki naj bo združena z govorniško spretnostjo.«

11 Prim. Cicero, *De oratore* 3.25 in Platon, *Gorgias* 463b, kjer Platon govorništvo med drugim primerja s kozmetiko in oboje označi za prilizovanje (ne veščino), ki služi za izigravanje in zapeljevanje nevednih ljudi z lažnim videzom.

12 Primerjava filozofije s čisto, vrlo devico je prevzeta iz Cicero, *Orator* 19.64.

13 Vestalkam je bila zapovedana stroga čistost, njihova obleka je bilo preprosto laneno oblačilo starinskega kroja. Livij opisuje primer, ko so eno izmed njih živo zakopali, ker se je oblekla preveč elegantno (Livij 8.15.7–8). Plinij Mlajši priča o enaki kazni za vestalko, ki jo je Domicijan obsodil spolnega občevanja (Plinij, *Epistulae* 4.11).

14 Prim. Platon, *Gorgias* 454e–455a in 459a–c.

15 Retorični postopki: prim. Aristotel, *Rhetorica*. 2.26.1–2 in 2.24.4; Kvintilijan, *Institutio oratoria* 8.4.1–3; Platon, *Phaedrus* 267a.

16 Prim. Platon, *Euthydemus* 289e.

17 Prim. Platon, *Phaedrus* 261c–d.

18 Prim. Platon, *Theaetetus* 173d–e. O tem, da je mesto govorništva na sodiščih, javnih zborovanjih in shodih: Platon, *Gorgias* 454e, 500c in *Phaedrus* 268a; Barbaro, *De coelibatu* 4.2: »Kdo pa ne bi vedel, da raba govorniške spretnosti stremi po upravljanju javnih zadev, ne po samotnem in svetlobe boječem življenju?«

19 Hieronim pripoveduje, da je Platon svojo šolo ustanovil v vasi *Accademia*, ki je bila daleč od Aten, pusta in izpostavljena nezdravemu vremenu, ter da je tako dosegel, da so njegovi učenci zaradi oddaljenosti mestega vrveža in zaradi nenehne grožnje boleznimi pozabili na naslado in se popolnoma posvetili študiju (Hieronim, *Adversus Jovinianum* 2.9).

in besede polaga na ljudsko tehcnico, na kateri ima cvetje dosti večjo težo kakor sadovi. [29] Ali ne poznaš tistega izreka? [30] »Ne pristoji vsakomur, kar je spleteno na enak način.«<sup>20</sup> [31] Govorniška spretnost, vabljliva in mikavna, je imenitna stvar (to priznamo), a za filozofa ni niti spodobna niti primerna. [32] Le kdo ne bi hvalil poskočnega koraka, gibkih rok in igrivega pogleda pri glumaču in plesalcu.<sup>21</sup> [33] In kdo jih pri državljanu ter filozofu ne bi zavračal, grajal in preziral? [34] Če bomo videli duhovito in jezično dekle jo bomo hvalili in ji laskali; pri poročeni dami bomo to obsojali in kaznovali.<sup>22</sup> [35] Nismo torej mi nespodobni, ampak oni, ki ob nogah Veste slavijo bakhana-lije<sup>23</sup> in ki dostojanstvenost ter čistost filozofskih zadev skrunijo z besednim igračkanjem in izumetničenostjo. [36] Gotovo bi Sinezijeve<sup>24</sup> trditve o mladeničih lahko prenesli tudi na način izražanja: bújnost sloga vedno kaže na razuzdanost.<sup>25</sup> [37] Zato imamo raje, da je naša govorica neurejena, robata in zapletena kakor olepšana z noto nečednosti ali slutnjo nečistosti. [38] Takšna ne le, da ne bi razgrnila Ateninega pepla, ampak bi bila kot nečista izključena od svetih obredov.<sup>26</sup>

[39] In četudi je vse ostalo brez pomena, to vendar drži kot pribito, namreč da drži filozofa ni nič bolj tuje kakor kakršnokoli pečanje z razkošjem in bliščem. [40] Sokrat<sup>27</sup> je pravil, da so sikionijski čevlji sicer udobni in da

20 V izvirniku: »Non omnia omnibus pari filo conveniunt.« Gre za citat Barbarovega prevoda Temistijevih *Parafraz* (Brabaro Ermolao, izd. *Themistii Paraphrasis in Aristotelem*. Benetke: Bartolomeo Zani, 1499: 73v). Prim. Lukrecij 2.340–341. Pico se poigra z večplastnim pomenom besede *filum* (nit, preja, tkanina, oblika, podoba, postava in metaf., v vezi z govorom, način, značaj, vrsta, slog). Primerjava sloga izražanja z oblačili tudi v Petrarca, *Familiaries* 22.2.

21 Prim. Gelij 1.5.2–3 in 3.5.2; Cicero, *De oratore* 3.59 in *De finibus* 3.7; Kvintilijan, *Institutio oratoria* 11.3.89.

22 Prim. Platon, *Gorgias* 485b–c.

23 Prim. Juvenal 2.3. Pico filozofijo zaradi čistosti (neizumetničenosti) primerja z Vesto.

24 Sinezij iz Kirene (ok. 370–ok. 414), škof Ptolemaide, avtor 156 pisem, 9 himn v klasičnih oblikah in več razprav. V spisu *Dio* (naslovljenem po Dionu Hrizostomu) se distancira od brezvsebinske, prazne retorike in nekulturnosti menihov.

25 Pico se tukaj sklicuje na Sinezij, *Epistulae* 104. Glej tudi Sinezijev govor *Hvalnica plešavosti* (*Calvitii encomium*), humoristični retorični odgovor na Dionovo (v Sinezijevi Hvalnici delno ohranjeno) *Hvalnico las*. Za topos primerjave urejenega videza in izumetničenega izraza ter povezanosti obojega z razuzdanostjo oz. pomehkuženostjo glej npr. Seneka, *Epistulae* 114 in dialoge Lukijana iz Samosate: *Rhetorum praeceptor*, *Bis accusatus*, *Pseudologista*, *Anacharsis*, *Scythia*.

26 Pico tukaj meri na sveti obred, v katerem so ženske kip Atene ogrnile v bogato izvezen peplos (Homer, *Ilias* 6.286–310; Vergilij, *Aeneis* 1.479–82; *Ciris* 21–41; v Stacij, *Thebais*. 10.56–69 peplos darujejo Junoni). Obred je bil del starodavnega atenskega praznika panatenaje, ki so ga praznovali v čast rojstva boginje Atene. Vrhunec praznovanja je bil veličasten sprevod, ki se je vil po Panatenajski cesti do Partenona, kjer so do Ateninega kipa prinesli njeno novo oblačilo, peplos, ki so ga stkale Atenke iz bogatih in plemenitih družin. Peplos so peljali na veliki ladij na kolesih, za njo so hodila dekleta – morala so biti neomadeževana –, ki so na glavah nosila košare z žrtvenimi darili. Tukidid poroča, da je bila velika sramota, če so dekle zavrnilo kot neprimerno, kar se je zgodilo Harmodijevi sestri, ki jo je odklonil Hiparh. Odklonitev naj bi bila po Tukididovem poročanju povod za Hiparhov umor, ki sta ga na panatenajskem sprevodu izvedla užaljeni Harmodij in Aristogeiton (Tukidid 6.56.1–2). Pico slog filozofov primerja z ženami – biti so morale odrasle, poročene in z otroki –, ki so peplos prinesle k Ateninemu kipu (tako kot Vesta je tudi Atena veljala za pravno in čisto boginjo), ter neomadeževanimi, čistimi dekleti, ki so sodelovala v sprevodu. Vergilij poroča, da so žene obred opravljale spuščeni las (Vergilij, *Aeneis* 1.480).

27 Pico v pismu Sokrata navaja kot zgled zmernega in načelnega življenja ter preprostega in jasnega izražanja. V na novo odkritih Platonovih delih je lahko prebiral, kako se je Sokrat v dialogih zo-

se lepo nosijo, vendar da Sokratu ne pristojijo.<sup>28</sup> [41] Oprava navadnega državljana in filozofa je popolnoma drugačna, kakor tudi njuna jed in njun govor. Filozof vse to koristi, kot mu narekuje potreba, navadni državljan pa tudi, da si pridobi naklonjenost. Če se slednji zanjo ne bi zmenil, ne bi bil navadni državljan in če bi si jo prvi skušal pridobiti, ne bi bil filozof. [42] Ko bi Pitagora<sup>29</sup> lahko živel brez hrane, bi se še zelju odrekel;<sup>30</sup> ko bi svoje misli lahko razložil s pogledom ali s čim, kar terja manj truda kot govor, sploh ne bi govoril,<sup>31</sup> tako malo si je prizadeval za izpiljen in bogat jezik. [43] Zaradi tega moramo paziti tudi, da se bralec, ki ga je zapeljala nališpana zunanost, pri njej ne bi ustavil, saj tako ne bi prodril do mozga in krvi,<sup>32</sup> pri kateri vidimo, da je zaradi ličil pogosto okužena. [44] Videli smo, pravim, pri vseh teh, ki jim je to prišlo v navado, da ko nimajo ponuditi nič razen praznine in puhlosti, bralca z melodičnim in umerjenim zvenom besed zadržujejo pri zunanosti.<sup>33</sup> Če bi to storil filozof, bi Muzonij zaklical, da ne govori filozof, ampak da svirač igra na piščal.<sup>34</sup> [45] Zatorej naj se nam ne šteje v pregreho, da smo se vzdržali takšnega početja, ker bi prav takšno početje bilo pregrešno. [46] Za nas je pomembno, kaj pišemo in ne, kako pišemo; ali raje, pomembno je tudi kako. Vsekakor brez blišča in okrasja besed, za katere nočemo, da so všečne, ljubke in lične, temveč uporabne, tehtne in častivredne, naj raje z grobstvijo dosežejo veličino, kakor da si z mehkobo pridobijo hvalo. [47] Ne potrebujemo aplavza občinstva, ki navdušeno ploska, ker je ušesa pobožala pravomerna ali ubrana poved in ker je to duhovito, tisto očarljivo, ampak pričakujemo občudovalno tišino maloštevilnih, ki natanko in temeljito motrijo nekaj, kar je bilo iztrgano iz svetišč narave ali kar je bilo ljudem prinešeno z dvora nebeščanov in Jupitra;<sup>35</sup> morda tudi nekaj, kar je tako jasno, da je pojasnjevanje ne-

