

Aleš MAVER | POTA IN STRANPOTA EVHEMERIZMA V LATINSKI KRŠČANSKI APOLOGETIKI

Izvleček

Članek obravnava vlogo, ki jo je v krščanski apologetiki igrala evhemeristična kritika mitov. Če je v grški apologetiki skoraj ne najdemo, je bila v latinski precej razširjena in so po njej posegali vsi pomembni apologeti od Tertulijana do Avgušтина. Prispevek se osredotoča na rabo evhemerističnih prijemov pri Tertulijanu in Arnobiju, medtem ko so ostali avtorji obdelani le na kratko.

Latinski apologeti so evhemeristična načela uporabljali predvsem zato, da bi izpričali človeškost poganskih bogov in njihovo moralno izprijenost. Le Arnobij je evhemerizem rabil tudi za opravičevanje Kristusovega božanstva. Pri tem pa ni imel veliko uspeha in ni našel posnemovalcev.

Abstract

The paper deals with the role played in Christian apologetics by the euhemeristic explanation of pagan myths. While hardly present in Greek Christian apologetics at all, it was quite popular in Latin and employed by all important apologists from Tertullian to Augustine. The article focuses on the euhemeristic elements in Tertullian and Arnobius, with brief references to other authors. Latin apologists used euhemeristic principles chiefly to show the humanity and moral depravity of the pagan gods, in order to render their worship obsolete. The only one to defend the divinity of Christ by representing him as a benefactor of mankind was Arnobius, but his attempts were unsuccessful and found no followers.

I

Kot je dovolj pogumno zapisal Marek Winiarczyk, se ni ohranil noben fragment, za katerega bi mogli s popolno gotovostjo trditi, da ga je v obliki, kot je prišel do nas, zapisal Evhemer iz Mesene.¹ Tako se je treba, kar zadeva osebo, ki je dala ime evhemerizmu, in njegovo delo, povsem nasloniti na posredne vire, predvsem na zgodovinarja Diodora Sicilskega (a njegov spis je v delu, ki prinaša podatke o Evhemeru, spet ohranjen samo v izvlečku Evzebija iz Cezareje).² Kakor koli že,

¹ Winiarczyk 1991, V.

² Edini sočasni zapis o Evhemeru najdemo pri njegovem sodobniku Kalimahu, ki ga napada v svoji himni Zevsu in v *Jambih*, kjer ga imenuje γέρον ἀλαζών ἄδικα βιβλία ψήχων (navedeno po Jacoby, 953). Po Diodoru naj bi bil Evhemer prijatelj in zaupnik makedonskega kralja Kasandra.

mož naj bi živel nekje med leti 340 in 260 pr. Kr. in napisal spis Ἱερὰ ἀναγραφὴ (v latinščini se je zanj udomačil naslov *Sacra historia*). V njem naj bi popisal svoje fiktivno potovanje na otok Panhajo, kjer naj bi v mestu Panari naletel na idealno (nekako »prakomunistično«) urejeno družbo, svečeniki pa naj bi mu v svetišču pokazali stelo, v katero naj bi Zevs, ko je še živel na zemlji, vklesal slavna dela svojih prednikov in svoja lastna. Za recepcijo Evhemera v poznejših stoletjih pa je ključno Diodorovo poročilo v šesti knjigi (6,1,8ss., znano iz Evzebijevega spisa *Praeparatio evangelica*), češ da naj bi *Sveti napis* poročal o tem, da je Zevs svoja prednika Urana in Kronosa, nazadnje pa še samega sebe, prištel med bogove. To je podlaga osnovni misli evhemerizma (najprej, da človek lahko postane bog, potem pa tudi, da so bili poganski bogovi sprva ljudje), ki se je sorazmerno močno uveljavil v grški in z Enijevim prevodom (oziroma verjetneje priredbo) Evhemerovega spisa posebej v rimski misli in preskočil – tudi h krščanskim avtorjem, zlasti spet k latinsko pišočim. Ne bo odveč omeniti, da se je metoda sama v zgodovini precej odmaknila od namenov zgodovinskega Evhemera (ki mu je najbrž šlo predvsem za potešitev etnografskega interesa bralcev o krajih, ki jih popisuje, nato pa tudi za utemeljitev božanskega kulta helenističnih vladarjev).³ Ime ji je denimo dal stoik Perzaj iz Kitona (deloval v 3. stoletju pred Kristusom), ki ob tem v mislih ni imel v prvi vrsti Evhemerovih stališč, marveč teze sofist Prodika.⁴

Kristjani evhemerizma niso mogli povsem odkloniti že zaradi Kristusovega učlovečenja in vstopa v zgodovino. Vendar je uporaba evhemerističnih prijemov za utemeljevanje Kristusovega božanstva izjema (najti jo je le pri Justinu Mučencu – v obrisih – in pri Arnobiju, kjer predstavlja pomemben argument v razpravi). Veliko raje so tovrstno kritiko mitov rabili za diskreditacijo poganskih bogov in kulta, česar je tudi pri Arnobiju veliko več (kot – pogojno rečeno – pozitivne rabe evhemerizma).

