

Aleš BOG IN BOGOVI MAVER PRI ARNOBIJU

Izvleček

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

Abstract

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

I

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

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

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

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

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

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

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

³ Bardy 1950b, 709.

⁴ Tako tudi Jakobi 2002, 62.

⁵ Navajata ga Bryce–Campbell 1995, 406.

⁶ Von Albrecht 1997, 1255.

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

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

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

⁷ Prim. ibidem, 1261.

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

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

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

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

⁸ Mora 1996, 21.

⁹ Gl. Bryce–Campbell 1995, 406.

¹⁰ Quasten 1986, 392.

¹¹ Jakobi 2002, 62.

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

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

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

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

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

¹² Prim. von Albrecht 1997, 1255.

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

¹⁴ Mora 1996, 20.

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

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

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

¹⁵ Prim tudi Jakobi 2002, 62.

¹⁶ Kroll 1918, 102.

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

¹⁸ Jakobi 2002, 63; Mora 1996, 20.

¹⁹ Fiedrowicz 2000, 75.

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

II

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

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

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

²⁰ Prim. Kroll 1916, 350ss.

²¹ Ibidem, 336.

²² Edwards 1999, 221.

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

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

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

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

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

²³ Kot Bardy 1950b, 710.

²⁴ Mora 1996, 21.

²⁵ Prim. Kroll 1916, 351.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ Pavić–Tenšek 1993, 137.

²⁸ Prim. Barnard 1979, 402.

²⁹ O. c., 410.

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

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

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

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

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

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

³¹ Kroll 1918, 64.

navedkov in namigov – kot že omenjeno – tudi ne mrgoli. Še tam, kjer so, so povedani precej po svoje, po drugi strani pa tistega, kar pripisuje Jezusu, Arnobij pogosto sploh ne zajema iz svetopisemskih poročil, marveč iz drugih virov; zelo ljuba naj bi mu bila *αἰζησις* izročila.³²

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

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

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

³² Kroll 1916, 332.

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

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

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

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

³³ Ibidem, 330.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ Prim. Bardy 1950a, 542.

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

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

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

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

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

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

³⁶ Bardy 1950b, 711.

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

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

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

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

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

³⁷ *ITés* 5, 21.

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

³⁸ Quasten 1986, 390.

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

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

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

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

V nadaljevanju bom spričo povedanega najprej analiziral Arno-

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

⁴⁰ Zlasti Mora 1995.

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

IV

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

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

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

⁴² Kroll 1916, 318.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Prim. *ibid.*, 325.

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

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

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

V

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

Vendarle se za poznejšo polemiko izkaže najplodnejše stališče, da

⁴⁴ Ibidem, 327.

⁴⁵ Quasten 1986, 388.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁶ Gl. Kroll 1916, 323.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ Von Campenhausen 1995, 67.

⁴⁸ Bardy 1950b, 711.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Kroll 1916, 339.

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

VI

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

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

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

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

⁵¹ Kroll 1918, 80.

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

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

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

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

⁵² Ibidem.

⁵³ Predvsem Mora 1995, posebej 118ss.

⁵⁴ Prim. Kroll 1918, 75.

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

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

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

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

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

⁵⁵ Ibidem, 81.

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

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

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

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

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

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

LITERATURA

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

Der Gott und die Götter bei Arnobius Zusammenfassung

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

In der Einführung werden zuerst wenige, hauptsächlich von Hie-

⁵⁶ Prim. Jakobi 2002, 62.

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

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

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

Naslov:

Aleš Maver

Fram 78a

SI-2313 Fram

e-mail: ales_maver@yahoo.com