---

perstavljaj sofistom oz. retorjem in njihovi dejavnosti, kar se je ujemalo z vsebino zagovora, ki ga je položil v usta namišljenemu sholastiku. V skladu s Picovimi idejami o skupnem, božanskem izvoru modrosti je bil tudi Sokratov notranji glas oz. božje znamenje (δαμόνιον), o katerem bemo v Platon, *Apologia* 40a–b, ki naj bi mu preprečevalo, da bi storil kaj napačnega.

28 Glej Cicero, *De oratore* 1.54 in Diogen Laertski, *Socrates* 40–41. Ksenofont piše, da je Sokrat hodil bos (Ksenofont, *Memorabilia* 1.6.2). Pri Lukijanu (Lukijan, *Rhetorum Praeceptor* 15) učitelj govornišstva svojim učencem svetuje, naj nosijo svetle, vpadljive barve ali belo, obujejo pa naj obutev atiške ženske oblike ali sikionijske čevlje.

29 Pitagora v pismu enako kot Sokrat predstavlja zgled zmernosti, kreposti in modrosti. V skladu s Picovo doktrino in hkrati v soglasju z zagovorom namišljenega sholastika je bilo pitagorejsko načelo, da modrost ni namenjena neposvečenim oz. ljudskim množicam. V naukih pitagorejcev je Pico lahko našel tudi nauk o modrosti oz. spoznanju, ki človeka naredi božanskega, o čemer piše v svojem *Oratio de hominis dignitate* (*O človekovem dostojanstvu*).

30 Bil je vegetarijanec, isto je zapovedoval tudi svojim učencem. Želodec je bil po njegovem nauku nasprotnik duše in če je bil prepoln, je dušo obtežil in jo oviral.

31 Molk je spadal med njegove glavne zapovedi. Prim. Seneka, *Epistulae* 75.2.

32 Prim. Gelij 18.4.2 in 8.4.6.

33 Pico je tega obtožil Petrarco v pismu Lorenzu Medičejskemu z datacijo 15. julij 1484.

34 Muzonij je bil slavni stoiški filozof, učitelj Epikteta in Diona Hrizostoma. Njegovo izjavo je Pico povzel po Geliju, 5.1.1.

35 Namig na Prometeja, ki ga tradicija opisuje kot modreca, ogenj pa interpretira kot alegorijo za dušo, krepost, razum in spoznanje. Po Jamblihu (*Vita Pythagorica* 30) se Prometeju zelo približa Pitagora – Jamblih poroča, da naj bi po mnenju nekaterih bil bog, ki je prišel na zemljo v človeški podobi, da bi smrti zapisanim ljudem uredil življenje in jim prinesel zdravilno iskro sreče in filozofije.

potrebno ali kar je tako neovrgljivo, da dokazovanje ni potrebno. [48] Naj razen tega občudujejo, kako natančni smo pri preiskovanju in kako premišljeni pri poizvedovanju; kako tenkočutni smo pri opazovanju in kako preudarni v razsojanju; kako spretno spleta in s kakšno lahkoto razpleta. [49] Občudujejo naj našo slogovno jedrnatost, ki jo oplajajo mnoge velike reči; najgloblje misli, skrite pod jasnimi besedami, polne vprašanj in polne razlag. Našo spretnost in podkovanost v odpravljanju dvoumnosti, preganjanu dvoma, razpletanju zapletenih primerov, izpodbijanju zmot in potrjevanju pravičnega z dušepremičnimi silogizmi.<sup>36</sup>

[50] S takšnim slovesom, o Ermolao, smo do sedaj in nedvomno bomo tudi v prihodnje spomin na nas rešili pred pozabo. [51] In če se nas že množično razglaša, kot praviš, za nizkotne, surove in neomikane, nam je to v čast in ne v sramoto. [52] Nismo pisali za množice, ampak zate in tebi podobne. [53] Nič drugače, kot so stari pisci neukim ljudem z ugankami in pregrinjali bajk preprečili uvid v misterije, smo jim tudi mi naše jedi po navadi priskutili z nekoliko grenkejšo skorjo besed, saj bi jih sicer zagotovo oskrunili.<sup>37</sup> [54] Tudi tisti, ki hočejo skriti zaklade, jih, če jih ne morejo spraviti na varno mesto, po navadi prekrijejo s smetmi ali gruščem, da jih mimoidoči ne najdejo, razen tisti, za katere so sami presodili, da so tega daru vredni. [55] Podobno si filozofi prizadevajo, da bi svoje zadeve zakrili pred preprostim ljudstvom; zanje se namreč ne bi spodobilo, da bi jih to hvalilo ali razumelo in zaradi tega se ne more spodobiti, da njihovi spisi vsebujejo karkoli teatralnega, preprostege ali aplavza vrednega, saj bi se naposled zdelo, da se prilagajajo okusu ljudstva. [56] Želiš, da ponazorim, kakšna zamisel tiči za našim načinom izražanja? [57] Gre za popolnoma enako reč kot pri Alkibiadovih Silenih.<sup>38</sup> [58] Obstajali so namreč kipi tega bitja, ki so imeli grob, grd in ostuden obraz, medtem ko je njihova notranjost bila polna gem in drugih redkih ter dragocenih predmetov. [59] Tako si, če si jih gledal od zunaj, videl pošast; če pa si se zazrl v njihovo notranjost, si spoznal, da gre za božanstvo. [60] »Toda«, porečeš, »ušesa ne prenesejo zdaj ostre, zdaj mehke in zmeraj neskladne teksture;<sup>39</sup> ne prenesejo barbarskih besed, katerih zven nas skoraj mora navdati z grozo.«<sup>40</sup> [61] O občuljivec, nastavljaljaj ušesa, ko boš v družbi piskačev in plunkarjev. Ko

36 Analogen je opis del Pitagorejcev v: Jamblih, *Vita Pythagorica* 157.

37 Pogost topos. Glej Makrobij, *Somnium Scipionis* 1.2.17–1; Boccaccio, *Genealogia* 15.8; Ficino, *In Convivium*. 4.2; Poliziano, *In Charmidem Platonis Praefatio*; Pico, *Heptaplus* proemij.; Dionizij Areopagit, *Celestis hierarchia* 2 (PG 3.133); Jamblih, *Vita Pythagorica* 104, 162, 227, 245, 247.

38 Platon, *Symposium* 215a–b, 216d–217a, 221d. Besedna zveza *Sileni Alcibiadis* je prešla v pregovorno rabo. Uporabljali so jo za poimenovanje ljudi in stvari, ki so grdega videza, a njihova notranjost razkriva izjemno odliko oz. vrednost. O tem piše Erazem Rotterdamski v *Adagia* 220i, glej tudi *Moriae encomium* 29. Pico Sokrata v tem pismu vselej omenja kot primer nevšečne, neurejene zunanosti in izjemne modrosti (§ 40, § 66, § 77).

39 Mišljeno je kakofonično stikanje konzonantov in pretirano nizanje vokalov, zaradi česar je prihajalo do hiatov. Prim. Cicero, *De oratore* 3.43.171 in *Orator* 44.150; Kvintilijan, *Institutio oratoria* 9.4.36–37.