Kot rečeno, je evhemerizma veliko več pri latinskih apologetih. To je pogojeno z dejstvom, da je pri Grkih prevladal odklonilen odnos do Evhemerove osebe, ki so mu prilepili oznako ἄθεος in mu odkazali mesto med drugimi antičnimi brezbožniki, kakršni so bili sofist Prodik, lirski pesnik Diagora (5. stoletje pr. Kr.) in kirenaik Teodor iz Kirene (4. in 3. stol. pr. Kr.). Zatorej ne preseneča, da grški krščanski pisci ne kažejo skoraj nobene afinitete do evhemerizma. Le »krščanski Filon« Klement Aleksandrijski se o antičnih »brezbožnikih« izraža z neke vrste priznanjem, saj zapiše, da so »živali razumno in spoznali napake

³ Prim. Fusillo 1996, 236.

⁴ Tako Thraede 1966, 881.

mitologije« (prim. *Protreptik* 2, 24, 2); podobno misel po enem svojih glavnih virov povzema Arnobij.

Povsem drugače je bilo seveda v Rimu, kjer je plodna tla za evhemerizem ustvarila že bistveno drugačna narava rimske religije, veliko vlogo pa je odigralo tudi dejstvo, da je prevod *Svetega napisa* oskrbel kar »prvi rimski Homer« Enij, ki je bil obenem najljubši pesnik velikega Marka Tulija Cicerona. Vse to je zagotavljalo evhemerističnim elementom pomembno mesto v tvornosti afriških krščanskih apologetov. Ciceron jim je dal dobro izhodišče s svojo – popreproščeno – opredelitvijo evhemerizma, kot jo je zapisal v prvi knjigi *De natura deorum*: *Quid, qui aut fortis aut claros aut potentis viros tradunt post mortem ad deos pervenisse, eosque esse ipsos quos nos colere precari venerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium? Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius; ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum* (*De n. d.* 1, 119).

II

Tisti krščanski spisi ali boljše odlomki spisov, ki kažejo evhemeristične poteze, posegajo večinoma po nekaterih stalnih argumentih, s katerimi dokazujejo človeškost udov pogankega panteona. Delna izjema je tu Arnobij, ki mu apoteoza ne služi samo kot argument proti čemu, marveč tudi za inkarnacijo Jezusa Kristusa, kar sem že omenil.

Prvi in najpomembnejši *locus communis* je opozarjanje na to, da so se t. i. bogovi rodili kot ljudje, precej nespodobno živeli in da so kot ljudje tudi umrli. Tu pride prav Ciceronova opomba o Jupitrovem grobu na Kreti, Laktancij pa za dokaz, da je bil Saturn zemljan, mobilizira celo Vergilija: *Aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat* (*Georg.* 2, 538; Laktancij navaja v *Div. inst.* 1, 13, 13). Nadalje avtorji kar tekmujejo, kdo bo nanizal več podrobnosti in protislovij iz življenja posameznih bogov - priročen je posebej Eskulap; tako že pri Tertulijanu in Minuciju Feliksu, Laktancij pa pravi o njem: *Aesculapius et ipse non sine flagitio Apollinis natus [...]* [*m*]ortem sane habuit clariorem, quod a deo meruit fulminari (*id.* 1, 10, 1). Prav dokazovanje izprijenosti udov panteona nasprotnikov je temeljni prijem za Arnobija, ki v tem sledi svojemu afriškemu predhodniku Tertulijanu.

Drug priljubljen argument, povezan s prvim, je bilo historiziranje - vpenjanje rimskih bogov v zgodovino. Zato so pri latinskih piscih z Avguštinom vred nenavadno veliko vlogo igrale natančne genealogije, s katerimi naj bi spet pokazali človeškost poganskih bogov, v skladu s Tertulijanovo mislijo, da so, če je človek »prvi vladar«, za katerega ima

on Saturna (*Apol.* 10,6), ljudje vsi njegovi nasledniki. Zato je Laktancij skoraj pretiran napor posvetil temu, da bi našel še kakega Saturnovega prednika, kar mu slednjič uspe. Ker Evhemer in Enij o njem (= o Uranu) govorita, Vergilij pa ne (glej *Georg.*, 2,538), naj bi po Thraedeju⁵ prvima dal celo prednost pred slednjim, vendar to v besedilu ni izraženo; vsaj jasno ne.

Tretji priljubljeni evhemeristični argument so sezname ljudi *pro diis cultorum*, kakršna imata med drugim že Diodor in Ciceron. Na teh seznamih najdemo več ali manj vedno ista imena.

III

Vse navedene evhemeristične prijeme rabi že oče latinske teologije Tertulijan. Kot bistveno posebnost njegovega evhemeriziranja Thraede navaja, da ga je »dosledno apliciral na Rim«⁶ in iz človeške – grešne – narave dokazoval tudi tako rekoč apriorno grešnost Rima, česar si pri večini latinskih krščanskih pisateljev ni mogoče misliti. Omenjena poteza je dobro vidna že v *Apologetiku*. Botroval ji ni zgolj Tertulijanov v veliki meri militanten odnos do rimske dediščine (pri katerem sicer pogosto obstaja razkorak med teologovimi izjavami in dejanskim stanjem), pač pa se je presneto dobro zavedal, na kako spolzkih tleh se kot kristjan nahaja, če napada apoteozo kot tako. Zato se je na moč potrudil prikazati bogove kot moralno slabe.

Zelo rimski je Tertulijan tudi s svojim nagnjenjem k historiziranju mitov in genealogiji. Meni pač, da mu lahko ravno postopek historizacije pomaga prikazati rimske bogove in druge pobožanstvene ljudi kot moralno skrajno problematične osebe in jih s tem degradirati, ne da bi škodil krščanskemu nauku.

Na očitek, da kristjani ne častijo bogov in ne sodelujejo pri cesarskem kultu, odgovarja: *Deos vestros colere desivimus, ex quo illos non esse cognovimus* (*Apol.* 10,2). Ker namišljeni sogovornik še vztraja, da rimski bogovi obstajajo, se Tertulijan začne sklicevati na človekovo *conscientiam*, ki da bi tudi kristjane obtoževala, *si poterit negare, omnes istos deos vestros homines fuisse* (*id.*, 10,3). V desetem poglavju *Apologetika* bo torej Tertulijan skušal dokazati človeškost rimskih bogov in pri tem kajpak rabil evhemeristične prijeme.

Prvi argument so izročila prejšnjih rodov, ki pričajo o mestih, v katerih naj bi se bogovi rodili, o pokrajinah, v katerih so delovali in v katerih – brez česar ne gre – *etiam sepulti demonstrantur* (*id.*, 10,4). Sledi

⁵ Ibidem, 884.

⁶ Ibidem, 887.

evokacija avtoritet: *Saturnum itaque, quantum litterae, neque Diodorus Graecus aut Thallus, neque Cassius Severus aut Cornelius Nepos, neque ullus commentator eiusmodi antiquitatum aliud quam hominem promulgaverunt* (*id.*, 10,7). Ker je Kartazan že prej izrazil misel, da *ante Saturnum deus penes vos nemo est* in še *Itaque, quod de origine constiterit, id et de posteritate conveniet* (*id.*, 10,6), lahko sklepa, da so, ker je po pričevanju avtoritet človek Saturn, ljudje tudi vsi bogovi.

S tem dokazom je vsaj v svoji optiki dobil bitko, vojne še ne. Vzne-mirja ga namreč, kako so lahko bili ti smrtniki prišteti med bogove, če se vendar celo pogani zavedajo in si ne upajo tajiti, da so bili v resnici ljudje.

Zatorej se mu zdi pomembno poudariti, da postanejo, ker je Bog *perfecit omnia in imperfectum non potuit esse*, kakršni koli bogovi nepo-trebni, saj so ljudje neumni, če jim ni jasno, da *ipsum Iovem, quae in manu eius imponitis, fulmina timuisse; item omnem frugem ante Liberum et Cererem et Minervam* (11,6).

Gre pa še dlje in vzame pod drobnogled »zasebno življenje« bogov (kar bo ravno tako postal kanon v latinski apologetiki), ki je tudi pri poganskih Rimljanih vzbujalo ničkoliko pomislekov in pripravljalo plodna tla evhemerizmu. Tertulijanu tako ni težko ugotoviti, da so bili 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, et quicumque similes sunt alicuius dei vestri, quem neminem integrum a crimine aut vitio probare poteritis, nisi hominem negaveritis* (11,12).