40 Humanistom nista ugajala ne slog ne leksika sholastikov. Motile so jih zlasti neelegantne skovanke, ki jih kritizira že Lorenzo Valla v delih *Elegantiae* in *Retractatio totius dialecticae*.

boš pa s filozofi, pozabi na čute, vrni se vase, v svetišče duha in zavetje uma. [62] Nadeni si tista slavna ušesa Tianskega, s katerimi – ko je bil povsem pozabil na telo – ni poslušal zemeljskega Marsia, ampak nebeškega Apolona, ki je iz božanske kitare izvabljal neizrekljive tone, združene v kozmični napev.<sup>41</sup> [63] Če boš besede filozofa ocenil s temi ušesi, se ti bodo zdela tako sladka, da bi še Nestorja popadla nevoščljivost.<sup>42</sup>

[64] A pustimo ob strani te vse prevzvišene reči. [65] Zanesljivo moramo mrzkost nadvse ostroumne, a slogovno manj elegantne filozofske razprave prej kot izbranemu okusu pripisati nenavajenosti. [66] Nič drugače ne bi bilo, ko bi koga na Sokratu, ki uči o dobrih navadah, zmotil razvezan čevljev ali razpeta toga in bi bruhal jezo in žolč zaradi površno ostriženega nohta.<sup>43</sup> [67] Tulij pri filozofu ni iskal govorniške spretnosti, ampak poznavanje snovi in vsestransko učenost.<sup>44</sup> [68] Tako večš govorec kakor učenjak sta vedela, da je naša skrb prej tvorjenje misli kot skladanje izraza; da pazimo, da ne bi zašel razum in ne, da se ne bi zapletel jezik; da se posvečamo notranjemu preudarjanju, ne zunanjemu zvenu besed;<sup>45</sup> da je za nas hvalevredno imeti muze v duhu, ne na ustnicah; da pazimo, da naše besede ne bi zvenele ostreje zaradi jeze ali mehkeje zaradi nasladnosti; in naposled, da ne bi bile sprte z naravno harmonijo, po kateri so uglašene, da sploh zvenijo.<sup>46</sup> [69] Ko je Platon doumel, da gledališka in pesniška harmonija naravno harmonijo pogosto zrušita, je vse pesnike izgnal iz svoje države, njeno upravljanje pa je zaupal filozofom, ki bi bili prav tako obsojeni na izgon, če bi posnemali izumetničenost

41 Ni jasno, katero delo je Picu služilo za vir pri tej omembi Apolonija iz Tiane, grškega neopitagorejskega filozofa iz 1. stoletja n. š. V Filostratovem delu *Vita Apollonii Thianei* ni zaslediti, da bi Apolonij bil sposoben slišati harmonično glasbo nebeških sfer. Mesto spominja na odlomek iz Jambliha, ki to sposobnost pripisuje Pitagori, in mogoče je, da je Pico Tianskega zamenjal s Pitagoro (Jamblih, *Vita Pythagorica* 65–67). Filostrat sicer navaja govorice, da je Apolonij komuniciral z bogovi – tudi z Apolonom – in da je ta komunikacija predstavljala vir njegovih nauk (Filostrat, *Vita Apollonii Thianei* 1.1). Marsias je bil satir, ki si je z avlosom drznil na glasbeni dvoboj izzvati Apolona, božanskega igralca na liro. Za zmagovalca je bil proglašen Apolon, ki je nato Marsia privezal na drevo in ga živega odrl. Platon v *Državi* meni, da sta v polisu uporabni le lira in kitara, avlos pa zavrne kot neprimeren (Platon, *Respublica* 3.399d–e). Tudi Pitagora in njegovi učenci so po Jamblihovih besedah uporabljali liro, saj je Pitagora menil, da je avlos primeren le za slavlja in veselice ter da je za svobodnega človeka nedostojen (Jamblih, *Vita Pythagorica* 111). Apolonovo liro so pogosto interpretirali kot alegorijo za nebeško harmonijo, nad katero je bdel Apolon sam (glej npr. Boccaccio, *Genealogia* 5.3).

42 Prim. Homer, *Ilias* 1.248–49.

43 Prim. Horacij, *Sermones* 1.3.30–32, *Epistulae* 1.1.96–97 in 1.1.104.

44 Glej Cicero, *De Finibus* 1.5.15.

45 Dva nivoja *logosa*. Pico tukaj vzpostavi antitezo, ki jo z analognimi izrazi v pismu vzpostavi še nekajkrat: misli – izraz, razum – jezik, duh – ustnice v istem paragrafu ter srce – jezik v §§ 18, 119. Plutarh piše, da je notranji govor Hermesov dar, ki človeku podeljuje notranjo harmonijo in mir, zunanji govor pa je zgolj instrument komunikacije z drugimi (Plutarh, *Moralia* 777b–d). Pico je tukaj zagotovo imel v mislih tudi Platona, natančneje Platona, *Phaedrus* 275d–278e, kjer Sokrat loči med zapisanim govorom in notranjim – v dušo zapisanim – govorom.

46 Koncept notranjega govora oz. preudarjanja, ki človeku zagotavlja notranji mir in harmonijo, je tukaj povezan s pitagorejsko in platonsko teorijo o povezanosti, uglašenosti človeške duše z ureditvijo kozmosa (glej Jamblih *Vita Pythagorica* 64–66; Platon, *Respublica* 4.443d–e, *Leges* 3.689d, *Protagoras* 326b).

pesniškega jezika.<sup>47</sup> [70] Kljub temu je Lukrecij<sup>48</sup> vztrajal, da je treba resnost vsebine prikriti s slogovno privlačnostjo, čeprav je filozofske razprave same ne potrebujejo, prav kakor grenek pelin sam prežene bolezen, a ga kljub temu sladijo z medom, da bi pretentali brezbrizna otroška leta.<sup>49</sup> [71] Če si svoja dela pisal za dečke in rajo, o Lukrecij, si to verjetno moral početi; prav gotovo si moral, saj nisi ponujal le pelina, ampak tudi najčistejše strupe. [72] Mi moramo ravnati popolnoma drugače, saj preprostega ljudstva, kot smo povedali že prej, nočemo privabiti, temveč odvrniti, ne ponujamo gnusnega pelina, temveč nektar. [73] A Laktancij bo trdil, da je dovolj dobro znano, da resnica učinkoviteje prodira v duhove slušateljev, tudi starejših, če se lahko zanaša tako na svojo moč kot na bleščeč jezikovni okras.<sup>50</sup> [74] Če bi bil, dragi Firmijan, tako dobro seznanjem s svetimi spisi, kot si bil spreten v namišljenih sporih,<sup>51</sup> tega ne bi trdil, prav tako pa ne bi nič slabše potrjeval naših naukov, kot si tuje razdiral.<sup>52</sup> [75] Povej mi, prosim, kaj bolj gane in prepriča kot branje Svetega pisma? [76] Besede Postave, ki so sicer surove in preproste, a tudi žive, navdihnjene, plamtče in izostrene, prodrejo v globine duha ter s svojo čudovito močjo človeka popolnoma spremenijo – ne le ganejo, ne le prepričajo,<sup>53</sup> ampak prisilijo, pretresejo in popolnoma prevzamejo.<sup>54</sup> [77] Alkibiad pravi, da ga Periklovi bleščeče izdelani govori ne ganejo, Sokratove gole in preproste besede (doda, da četudi so zoprne) pa ga navdušijo, prepričajo in hočeš nočeš prisilijo, da naredi, kar je zapovedal.<sup>55</sup> [78] A kaj bi govoril o jasnih stvareh?! [79] Če slušatelj ni neumen, kaj, razen prevare, naj pričakuje od izlepotečene-

47 Glej Platon, *Respublica* 2.377a–3.398b, 5.471c–6.502c in 10.605a–608b, *Leges* 3.699b–701c.

48 Lukrecij je v pismu deležen ostre kritike in obtožen kvarnega vpliva na ljudi zaradi pesniške forme svojega dela ter zaradi epikurejstva. Lukrecij 1.936–47.

49 Figura, ki jo uporabi tudi Lukrecij (1.936–47, 4.11–25) in izvira iz Platon, *Leges* 2659e–660a, se je uporabljala v zvezi s stilističnim slajenjem in okraševanjem del, ki obravnavajo težavne in resnobne teme. Prim. § 73 in Kvintilijan, *Institutio oratoria* 3.1.3–5.

50 Laktancij, *Institutiones divinae* 1.1 in 3.1. Podobno kot Lukrecij je tudi Laktancij (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, ok. 245–ok. 325) deležen kritike zaradi prepričanja, da je potrebno teološka in filozofska dela pisati v visoko izdelanem, okrašenem slogu, da bi bila lažje berljiva in bolj prepričljiva. V pismu je analogija med njima nakazana s podobno uvedbo njunih imen. Verjetno ju Pico vzporeja tudi zato, ker je Laktancij v svojih *Institutiones divinae* povzel Lukrecijevo figuro o slajenju grenkega zdravila z medom (Laktancij, *Institutiones divinae* 5.1). Nanj so se po navadi sklicevali tisti humanisti, ki so zagovarjali združevanje vere z govorniško spretnostjo. Gianfrancesco Pico della Mirandola, Giovannijev nečak, mu je nadel vzdevek *Cicero christianus*, ki je prešel v splošno rabo. Ohranjena so le njegova krščanska dela, med katerimi je najpomembnejše zgoraj omenjeno *Institutiones divinae* v sedmih knjigah. Gre za obrambo krščanske doktrine kot skladnega in doslednega sistema. Posebnost dela je, da se Laktancij v njem ne sklicuje na Sveto pismo, temveč na pričevanja poganskih piscev. Krščansko vero je skušal upravičiti bolj z razumom kot avtoriteto, zaradi česar je bil deležen številnih kritik iz vrst kristjanov – očitali so mu slabo teološko podkovanost, a mu hkrati priznavali visoko retorično spretnost pri zavračanju poganske religije.

51 Prim. § 16. Izmišljeni spori so v retorskih šolah predstavljali vajo, v kateri so se učenci skozi zagovarjanje ali nasprotovanje izmišljenemu predmetu spora urili v govorniški veščini.

52 Prim. Hieronim, *Epistulae* 58.10.

53 Ganiti in prepričati (*movere et persuadere*) sta tehnična termina retorike, ki predstavljata želeni učinek in cilj govorniškega nastopa.

54 Trditev, izražena v § 76, je v neposrednem nasprotju z značilnim humanističnim stališčem, ki ga Pico povzame v § 83. Prim. § 27.

55 Glej Platon, *Symposium* 215c–216b; prim. *Apologia* 17b–c; Ficino, *In Convivium* 7.2.

ga govora? [80] Tri stvari, ki najbolj prepričajo, so zgledno življenje govorca, resničnost vsebine in treznost govora.<sup>56</sup> [81] Le tako, Laktancij, si bo filozof pridobil zaupanje: če bo dober, če bo govoril resnico in če bo segal po slogu, ki ne priteka iz prijetnih gajev muz, ampak iz srhljive votline, v kateri se skriva resnica, kot je govoril Heraklit.<sup>57</sup>

[82] Toda nekdo bo porekel: »Daj, prijatelj, pustiva prepir in zadevo ponovno pretehtajva: modrost je po sebi nekaj častitega in božanskega in ne potrebuje nikakršnega tujega okrasa; toda čemu ogorčenost, če je okras prisoten? [83] Kdo trdi, da kar je dobro po sebi, z okrasom ne postane še boljše?« [84] Jaz, prijatelj, to trdim v večini primerov. Toliko stvari je namreč, katerih sijaj zastreš in ne okrepiš, če jim karkoli pritakneš. Tako očitno je, da so po svoji naravi v najboljšem stanju, da jih drugače kot na slabše ne moreš spremeniti. [85] Marmorne palače ne boš pleskal. Če bi nanjo nanesel omet, bi ji odvzel sijajnost in lepoto. [86] Nič drugače ni z modrostjo in snovjo, ki jo obravnavajo filozofi: če ju premažeš, ne zasijeta v večjem sijaju, temveč potemnita. [87] Kaj naj še dodam? [88] Ali ni splošno znano, da strupena voščena lepotila lepo lice naredijo grdo? [89] Nasploh velja, da vsak okras to, na čemer pristane, zakrije, na ogled pa postavi, kar prinaša s seboj. [90] Zatorej, če je osnova boljša od pritaknjene stvari, bo slednja le v škodo in ne v korist. [91] Zaradi tega se filozofija ponuja gola, povsem razkrita, da se vidi vsa njena odličnost. Veseli se biti vsa na ogled in v celoti podvržena presoji, saj ve, da ima to, zaradi česar vsa in v vseh ozirih ugaja. [92] Kolikor je zakriješ, toliko zakriješ njene lepote in za toliko zmanjšaš njeno vrednost. Želi, da jo obravnavamo neokrnjeno in čisto: če bi ji karkoli primešal, bi jo omadeževal, oskrnil in spremenil v nekaj drugega. [93] Stoji na eni sami nedeljivi točki. [94] In zato pri tako resni in pomembni stvari, kjer je hudodelstvo karkoli odvzeti, dodati ali spremeniti, igračkanje s tropi, bahanje z obiljem besed, samovšečno pretiravanje z metaforami in predrzna izumetničenost niso na mestu.

[95] Odvrnil boš: »Prav, priznamo, ni vaša naloga, da se izražate elegantno, zagotovo pa je vaša dolžnost, ki je ne izpolnujete, da se vsaj latinsko; da stvar razložite, če že ne z lepimi pa vsaj s pravilnimi besedami. [96] Od vas ne zahtevam uglajenega jezika, a vsaj nizkoten naj ne bo; nočem blagovzvenecih besed, vendar tudi kozlovskega meketanja ne. [97] Ni treba, da so

56 Prim. Laktancij, *Institutiones divinae* 4.23.

57 Heraklit, DK 123: »Narava se rada skriva.« Picov vir je verjetno bil Temistij, *Orationes* 5.69b, ki Heraklita navaja. Možno je tudi, da je Pico zamenjal Heraklita z Demokritom, ki se mu pripisuje podoben izrek (Demokrit, DK 117; Diogen Laertski 9.72; Cicero, *Academica* 1.12, *Lucullus* 32; Laktancij, *Institutiones divinae* 3.28 in 3.30; Izidor, *Origenes* 8.6.12). Picov navedek Heraklita je zelo zanimiv, saj je ta v antiki veljal za izredno poetičnega avtorja, čigar izumetničenost je kritiziral celo Lukrecij (1.638–44), ki je pri Picu tarča ostre kritike ravno zaradi poetičnega sloga. Glej tudi Aristotel, *Rhetorica*. 3.5.1407b. Vsekakor je Pica močno prevzela ideja o skritosti/zakritosti narave in resnice, saj je postala pomembna sestavina njegove doktrine (in temelj, na katerem je zasnoval svoje delo *Heptaplus*, poskus alegorične razlage *Geneze*. Glej Pico, *Heptaplus* proemij). Potrditev za to idejo je Pico našel tudi v Psalmih (Vulgata, *Psalmi* 50.8)

vaše besede pazljivo izbrane, a tudi zanemarjene ne. [98] Ne prosimo, da bi bile posebej všečne, toda tožimo, ker so žaljive.« [99] Že dobro, očitno že prehajaš na našo stran. [100] Toda, prosim, poglejmo in preverimo, kaj je ta čista in dobra latinščina, katero edino, kot pravite, so filozofi dolžni, a nemožni, uporabljati. [101] Na primer, pri izreku *homo a sole producitur* bodo naši namesto *producitur* uporabili *causatur*.<sup>58</sup> [102] Brž boš zaklical: »To ni latinsko«, in do tukaj imaš prav, »ni izrečeno v rimski maniri«, drži kot pribito, »torej ni pravilno!« – v zaključku pa se motiš. [103] Isto bo izrekel Arabec, isto Egipčan; njuna izreka ne bosta v latinščini, a vendar bosta pravilna. [104] Imena stvari namreč določa ali dogovor ali njihova narava.<sup>59</sup> Če jih določa naključno poimenovanje (to pomeni, da znotraj skupnosti kot pravilna veljajo imena, ki jih skupnost določi na podlagi dogovora), kaj bi lahko preprečilo tem filozofom, ki jih vi zmerjate z barbari, da bi se dogovorili in zedinili glede jezikovne norme, ki zanje ne bi bila nič manj sveta, kot je rimska norma sveta za vas? [105] Če je torej poimenovanje stvari povsem arbitrarno, potem ni nobenega razloga več, da bi svoje poimenovanje imenovali pravilno, ono pa nepravilno; in če tega kljub temu nočete počastiti z rimskim imenom, ga imenujte pa galsko, britansko, hispansko ali (kot je navada množice) pariško.<sup>60</sup> [106] Ko bodo govorili z vami, se jim boste večinoma posmehovali, večine ne boste razumeli. [107] In ko boste sami prišli do besede, se bo isto zgodilo tudi vam:<sup>61</sup> Ἀνάχαρσις παρ' Ἀθηναίους σολοικίζει, Ἀθηναῖοι δὲ παρὰ Σκύθαις,<sup>62</sup> kar pomeni, Anaharzis<sup>63</sup> med Atenci naredi solecizem,<sup>64</sup> Atenci pa med Skiti. [108] In če je pravilnost imen odvisna od narave stvari, ali naj za mnenje o njej vprašamo retorje ali raje filozofe, ki so edini odkrili in raziskali naravo vseh stvari?<sup>65</sup> [109] Morda to, kar ušesa zavračajo kot nekoliko rezko, razum sprejema kot stvarjem sorodnejše. [110] »Toda kaj

58 V klasični latinščini je glagol *causari* deponentnik, v srednjeveški latinščini pa ima pasiven pomen.

59 Ali poimenovanje stvari temelji na dogovoru ali izvira iz narave stvari, se je spraševal že Platon v *Kratilu*. Prim. Gelij 10.4.1–3. Pico se v pismu glede tega vprašanja ne opredeli, temveč sholastiku v usta položi zagovor, ki v obzir vzame obe teoriji.

60 T.i. pariški slog je bil slog mislecev pariške univerze in sholastikov nasploh. Gre za neke vrste tehnično latinščino sholastičnih filozofskih razprav. V svojih 900 tezah in v *Apologiji* se je poslužuje tudi Pico.

61 Prim. Palton, *Gorgias* 484d–e.

62 Stavak se ne pojavi v nobenem drugem delu, zato ni znano, ali ga je Pico dobesedno citiral ali ga je pod vplivom kakšnega vira tvoril sam. Pri Grkih je bila skitska neotesanost in surovost pregovorna. O tem Erazem Rotterdamski, *Adagia* 2.3.35.