V to vrsto sodi slednjič še opozorilo na zločinskost rimskega eponi-ma Romula, o čemer govori Tertulijan v spisu *De spectaculis* (5,5s.), kjer najprej pokaže na rop Sabink in nato na bratomor, ki je po njegovem mnenju nekak rimski »izvirni greh«, zato ne more biti – čeprav govori izrecno le o izvoru iger Consualia, vendar gotovo misli na ves Rim – nič, kar je rimskega, dobro: *Facit enim et hoc ad originis maculam, ne bonum existimes, quod initium a malo, ab impudentia, a violentia, ab odio, a fratricida institutore, a filio Martis*. Tovrstni pasusi so padli na plodna tla predvsem pri Avguštinu, ko se je na moč trudil desakralizirati rimsko preteklost v *Božjem mestu*.⁷

Zdaj, ko je bogove moralno diskvalificiral, Tertulijan z nasmehom na ustih priznava: *Sed, ut omittam huius indignitatis retractatum, probi et integri et boni fuerint!* (11,15). In še zadnji udarec: ker je pokazal, da bogovi niso niti potrebni, saj za vse na tem svetu skrbi pravi Bog, niti brezmadežni, more pribiti: *Atquin, ut homines illos fuisse non potestis nega-*

⁷ O Avguštinovem razmerju do apologetskega izročila gl. denimo O'Daly 2004, 39-52.

re, etiam istae accedunt, quae nec deos postea factos credi permittunt (11,13). Omembe vredno je še, da ga čudi, kako so Rimljani za deifikacijo izbrali take mazače in pokvarjence, ko bi si vendar lahko vzeli za zgled *de sapientia Socratem, de iustitia Aristiden, de militia Themistoclem, de sublimitate Alexandrum, de felicitate Polycraten, de copia Croesum, de eloquentia Demosthenen* (11,15). Celo v Rimu je bila vrsta mož, ki bi mirne duše posekali vsakega od nezmožnih in prešuštnih bogov: *Quis ex illis deis vestris gravior et sapientior Catone, iustior et militatior Scipione? Quis sublimior Pompeio, felicior Sylla, copiosior Crasso, eloquentior Tullio?* (11,16).

Tertulijanu se je zdelo ob historizaciji rimskih bogov pomembno izdelati njihov kar najpodrobnejši rodovnik, da bi tako lažje dokazoval njihovo človeško bistvo. Že prej sem navedel njegovo misel, da velja tisto, kar velja za prednike, tudi za potomce; torej so bili vsi bogovi ljudje, če je bil človek njihov prvi predstavnik.

Za prvega vladarja šteje Saturna in v *Apologetiku* zagotavlja: *Si homo Saturnus, utique ex homine* (10,9). Težava pa je nastopila, ker naj bi izšel Saturn *de Caelo atque Terra*. S tem vprašanjem so se kristjani veliko ukvarjali. Tertulijan ponudi enak izhod kot nekaj pozneje Minucij Feliks, saj se sklicuje na rekla iz ljudske govornice, ko pravi: *Quis enim non caelum ac terram patrem ac matrem venerationis et honoris gratia appellet, vel ex consuetudine humana, qua ignoti vel ex inopinato apparentes de caelo supervenisse dicuntur* (ibidem). In res v rimskem izročilu zemlja velikokrat nastopa kot mati (Junij Brut, Devkalion in Pira!).

Od ostalih za Tertulijana značilnih domislic v zvezi z rodovnikom rimskih bogov naj navedem samo vprašanje, ki ga bistroumno zastavlja v zvezi z znanim Saturnovim skopljenjem očeta Urana: *Sed et unde <ad> castrandum fa<l>x illi, hoc sa<ne aeo>? Nondum enim Vulcanus artifex ferri* (*Ad nationes* II, 12,11).

Če sklenem, je Tertulijan kot prvi latinsko pišočiči krščanski evhermist izoblikoval vse bistvene smernice, po katerih se je v prihodnjih dveh stoletjih gibala krščanska polemika zoper poganske bogove. Pri njem je moč najti tako sklicevanje na poganska izročila (kar izpili Laktancij) kot historiziranje in degradacijo bogov, s tem v tesni zvezi pa velik interes za vprašanja kronologije panteona, kar nadgradijo še prihodnji pisci.

IV

Skoraj sočasno z nastankom Tertulijanovega *Apologetika* je svoj dialog *Oktavij* napisal drugi afriški teološki pisatelj Mark Minucij Feliks. V tem dialogu je enaindvajseto poglavje v celoti posvetil vprašanju izvo-

ra bogov in že v uvodu evociral kar samega Evhemera. Takole pravi (21,1): *Ob merita virtutis aut muneris deos habitos [sc. homines] Euhemerus exsequitur, et eorum natales, patrias, sepulchra dinumerat et per provincias monstrat, Dictae Iovis et Apollinis Delphici et Phariae Isidis et Cereris Eleusinae. Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt. In eandem sententiam et Persaeus philosophatur et adnectit inventas fruges et frugum ipsarum repertores isdem nominibus, ut comicus sermo est 'Venerem sine Libero et Cerere frigere.' Alexander ille Magnus Macedo insigni volumine ad matrem suam scripsit, metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum: illic Vulcanum facit omnium principem, et postea Iovis gentem.*

Ta navedek je zelo zanimiv iz več razlogov. Prvi stavek takoj priključuje v spomin podobno Tertulijanovo misel, da *Omnes istos deos vestros homines fuisse* (Apol. 10, 4). Nadalje se Minucij Feliks (oziroma njegov Oktavij) sklicuje ob Evhemeru, ki je večini veljal za zgodovinarja, še na filozofa Prodika in Perzaja ter nekoliko presenetljivo na Aleksandra Velikega. O Evhemeru pravi, da *ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur, et eorum natales, patrias, sepulchra dinumerat*. Navaja še Prodikovo tezo, da so bili med bogove povzdignjeni tisti ljudje, ki so iznašli kaj novega in s tem koristili človeštvu, medtem ko naj bi Aleksandru Velikemu neki svečenik razkril skrivnost *de diis hominibus*.

Enaindvajseto poglavje obravnava tudi klasične teme: opozarja na to, da so znani rojstni kraj, domovina in celo grobovi bogov, kar vse priča o njihovi človeški naravi, slednjič pa še na njihovo pregrešno življenje, ki jih je vodilo do *tristes exitus*.

Končno natrese Minucij Feliks ob koncu poglavja še nekaj primerov v obliki kataloga po božje čaščenih smrtnikov, kjer rabi same tudi od drugod znane figure: *Castores alternis moriuntur, ut vivant: Aesculapius, ut in deum surgat, fulminatur: Hercules, ut hominem exuat, Oeteis ignibus concrematur* (Minuc. 21, 9). Z bogovsko genealogijo se nato ukvarja v 23. poglavju, potem ko je že v enaindvajsetem kot Tertulijan za *principem* rodu bogov razglasil Saturna, o katerem naj bi se vsi strinjali, da je bil v resnici človek.

V

Kar zadeva naslednjega afriškega apologeta Arnobija, je o njem znano, koliko truda je – predvsem v drugi knjigi svoje apologije *Adversus nationes* – posvetil izdelavi antropologije, ki bi kar najbolje odrazila vso šibkost človeka znotraj stvarstva.⁸ Posebno skrb je posvetil tudi zavrnitvi

⁸ O tem gl. Maver 2007.

možnosti, da bi bile zgodbe o poganskih bogov zgolj prispodobe in bi jih bilo treba razumeti alegorično, kot so se trudili dokazati zlasti stoiki in nekateri novoplatoniki. Ves napor je imel en sam cilj: podkrepiti evhemeristično tezo o tem, da so bili poganski bogovi ljudje, pri čemer se je Arnobij sicer edini spogledoval s platonističnim pojmovanjem bogov tradicionalne religije kot stvaritev vrhovnega Boga, kar pa ob tertulijanovskem opozarjanju na hudo moralno oporečnost naslovnikov kulta nasprotnika ni moglo bistveno škoditi njegovemu cilju, v kolikor ga ni celo krepilo. S pomočjo epikurejsko obarvane podobe vrhovnega božanstva mu je namreč uspelo narediti prepad med slednjim in med njegovimi stvaritvami, četudi bi bile, kakor je to v *Timaju*, nesmrtni. Celo več: ko bi bogovom povsem odrekel obstoj, bi odvzel sleherno utemeljenost svoji razlagi Kristusovega božanstva.

Pri izpričevanju človeškosti bogov rabi pisec tradicionalne prijeme svojih predhodnikov: sklicevanje na avtoritete iz davnine, poigravanje z rodovniki bogov in sezname *hominum pro diis cultorum*.

Kar zadeva avtoritete, je Arnobij v glavnem odvisen od Klementa Aleksandrijskega in njegovega *Protreptika*. Pri tem je opaziti njegovo posebno skrb, da bi dokazal zgodovinskost – tipičen postopek za Rimljana! – kar največjega števila mitov in potemtakem njihovih protagonistov – bogov.