63 Anaharzis, skitski filozof, je živel približno v času Solona. Kar se tiče pregovorne skitske surovosti, je predstavljal izjemo (Herodot 4.46 in 76). Diogen Laertski (1.41 in 101–105) ga uvršča med sedem modrecev. Da bi zadostil svoji veliki želji po znanju, je veliko potoval, med drugim tudi v Grčijo. Umrli naj bi pod puščico svojega brata, skitskega kralja, ko je skušal v Skitijo uvesti grški misterijski kult oz. zaradi svojega filhelenizma (Herodot 4.76; Diogen Laertski 1.103). V antiki so pod njegovim imenom krožila pisma, enega od njih citira Cicero, *Tusculanae disputationes* 5.90. Nekaj njegovih sentenc se je ohranilo tudi preko drugih avtorjev: Aristotel, *Ethica Nicomachea* 10.6; Atenaj 10.437 in 445; Elijan, *Varia historia* 2.41.

64 Jezikovna napaka, predvsem v izgovoru ali skladnji. Imenuje se po prebivalcih kolonije Soli na Kilikiji, ki so pod tujim vplivom pačili grščino.

65 Prim. Platon, *Cratylus* 389a–390e; o poimenovanju stvari po naravi prav tam 396a–421c.

jim je bilo treba na novo izumljati jezik in opuščati čisto latinščino, če so se vendar med latince rodili?» [111] Niso mogli, dragi Ermolao, medtem ko so zazrti v nebo motrili zakonitosti usode, znamenja prihodnjih dogodkov in ureditev kozmosa ter medtem ko so s pogledom, uprtim v tvarino, opazovali menjavanje rojstev in smrti, moč elementov ter kakovost spojin; niso mogli, povem ti, istočasno gledati na značilnosti, pravila in zakonitosti rimskega jezika v delih Cicerona, Plinija in Apuleja.<sup>66</sup> [112] Zanimalo jih je, kaj je lastno in tuje naravi, medtem ko se za to, kaj je lastno in tuje Rimljanom, več niso menili.

[113] A naj ti nekoliko popustim: priznam, da sta besedna spretnost in modrost v vzajemnem odnosu. [114] Filozofi se z modrostjo vedno bolj oddaljujejo od besedne spretnosti, zgodovinarji, retorji in pesniki pa se – nad čemer toži Filostrat – z besedno spretnostjo vedno bolj oddaljujejo od modrosti.<sup>67</sup> [115] Niti najmanj ne dvomiš, da bodo slednji živeli v večni slavi, prvi pa zaničevani in v sramoti. [116] Pazi, kaj govoriš; Cicero je bolj naklonjen redkobesedni modrosti kakor neumni jezičnosti.<sup>68</sup> [117] Pri denarju nas ne zanima, kako so novci kovani, temveč iz katere kovine so.<sup>69</sup> [118] Ni ga človeka, ki ne bi raje imel zlatnika z znamenjem Tevtonov<sup>70</sup> kot ponarejenega novca z rimskim pečatom. [119] Greši, kdor ločuje srce in jezik;<sup>71</sup> toda ali ni ta, kogar je le jezik in prav nič srca, kot pravi Katon, čisti mrtvaški glosar?<sup>72</sup> [120] Brez jezika lahko živimo, morda ne polno, a vendar; brez srca pa nikakor ne moremo.<sup>73</sup> [121] Kdor ni vaje bolj prefinjene jezikovne umetnosti, ni omikan človek; kdor ni seznanjen s filozofijo, sploh ni človek. [122] Koristi lahko že najbolj jecljava modrost; nespametna besedna spretnost pa kot meč v rokah norca lahko le škoduje.<sup>74</sup> [123] »Torej«, porečeš, »tudi kipe cenimo zaradi materiala, iz katerega so narejeni in ne zaradi lepih oblik; in če bi Hojril opeval iste dogodke kot Homer in Mevij iste kot Vergilij, bi iz tega sledilo,

66 Prim. Avguštin, *Confessiones* 1.18.

67 Filostrat, *Vitae sophistarum* 1.481 in 484; glej tudi Cicero, *De oratore* 3.16 in 19.

68 Cicero, *De oratore* 3.35.

69 Denar kot metafora za jezik, besede. Prim. Apulej, *Apologia* 38; Kvintilijan, *Institutio oratoria* 1.6.3.; Barbaro, *Epistolae* 10 (uvodno pismo k Temistiju, naslovnik Giorgio Merula).

70 Tako srednjeveške filozofe poimenuje Barbaro v pismu Picu z dne 5. aprila 1985 (Barbaro, *Epistolae* 68). Prim. Poliziano, *Praefatio in Suetonium*, o nekem srednjeveškem latinskem prevodu Aristotela: »Primerjal sem grškega Aristotela s tevtonskim, to je besedne umetnosti izredno večšega s popolnoma bebljavim...«

71 Prim. Cicero, *De oratore* 3.16.

72 Za Katonovo izjavo glej Gelij 18.7. Pico si je tukaj dovolil priredbo tedaj dobro poznanega izvirnika, s čimer je dosegel, da je citat učinkoval komično. Pri Geliju namreč gramatik Domicij s Katonovimi besedami izreka kritiko filozofu Favorinu. Epizodo so radi povzemali humanisti, ki so kritično vrednotili sholastično filozofijo in jo kritizirali zaradi prevelikega dialektičnega dlakocepstva, kar naj bi jo oddaljevalo od realnega življenja, predvsem pa od etike, za humaniste edine prave veje filozofije – glej npr. Petrarca, *Rerum memorandarum libri* 3.47.

73 Odgovor na Georgij Trapezuntski, *Rhetorica* 1: »Ker če vsi menijo, da je največja hiba biti nem (očitno je namreč, da je ta, ki ne zna govoriti, povsem brez človeške omike), gotovo isto velja tudi za slabo jezikovno izražanje. To je resnično najbližje največji hibi in popolni prikrajšanosti za omiko.«

74 Prim. Cicero, *De inventione* 1.1.

da se v obeh primerih prvega in drugega pesnika enako ceni.«<sup>75</sup> [124] Mar ne vidiš, da tukaj ni podobnosti? [125] Tudi mi trdimo, da je treba dela soditi po obliki, ne po snovi (dela namreč določa oblika): vendar nekaj je oblika, zaradi katere nekoga štejemo med filozofe, in nekaj drugega oblika, ki nekoga uvršča med pesnike. [126] Lukrecij je pisal o naravi, o Bogu, o previdnosti; o istih stvareh je pisal tudi marsikdo od nas, na primer Janez Skot, ki je pisal v verzih, da bi dajal videz nesposobnosti.<sup>76</sup> [127] Lukrecij pravi, da počelo stvari predstavljajo atomi in vakuum, da ima Bog telo in da naših zadev ne pozna ter da se vse vrši nenačrtno, zaradi naključnih trkov teles;<sup>77</sup> in vse to pove v pravilni in elegantni latinščini. [128] Janez pravi, da vse stvari v naravi tvorita forma in materija, da je Bog ločen um, ki vse ve in na vse gleda in da se, čeprav vidi in uravnava prav vse, tudi najnižje stvari, nikoli niti najmanj ne oddalji od svojega miru, temveč, kot pravimo, med spuščanjem ne sestopa.<sup>78</sup> [129] In to pove na neokusen ter surov način, z besedami, ki niso latinske. [130] Povej mi, prosim, ali obstaja kakšen dvom, kdo od njiju je boljši pesnik in kdo boljši filozof. [131] Povsem na dlani je, da Skot toliko pravilneje filozofira, kolikor lepše Lukrecij pesni. [132] Toda poglej, v čem se razlikujeta: prvi ima nespreten jezik,<sup>79</sup> drugi nespameten um. [133] Prvi ne pozna pravil slovničarjev, da ne omenjam pesnikov; drugi ne pozna zakonov Boga in narave. [134] Prvi, nezaslišano nespreten z besedami,<sup>80</sup> zaznava in razume to, česar se z besedami ne da hvaliti v zadostni meri; drugi, nadvse spreten v izražanju, izreka nezaslišane reči.«

[135] Morda bi ti barbari, najdražji Ermolao, v svojo obrambo navedli te argumente, morda pa celo, glede na njihovo ostroumnost, še veliko boljše. [136] Sam se z njihovimi mislimi ne strinjam popolnoma, niti ne menim, da bi se moral strinjati s komerkoli od njih, pa čeprav je plemenitega in svobodomiselnega duha. [137] Toda to snov, za katero bi lahko trdili, da je na tako slabem glasu kakor tisti, ki hvalijo kvartano, sem rade volje obravnaval in sicer tako da bi preizkusil svoje umske sposobnosti kakor z namenom, da bi iz tebe izvabil zagovor govorniške spretnosti, kot tisti slavni Glavkon, ki pri Platonu hvali krivičnost, vendar ne iz prepričanja, temveč da bi Sokrata pripravil k hvali pravičnosti. In da bi te še bolj podžgal, sem si pri obravnavi dovolil malo

75 Hojril je bil epik iz Jazosa v Kariji. V antiki je veljal za model slabega pesnika. Ustvarjal je v službi Aleksandra Velikega, po anekdoti naj bi za vsak verz prejel zlatnik: Horacij, *Epode* 2.1.232–34, *Ars Poetica* 357–58; Kurcij Ruf 8.5.8. Hojrila in Homerja je primerjal že Aristotel (Aristotel, *Topica* 8.1.157a). Mevij je bil pesnik avgustejske dobe. Kot Vergilijev kritik si je nakopal sovraštvo pesnikov Mecenatovega kroga: Vergilij, *Eclogae* 3.90; Horacij, *Epode* 10.