S tem sta bogato posejani posebej četrta in peta knjiga. Najprej – v 4, 29, še preden se posveti pobijanju tez o tem, da so miti iznajdba pesnikov – izpove nekaj evhemeristični kredo, ko zapiše: *Et possumus quidem hoc in loco **omnis istos, nobis quos inducitis atque appellatis deos, homines fuisse*** [podčrtal A. M.] *monstrare, vel Agragantino Euhemero replicato, cuius libellos Ennius, clarum ut fieret cunctis, sermonem in Italum transtulit, vel Nicagora Cyprio vel Pellaeo Leonte vel Cyrenensi Theodoro vel Hippone ac Diagora Meliis vel auctoribus aliis mille, qui scrupulosae diligentiae cura in lucem res abditas libertate ingenua protulerunt.*

Večina oseb s seznama je dobro znana. Posebno mesto zavzemajo omenjeni antični »ateisti« (Evhemer, Teodor, Diagora), med katerimi ni Prodika, ki ga navaja Minucij Feliks, iz preprostega razloga pač, ker ga pisec ni našel pri Klementu. Iz svojega je (glede na dikcijo očitno pod vplivom Ciceronovega mesta iz *De natura deorum*) dodal Enija in omembo njegovega latinskega prevoda *Svetega napisa*, ki je bil glavna referenca za Laktancija, in Leonta iz Pele. Tega omenja več krščanskih apologetov.⁹

V nadaljevanju poglavja Afričan našteje glavne teme evhemeristične kritike, kot so *Iovis res gestae, Minervae bella, quibus dolis Liber Indorum*

⁹ Prim. Barnard 1973, 373ss.

affectaverit regnum, cuius fuerit condicionis Venus ipd., k čemur se bom še vrnil.

Kar zadeva sklicevanje na zgodovinarje, je imel Arnobij predhodnika vsaj v Tertulijanu, ki je po argumente za človeškost bogov prav tako rad šel k njim, kot dokazuje že evocirano mesto iz *Apologetika* (10,7). Posebno pomembno se zdi Arnobiju najti potrditev zgodovinarjev za zgodovinsko resničnost mitov, ki so osnova misterijskih kultov, v katerih je pisec – podobno kot Klement in drugi apologeti – gledal najbolj sprevrženo obliko antičnega kulta in so mu bili ustrezni miti kronski dokaz izprijenosti bitij, ki so si jih njegovi nasprotniki drznili po božje častiti. V skladu s to tendenco je v peti knjigi obširneje prikazal le tistih pet misterijev (oziroma z njimi povezanih mitov), za katere je našel potrditev pri zgodovinarjih ali pa je sodil, da njihovo zgodovinskost dokazuje starodavnost nanje vezanih obredov (Klement v *Protreptiku* obširno obravnava več misterijev).¹⁰

V uvodu v peto knjigo Arnobij še enkrat zavrne domneve o izvoru mitov v pesniški domišljiji in obenem – po tistem - pojasni izhodišče svoje polemike: *Quid? Illa, quae historiae continent graves, seriae, curiosae quaeque in arcanis mysteriis traditis, poetarum sunt excogitata lascivia? Quae si vobis viderentur ineptiarum talium fabulae, neque in usu retineretis quaedam suo neque per cursus annuos laetities exerceretis, ut festas neque ut rerum simulacra gestarum sacrorum conservaretis in ritibus* (5,1). Glavna opora so mu potemtakem *historiae graves*, v drugi vrsti pa še dolgoletni *usus* in ohranjanje mitološkega izročila *in ritibus*.

Z vprašanjem kronologije in rodovnika poganskih bogov kot drugega tipičnega evhemerističnega postopka se je Arnobij spopadel na več mestih. Ko je moral odgovoriti na očitek nasprotnikov *novellam esse religionem nostram*, se sicer najprej sklicuje na Lukrecija in njegovo tezo o napredku človeške civilizacije (to prenese na religije) in opozarja na spremembe rimske ustave, vendar je glavni argument drugje. Nasprotnikom postreže z izračunom, ki dokaže, da njihovi bogovi pravzaprav niso kaj veliko starejši od krščanstva (le-to naj bi bilo na svetu po njegovem približno tristo let): *Et dii vestri non fuerunt ante milia annorum duo* (2,71). Če je Tertulijan s starejšimi apologeti vred začel bogovski rodovnik s Saturnom, Arnobij na njegov začetek postavlja Urana (oziroma Cela), ki naj bi mu Saturna rodila Hekata (to zvezo omenja večkrat, npr. še 3,29); nenavadno inačico so (npr. Kroll) razlagali s posebno priljubljenostjo podzemne boginje Hekate (ki sprva to ni bila) v Afriki. V zvezi s Saturnom tudi on zapiše trditev, da *Italia regnasse primum*, ki so jo, kot smo videli, ponavljali vsi latinski apologeti. Pri tem se – čeprav ne eksplicitno in manifestativno kot njegov domnevni učenec Laktancij

¹⁰ O Arnobijevem prikazu misterijev obširno piše Mora 1995.

– nasloni na Vergilija, pri katerem poišče izhodišče za nadaljnje računanje. Vergilij namreč poroča (*Aen.* 7, 48ss.), da so Saturnu na vladi sledili Pik, Favn in Latin. Le-tem pripiše vsakomur po sto dvajset let, ker *ultra negatur posse hominis vita produci* (ta omejitev se, zanimivo in bržkone zaradi sorodnih astroloških vzgibov, ujema z biblično: po vesoljnem potopu Bog omeji življenje ljudi na največ sto dvajset let; je pa redkim očakom, kot so Abraham, Jakob ali Job, dovoljeno živeti tudi dlje), kar nanese tristo šestdeset let. Tem sledi štiristo dvajset let vladavine kraljev iz Albe Longe, čeprav Vergilij govori o trisotih letih (*Aen.* 1,272). Končno prišteje približno tisoč petdeset let, ki jih analisti pripisujejo Rimu, in izpelje zmagoslaven sklep: *Ergo ab Iove, qui frater est Pici* (ker naj bi bil ta po Vergiliju Saturnov sin!) *quique pater est minorum et reliquorum deorum, anni ad haec tempora prope milia duo sunt* (2,71). Že prej je s podobnim namenom zapisal tudi: *Nam si verum est ex Saturno atque eius uxore Iovem cum suis fratribus procreatum, ante nuptias et partus Opis nusquam fuerat* (ključni argument latinskih apologetov!) *Iuppiter, [...] nusquam sali dominus, nusquam Iuno, quinimmo alius nullus genitoribus duobus exceptis caeli habitabat in sedibus, sed ex eorum concubitu concepti et nati sunt et spiritum hausere vitam* (2,70).

Ko je na ta način hudo zamajal domala celoten panteon, se je v tretji knjigi lotil še večjega meta – pod vprašaj je postavil samega Saturna, pri čemer si je obilno pomagal z besedno igro, pa tudi z od Cicerona znano zavrnitvijo metonimične razlage imen bogov: *Nam si tempus significatur hoc nomine, Graecorum ut interpretes autumnant, ut quod χρόνος est habeatur Κρόνος, nullum est Saturnium numen. Quis est enim tam demens, qui tempus esse dicat deum, quod mensura cuiusdam est spatii in continua serie perpetuitatis inclusi?* (3,29). Zaključek, ki iz te domislice sledi, ne more biti drugačen kakor popolnoma triumfalen: *Atque ita ex ordine tolletur et iste caelestium, quem Caelo esse editum patre, magnorum esse procreatorem deorum, vitisatorem falciferum vetustas edidit prisca et minorum transmisit aetati* (ibidem). Arnobij resda z zase značilnimi retoričnimi prijemi, ki so jim tako njegovi poganski bralci kot bralci vseh stoletij lahko pripisali le malo prepričljivosti, doseže cilj, tako zaželen krščanskim piscem: »dokaže«, da ključni člen bogovskega rodovnika, ki ga za takega ima *vetustas prisca*, ni obstajal. Seveda ga to ne moti, da ne bi v eni poznejših knjig opozarjal na grdobije tega istega Saturna.

Nasploh je potrebno povedati, da Arnobij izjemno spretno izrablja nesoglasja med poganskimi teologi, kot jih imenuje, in na njih zgradi dovršen del svoje polemike. Seveda v tem ni brez predhodnikov – zlasti se je mogel opreti na Klementa – toda gotovo namenja tovrstnim ugovorom zoper poganski kult največ prostora. Šolski primer za njegovo ravnanje je opozorilo na prepir o številu Muz. Heziodovo »kanonično«

število devetih muz namreč nikakor ni bilo soglasno sprejeto. Sledeč *Protreptiku* Afričan navede nič manj kot pet variant: Eforovo, po kateri so Muze tri, Mnazeovo, po kateri so štiri, Mirtilovo, po kateri jih je sedem, Kratesovo (navaja osem Muz) in slednjič Heziodovo. Ker se za nameček pogani ne morejo dogovoriti niti o izvoru teh boginj (*Mnaseas est auctor filias esse Telluris et Caeli, Iovis ceteri praedicant ex Memoria uxore vel Mente*; 3,37), bo po Arnobiju pač tako, da *ista dissensio nihil scientium verum est, non ab rei veritate descendens, kajti si liquido sciretur, quid sit, una esset vox omnium et in eiusdem sententiae finem cunctorum pergeret et conveniret adsensio* (ibidem). Podoben učinek doseže zabavljanje čez čaščenje več bogov pod istim imenom ali enega boga pod več imeni in s tem povezan fingirani prepir petih Minerv o tem, kateri da je namenjena vernikova molitev.