76 Primerjava Lukrecija, predstavnika visokega pesniškega sloga, in Skota, predstavnika barbarških filozofov, ki se ga je prijel vzdevek *doctor subtilis*.

77 Strnjen povzetek nekaterih glavnih epikurejskih naukov, ki jih Lukrecij opiše v svoji pesnitvi *De rerum natura*: atomi in vakuum kot počeli kozmosa (Lukrecij 1), značaj bogov in njihovo nevmešavanje v človeške zadeve (prav tam 5.91–379), slučajni trki atomov kot izvor vseh stvari (prav tam 2).

78 Glej Plotin 4.3.12, 4.4.16 in 4.7.13.

79 Prim. Boccaccio, *De casibus* 6.13.

80 Prim. *Rhetorica ad Herennium* 2.11.

več predrznosti, čeprav sta se moj razum in narava nekoliko upirala.<sup>81</sup> Če bi menil, da je govorniško spretnost treba puščati vnemar ali jo zapostavljati na račun barbarov, se od njih ne bi odvrnil, kot sem nedavno storil, in se skoraj ves posvetil grški književnosti ter tvojemu Temistiju, ki ga ni moč zadostno hvaliti.<sup>82</sup> [138] Čeravno (odkrito bom povedal, kaj mislim)<sup>83</sup> se mi prav gabijo nekateri slovničarčki,<sup>84</sup> ki se tako bahajo, tako hvalisajo in tako nosijo, ker so našli etimologijo dveh besed, in mislijo, da filozofi v primerjavi z njimi niso vredni počenega groša. [139] »Zavračamo,« pravijo, »to vašo filozofijo!« Je to kaj čudnega? [140] Tudi psi zavračajo falernca.<sup>85</sup> [141] Naj na tem mestu pismo končam z naslednjim zaključkom: če si ti zloglasni barbari s samim poznavanjem stvari zaslužijo neko čast in slavo, potem ni enostavno napovedati, katero mesto in kakšno hvalo si boš prisvojil ti, najspretnější govornik med filozofi in, če se izrazim v grščini, φιλοσοφώτατος<sup>86</sup> med govorniki.

V Firencah, 3. junij 1485

81 Prim. Gelij 17.12.1–3. Glavkon hvali krivičnost, da bi spodbudil Sokratov odgovor: Platon, *Respublica* 2.358b–362c. Nedvomno gre za poklon Barbaru, saj tradicija veleva, da je izzivalec, ki se poslužuje tega sredstva, vselej mlajši sogovornik, ki se trudi spodbuditi starejšega, izkušenejšega in modrejšega, da bi zavzel pravilno stališče in ga zagovarjal z vso težo svoje avtoritete.

82 Pico se je v prvi polovici osemdesetih na spodbudo Barbara posvetil temeljitejšemu študiju grščine in grške filozofije. K temu glej Barbaro, *Epistolae* 68 (Picu, 5. april 1485): »Spodbujal sem te k tej [grški] učenosti, da bi ti postala tako domača kot latinska, a ostrog nisem potreboval ... Vem, da se tega zavedaš: da se dela nikogar, ki ni poznal grškega jezika in učenosti, niso prav dolgo ohranila.« V istih letih je Pico vneto preučeval Barbarov prevod Temistija, ki je bil natisnjen l. 1481. V pismu Barbaru, datiranem na 6. december 1486, je zapisal: »...in največji del svojih noči prebedim ob tvojem Temistiju.« Prevodu je namenil nemalo hvale, npr. v nekem nedatiranem pismu Barbaru je o njem napisal: »Ljubi Bog, koliko učenosti, kakšno bogastvo besed, kakšna jasnost, kako prefinjen slog.«

83 Prim. Cicero, *De oratore* 2.90.

84 V izvirniku *grammatistae*. Pejorativno. Glej Svetonij, *De grammaticis* 4.

85 Namiguje na izraz *caninum prandium*, ki ga razloži Gelij 13.31.16; glej tudi Erazem Rotterdamski, *Adagia* 1.10.39. Falernsko vino je v antičnem Rimu slovelo po svoji pregovorni odličnosti.

86 Prim. npr. Platon, *Respublica* 6.498a.

Ocene



*Aristofan: Ekonomska komedija. Politične komedije I.* Prevod, komentar in spremne študije Maja Sunčič. Zbirka Dialog z antiko 14. Ljubljana: ISH, 2010. [341 strani.]

Po *Aharnjanih*, *Ptičih* in *Lizistrati* v prevodu Frana Bradača ter *Zborovalkah* v prevodu Marijana Tavčarja je prevajanje Aristofana v slovenščino skoraj za pol stoletja obstalo, v tretjem tisočletju pa se je spet zganiło: leta 2003 so v zbirki Kondor pri Mladinski knjigi izšle *Praznovalke tezmoforij* in *Žabe* v različici Andreje Inkret (v prevodu iste prevajalke bodo v bližnji prihodnosti izšle tudi *Ose* pri Celjski Mohorjevi družbi), leta 2006 pa pri Modrijanu še *Oblačice* Jelene Isak Kres. Našteti sta se v letu 2010 pridružili dve besedili, ki ju je prispevala dr. Maja Sunčič (Institutum studiorum humanitatis – ISH) pod skupnim naslovom *Ekonomska komedija*: to sta prvi slovenski prevod *Bogastva* (*Ploûtos*) in drugi prevod komedije *Ekklesiázousai*, ki jo je prvi poslovenil Tavčar kot *Zborovalke*, zdaj pa je dobila naslov *Parlamentarke*. V naslednjih letih naj bi ISH dokončno zapolnil vrzeli v prevodnem korpusu enajstih ohranjenih Aristofanovih dram, saj sta za objavo predvidena tudi prva prevoda *Miru* in *Vitezov* ter novi različici *Lizistrate* in *Ptičev*. Drame bodo izšle v skupno treh zvezkih pod krovnim naslovom *Politična komedija*, prvi zvezek te minizbirke pa nosi, kot rečeno, podnaslov *Ekonomska komedija*.

Pri sistematičnem zapolnjevanju belih lis se je Maja Sunčič, glavna

urednica ISH in predvidena prevajalka Aristofanovih dram, odločila za malce neobičajen pristop: kot pojasnjuje v uvodni besedi »Aristofan, učitelj demokracije« (*Ekonomska komedija*, 7–14), se je sklenila pomikati v času nazaj, torej od zadnjih dveh ohranjenih, že nekoliko depolitiziranih komedij *Bogastvo* in *Parlamentarke* proti tistim, ki so nastale na vrhuncu atenske demokracije in med peloponeškimi vojnami; njeni odločitvi je med drugim botrovala svetovna ekonomska kriza, ki je izbruhnila septembra 2008 in aktualizirala prav zadnji Aristofanovi deli. Dodajmo še, da utegneta biti ti komediji nekoliko bližji sodobnemu bralcu prav zaradi osredinjenosti na širšo družbeno-ekonomsko tematiko namesto na vsakdanjo atensko stvarnost, saj je komika, ki temelji na takojšnjem prepoznavanju konkretnih dogodkov in oseb, v drugem času in kraju hočeš nočeš bolj predmet študije kot pa spontane zabave.

Kot je v zbirki Dialog z antiko že tradicija, zavzema v tej izdaji – znanstveni monografiji, kot opredeljuje knjige iz Dialoga COBISS – spremni znanstveni aparat vsaj tako pomembno mesto kot prevod sam. Prevoda z obsežnimi končnimi opombami vred (stvarnimi, jezikovnimi, kulturološkimi) tako tvorita drugi del knjige (str. 109–323), medtem ko prvega sestavlja spremna študija »Aristofanov antropološki makrotekst« (str. 17–84) s krajšima dodatkom »Obscenost v komediji« (str. 85–100) in »Stare umazanke« (str. 101–107); slednji je na mestu zaradi – za komedijo netipične – pozorno-

sti, ki jo posvetita igri starejšim ženskam. Na koncu sta dodana še bibliografija in indeks.

V skladu s podnaslovom *Ekonomska komedija* se Sunčičeva v spremni študiji osredotoči na ekonomske vidike *Bogastva* in *Parlamentark*. Pojasni odnos med ljudstvom in komedijo, opredeli ekonomsko komedijo kot podzvrst politične komedije in oriše zgodovinsko ozadje obeh del, pri čemer se osredotoči na razloge, zakaj se je atenska komedija, sprva izrazito politično angažirana, tedaj že nekoliko depolitizirala in tako krenila v razvoju od stare komedije proti srednji, ki se je naposled iztekla v novo, povsem apolitično in intimistično: te razloge gre iskati v politični in spremljajoči ekonomski krizi, ki je pestila Atene po porazu in izgubi hegemonije v peloponeških vojnah. Tu moramo sicer brž pristaviti, da namigov na sočasne osebnosti vendarle ne manjka, kajti Aristofan še vedno rad mimogrede oplazi kakega sodobnika ali se sklicuje na aktualne dogodke; v *Bogastvu*, denimo, bi bil naslednji odlomek brez opomb povsem nerazumljiv, a celo teh strokovnjaki včasih kratkomalo ne morejo priskrbeti, ker ni na voljo dovolj podatkov: »KARION: Mar [Bogastvo] ne hrani tajske vojske v Korintu? / Mar ne bo Pamfil jokal zaradi njega? / HREMIL: In prodajalec igel skupaj s Pamfilom? / KARION: Mar Agirij ne prdi zaradi njega? / HREMIL: Mar Filepsij ne pripoveduje zgodbe zaradi tebe? / Mar ni zaveznitvo z Egipitom sklenjeno zaradi tebe? / Mar Laida ne ljubi Filonida zaradi tebe?« (v. 173—179, str. 233). Toda kot opozori

Sunčičeva, se je v letih med 392 in 388 pr. Kr., ko sta bili komediji *Parlamentarke* in *Bogastvo* uprizorjeni, zgodilo še marsikaj politično in ekonomsko pomembnega, o čemer molčita, tako da je ocena o depolitizaciji upravičena.

V obeh komedijah spodbuja komičnega protagonista k delovanju ekonomska problematika, vendar v vsaki z drugačnim rezultatom. V *Parlamentarkah* glavna junakinja Praksagora »težko prenaša[...] / vse težave mesta«, ki »si vedno izbira / slabe voditelje« (str. 123), zato sklene skupaj z drugimi Atenkami v moški preobleki že navsezgodaj zasedati skupščino, tako da bodo v večini, in z njihovo podporo doseči, da bo oblast uradno izročena ženskam. Ta misel je bila za tedanje atenske razmere po eni strani naravnost absurдна novotarija, po drugi strani pa – paradoksalno – pravzaprav vrnitev v mitično preteklost, zlato dobo izobilja, brezdelja in po grških predstavah tudi matriarhata. Praksagorin cilj je svojevrsten komunizem: ureditev, v kateri bo zasebna lastnina ukinjena in nihče ne bo niti reven niti bogat. Drugače od nje gre Hremilu, junaku *Bogastva*, za to, da bi obogateli vsi ali vsaj vsi poštenjaki. Toda obe ideji o ekonomski enakosti se celo v komičnem svetu izkažeta za neuresničljivi (tu potegne Sunčičeva vzporednico s socialističnim sistemom v nekdanji Jugoslaviji), saj jima nasprotuje človeška narava; v *Bogastvu* nastopi kot stvarna kritičarka takšne utopije poosebljena Revščina, ki opozori, da bi njena uresničitev prinesla s seboj ukinitve dela in s tem splošno bedo.

Ekonomska komedija tako ne more ponuditi učinkovite rešitve, ampak samo smeh kot ventil, preden se občinstvo vrne v resnično življenje.

S študijsko naravnostjo izdaje se ujemata tudi prevoda v prostem verzu, ki stremita bolj k osvetlitvi kot k avtonomni prepesnitvi izvirnika. Ali, bolje: kljub živemu in sočnemu jeziku kulturnospecifične prvine praviloma niso podomačene, temveč so kljub današnjemu potujitvenemu učinku ohranjene in nato razložene v opombah; v 943. verzu *Parlamentark*, denimo, prevajalka ohrani izvirni idiom, »[t]o ni kot v Harikseninih časih« (str. 175), in nato pojasni njegov pomen in verjetni izvor. Takšen pristop seveda ni namenjen gledališki izvedbi za širše občinstvo, je pa idealen za preučevalce Aristofana. Sicer je jezik, kot smo omenili, zelo idiomatičen: v njem najdemo vse od pogostih vulgarizmov do stripovskih medmetov, kot je »šmrc šmrc« za smrkanje (*Bogastvo*, v. 852,

str. 276) ali »voh voh voh« za glasno vohljanje (nav. delo, v. 895, str. 279). Svojevrsten problem je predstavljal prevod naslova *Plóutos*, saj z njim ni mišljeno abstraktno bogastvo, ampak bog bogastva, ki je moškega (ne srednjega) spola. Seveda se je ponujala možnost, da bi prevajalka ohranila izvirno besedo »Plutos«, vendar se ni odločila zanj – najverjetneje zato, ker bi prvotno zgovorni naslov s tem postal povprečnemu bralcu nerazumljiv. Tako se je odločila za prevedek »Bogastvo«, ki pa ga sklanja kot moški samostalnik: »Možje, moj gospodar / je s seboj pripeljal Bogastva, da vas naredi bogate« (v. 284–285, str. 240); to najprej deluje presenetljivo, sčasoma pa se na paradigmo tipa »Branko« navadimo. Vsekakor sta obe komediji v slovenščini začinjeno in pristno zabavno branje ne le po zaslugi izvirnika, ampak tudi prevoda.

Nada Grošelj



## Izvlečki / Abstracts



Predrag Mutavdžić, Darko Todorović in Anastassios Kavouris  
 O NEKATERIH SOMATIZMIH V SODOBNEM GRŠKEM  
 IN SRBSKEM JEZIKU

Članek kontrastivno analizira novogrške in srbske somatske frazeologeme. Poudarek je na obravnavi razlik in podobnosti med njimi, na tej podlagi pa so frazeologemi razvrščeni na več skupin: frazeologemi, ki se v novi grščini in v srbsščini ujemajo strukturalno in pomensko; frazeologemi, ki se v obeh jezikih sicer medsebojno razlikujejo, a se nanašajo na isti del telesa; frazeologemi, ki se v obeh jezikih nanašajo na različne dele telesa; primeri, kjer se novogrški frazeologem nanaša na neki del telesa, medtem ko srbska ustreznica telesnega dela ne vsebuje; in, končno, primeri novogrških frazeologemov, ki jim v srbsščini ni najti vzporednic.

On Selected Somatic Phraseologisms in Modern Greek  
 and Serbian

The paper provides a contrastive analysis of somatic phraseologisms found in Modern Greek and Serbian. The emphasis is on the differences and correspondences between them, which form the basis for their division into several groups: somatic phraseologisms which correspond in Greek and Serbian both structurally and semantically; phraseologisms which differ from each other in the two languages but refer to the same body part; phraseologisms referring to different body parts in the two languages; cases where the Greek phraseologism refers to a body part not included in its Serbian counterpart; and, finally, cases where the Greek somatic phraseologism has no parallel in Serbian.

Brina Škvor Jernejčič

O KOVINAH V HEZIODOVIH PESNITVAH  
 TEOGONIJA IN DELA IN DNEVI: KRATEK RAZMISLEK

Prispevek skuša ovrednotiti vlogo kovin v Heziodovih pesnitvah Teogonija ter Dela in dnevi. Zlato je pri Heziodu božanska kovina – le bogovi ga nosijo,

zlati, najboljši izmed rodov, je prav tako bogovom najbližji. V obeh pesnitvah redko omenjeno srebro je slabše od zlata in ni več atribut bogov. S srebrom Heziod opisuje vrtnice rek, visoke stebre v podzemlju, nimfe. Tako kot je srebro manj vredno od zlata, je tudi srebrni rod manj vreden od zatega. Bronu, prvi zlitini, pripiše pesnik lastnosti trdote in moči, iz njega sta izdelana orodje in orožje, s katerim bronasti rod bojuje vojne. Železo se v pesnitvah pojavi kot kovina iz katere sta izdelana orodje in orožje, železni rod, najslabšega izmed vseh rodov, pestita žalost in težko delo. Kljub temu, da je izdelava železnih predmetov spodbudila velik tehnološki napredek, pomeni ta kovina pesniku sinonim za trdo delo, napore in bedo – skratka popolno nasprotje zlatu, tj. božanskemu.

### Metals in Hesiod's Theogony and Works and Days: A short reflection

The paper is an attempt to evaluate the role of metals in Hesiod's poems Theogony and Works and Days. Gold is for Hesiod a divine metal, worn only by gods; gold is the colour of the best among the five human races, which is also closest to the gods. Silver, rarely mentioned in either work, is less valuable than gold and no longer a divine attribute. For Hesiod, silver is the colour of river whirlpools, of the high pillars in the underworld, and of the nymphs. In his view, the silver race is inferior to the golden one, just as silver is less precious than gold. Solid bronze, on the other hand – the first alloy – supplies weapons and instruments for the wars of the bronze race. Iron appears in Hesiod's poems mostly as the metal for manufacturing tools and weapons, and the iron race, the worst of all, is plagued by sorrow and hard work. Despite the great technological progress which spread with the common use of iron, the latter is perceived as a synonym for human toil, pains and sorrow, a stark contrast to all that is golden – divine.

David Movrin

### PRAVICA IN MAŠČEVANJE V EVRIPIDOVI *HEKABI*

Evripidova Hekaba je zaradi neusmiljenih sodb romantičnih kritikov, ki so ji med drugim zamerili dvodelno strukturo, pristala na obrobju literarne pozornosti. V ospredje se je znova prebila šele v dvajsetem stoletju; raziskovalci danes ugotavljajo, da dejanje povezuje predvsem junakinjino iskanje pravice, medtem ko svet okrog nje zanemara temeljne postulate grške etike, urejene po načelu recipročnosti – pojme, kot so ξενία, αἰδώς, χάρις in ἰκετεία.

## Justice and Revenge in Euripides' *Hecabe*

The *Hecuba* (*Hekabe*) of Euripides, relegated to the margins of literary attention by the scathing judgments of Romantic critics, who found fault with – among other things – its bipartite structure, made its comeback no earlier than the 20th century. Contemporary scholarship notes that the action of *Hecuba* is welded together by the heroine's search for justice, while the world around her neglects the basic postulates of Greek ethics, ordered by the reciprocity principle – concepts such as ξενία, αἰδώς, χάρις, or ἰκετεία.

Jadranka Cergol

## ETNIČNA IDENTITETA V AVGUSTEJSKEM ČASU: PRIMER PROPERCIJA

Članek analizira izbor Propercijevih elegij s stališa občutka etnične pripadnosti. Avtorica se najprej zaustavi ob zadnjih dveh elegijah *Monobiblosa*, ki predstavljajo zarezo v celotni zgradbi prve knjige elegij, ter predstavi Propercijeve domnevne družinske in siceršnje povezave z etruščanskim ljudstvom. Sledi interpretacija elegije o Vertumnu iz 4. knjige: mit o etruščanskem bogu premen je avtorica razume kot paradigmo za Propercijevo spreminjajočo se pripadnost tako prvotni umbrijski domovini kot – iz širše perspektive – rimskemu imperiju.

## Ethnic Identity in the Augustan Era: The Case of Propertius

The paper analyses a selection of Propertius' elegies in terms of their sense of ethnic identity. Starting with the two concluding elegies of the *Monobiblos*, which represent a break in the structure of the first book of elegies, the author presents the supposed associations of Propertius, familial and other, with the Etruscan people. This discussion is followed by an analysis of the Vertumnus elegy from Book 4: the myth of the Etruscan god of change is a paradigm for Propertius' shifting allegiance to his original Umbrian homeland on the one hand, and – from a broader perspective – to the Roman Empire on the other.

Dina D'Elia

## »ESTOTE QUOD VIDETIS, ET ACCIPITE QUOD ESTIS«: EVHARISTIJA PRI AVRELIJU AVGUŠTINU

Pričujoči članek predstavlja kratek prispevek k znanju o Avguštinovih spisih ob 1600-letnici protidonatistične sinode v Kartagini in začetka protipelagi-

janske razprave afriškega misleca leta 411 po Kr. Izbrana sta dva govora (*Sermo* 272 in 227), prvič prevedena v slovenski jezik, v katerih Avguštin Hiponski razlaga pomen evharistije kot skrivnosti edinosti in zakramenta odrešenja. Kontestualizacija zgodovinskega in teološkega ozadja obeh govorov omogoča osvetlitev kontroverze zoper donatiste in kontroverze zoper pelagijance ter posledic na misli latinskega avtorja o evharistiji z eklezialnega in soteriološkega vidika. Z deskriptivno metodo so opredeljeni osnovni pojmi njegovega zakramentalnega nauka. Na ta način članek jedrnato potrjuje vpliv posameznih polemik na doktrinalni razvoj Avguštinove teologije, ki je odločilno usmerjala zgodovino dogem in praks vse do danes.

### »Estote quod videtis, et accipite quod estis«: Eucharist in St Augustine

The paper addresses the writings of St Augustine of Hippo, thus marking the 1600th anniversary of the anti-Donatist synod held in Carthage and the start of Augustine's anti-Pelagian argument in 411 AD. The focus is on two orations (*Sermo* 272 and 227), translated into Slovenian for the first time, which explain the significance of the Eucharist as a mystery of God's unity and a sacrament of salvation. The contextualisation of their historical and theological backgrounds sheds light on the Donatist and Pelagian controversies, as well as on their implications for Augustine's thought on the Eucharist from the ecclesiastic and soteriological perspectives. The basic concepts of his sacramental doctrine are defined by the descriptive method. The paper thus concisely confirms the impact of individual controversies on the development of Augustine's theology, which has exercised a decisive influence on the history of dogmas and practices up to the present.

Gian Biagio Conte

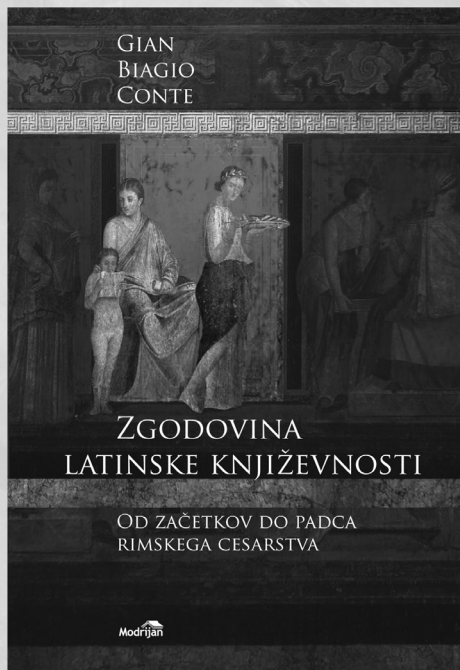
# ZGODOVINA LATINSKE KNJIŽEVNOSTI

Od začetkov do padca  
rimskega cesarstva

Prevod: Barbara Zlobec del Vecchio, Nadia Marincic Maniaco,  
Nadja Rebec, Lidia Rupel Concina, Neva Zaghet, Sonia Zupancich

Nepogrešljiv priročnik za vse, ki se  
strokovno ukvarjajo s književnostjo,  
kulturo in zgodovino rimske antike,  
z latinsko književnostjo poznejših  
obdobj in recepcijo latinske antike  
v srednjem in novem veku.

Naročniki revije Keria imajo 10-odstotni popust.



trda vezava,  
16 × 23,5 cm,  
880 strani,  
47,90 €

## v pripravi

Ovidij

### Metamorfoze

Knjige I-III

Prevod: Barbara Šega Čeh

Tertulijan

### Štirje spisi

Spektakli – Vojak in njegov venec –  
Ženska kozmetika – Črški plašč

Prevod in spremna študija: Marko Marinič

Naročila in informacije



**Modrijan**

[www.modrijan.si](http://www.modrijan.si)



Zveza Zgodovinskih društev Slovenije je v Zbirki Zgodovinskega časopisa izdala:

40. zvezek

Rajko Bratož: **Grška zgodovina** (Kratek pregled s temeljnimi viri in izbrano literaturo), tretja, dopolnjena izdaja. Pregledno delo grške antične zgodovine je dopolnjeno z novimi spoznanji. Prodajno uspešnico izdajamo v sodelovanju s Študentsko založbo (zbirka Scripta); obseg: 322 str., ilustr., trda vezava, cena: 34,00 EUR.



41. zvezek

Marjeta Šašel Kos: **Rimsko osvajanje zahodnega Balkana - Ilirik v Apijanovi Ilirski zgodovini**. Slovenska prirejena izdaja odmevne knjige *Appian and Illyricum* je namenjena predvsem študentom zgodovine, arheologije, historične antropologije in klasične filologije ter vsem tistim bralcem, ki jih zanimata konec prazgodovine in antika na jugovzhodnoalpskem, jadranskem in zahodnobalkanskem prostoru. Izid knjige je finančno podprla Javna agencija za knjigo RS; obseg: 300 str., ilustr., cena: 23,00 EUR.



# Longin O vzvišenem

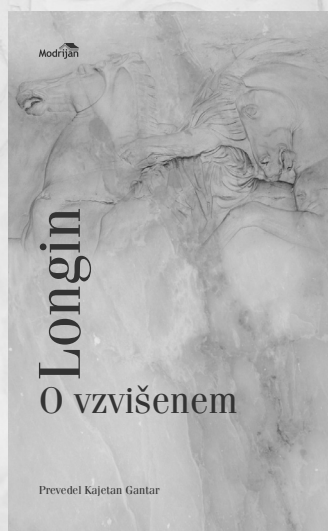
Prevod, komentar in spremna beseda so delo Kajetana Gantarja;  
spremna slovarčka in imensko kazalo je pripravil Matej Hriberšek, ki je knjigo tudi uredil.

*Aureolus nec satis umquam lectus libellus*

»zlata knjižica, ki pa jo komaj kdaj kdo prebere«

(humanist Isaac Casaubonus  
leta 1605 o Longinovem delu)

Longin v delu obravnava vrsto vprašanj s področja literarne teorije in kritike, osredinja pa se na tematiko vzvišenega oz. vzvišenosti, ki je bila v njegovem času očitno zelo aktualna tako v umetnosti kot tudi v književnosti. Avtor je besedilo tudi ilustriral in dopolnil z vrsto odlomkov, največ iz Homerja, Demostena, Platona in Herodota. Spis je zanimiv kot ogledalo okusa takratne dobe, ko so klasična merila izgubljala veljavo in so se uveljavljali tudi drugačni, inovativnejši ustvarjalni pogledi, sorodni temu, kar bi lahko – z določeno rezervo – označili kot neke vrste antični barok.



135 x 220 mm  
200 strani  
trda vezava  
24,90 €

Naročniki revije Keria imajo 10-odstotni popust.

  
Modrijan

MODRA ŠTEVILKA  
 080 23 64

[www.modrijan.si](http://www.modrijan.si)