Če nekaj besed posvetim še katalogom *hominum pro diis cultorum*, ki jih niso sestavljali le krščanski, marveč tudi poganski pisci, si bo najbolj poučno ogledati kar tistega iz prve knjige, ki ga pisec podaja, da bi ob njem pokazal, da ima Kristus še kako pravico do božanskih časti. Pogane opozarja, da tudi oni kot bogove častijo ljudi, in to take, ki so si pridobili bistveno manj zaslug za človeštvo kot Kristus. Libera častijo, ker jim je dal vino, Cerero, ker jim je dala kruh, Eskulapa, ker jim je dal zdravilna zelišča, Triptolema zaradi pluga, Herkula pa so med bogove povzdignili celo zgolj zato, ker je premagal številne razbojnike in divje zveri. Medtem ko so Liber, Eskulap in Herkul del »železnega repertoarja«, ko gre za navajanje primerov deifikacije ljudi, je uvrščanje Cerere in Minerve v to družino precej nenavadno, saj sta sodili med bogove »višjega reda«, a povsem skladno s temelji Arnobijeve protipoganske polemike (ta skuša vse bogove prikazati kot – celo podpovprečne – ljudi). Na Cererino vlogo »dobrotnice« človeštva sicer v drugačnem kontekstu namiguje Tertulijan (ko v *Apologetiku* dokazuje, da ni mogla dati ljudem žita, ker ga je ob začetku sveta ustvaril Bog). Podobno kot drugi krščanski pisci se Arnobij sorazmerno pogosto vrača k obravnavi zgod in nezgod Libera (predvsem) in Herkula (zlasti ga zaposluje njegova tragična smrt), manj pozornosti od somišljenikov pa posveča Eskulapu. A to pravzaprav sodi že k moralni diskvalifikaciji bogov.

Da je uspel vpeti bogove v zgodovino, je seveda Arnobijev veliki met v polemiki – kot za vse latinsko pišoče apologete. A z njim še ni dospel do konca poti, lahko bi celo rekel, da se je znašel na dokaj spolzkem terenu. Kako nevarno je igračkanje z evhemerizmom za kristjana, je pokazala že Kelzova invektiva.¹¹ Tertulijan se je nevarnosti zavedel, zato se ni mogel zadovoljiti zgolj s tem, da izpriča človeškost bogov, temveč jih je moral še prikazati kot povsem skvarjene, zadnje izmečke

¹¹ Prim. Thraede 1966, 885.

človeškega rodu in se nato zmagoslavno retorično vprašati, kako neki se je moglo poganom primeriti, da so si izbrali za bogove tako neugledne predstavnike človeštva, ko bi vendar imeli odličnejših na izbiro.

Za Arnobija je položaj še bolj zapleten. Lahko bi celo rekel, da s tem, ko je sicer zelo učinkovito »počlovečil«¹² poganski panteon, ni naredil še nič. Saj je vendar na samem začetku svojega spisa poskušal z ničimer drugim kot s seznamom *hominum pro diis cultorum* prepričati bralce, da kristjani niso neumni, ko po božje častijo človeka (in to takega, ki je bil pribit na križ). Ko bi ne sledil Tertulijanu in ne bi s prstom pokazal na dolgo vrsto bogovskih pregreh, bi ostala njegova žolčna zavrnitev poganstva kljub vsej avtorjevi zgovornosti strel v prazno (saj bi mu lahko nasprotniki – retorično kot on njim – odvrnili, da ni pač nobene razlike med krščanskim tesarjevim sinom in njihovimi εὐεργέται, ki so jih postavili na oltar). Res je, da je bilo veliko opravljenega že s tem, ko je povsem odklonil antropocentrizem večine (poganskih in krščanskih) mislecev in izrisal dokaj mračno podobo človeka, vendar je prave sadove svojega pisanja lahko utrgal šele z neusmiljenim postavljanjem božanstev pred sramotilni steber.

Seveda ni pri tem domislil ničesar bistveno novega, ničesar, česar ne bi v tej ali oni obliki našel pri katerem od svojih predhodnikov, bodisi da so bili krščanski ali poganski – kritika homerskega antropomorfizma je navsezadnje od Arnobija starejša kakih osemsto let, zelo prav pa so mu utegnili priti tudi novejši avtorji kot kak Lukijan.

Bistvene posebnosti traktata *Adversus nationes* bo zatorej potrebno iskati v obdelavi (znanega) gradiva. Z vsebinskega vidika je največ pozornosti pritegovala kritika misterijev,¹² ki sicer ravno tako ni izvirno Arnobijeva (pred njim se ji je v *Protreptiku* na dolgo posvetil Klement, pa naj je Arnobij od njega odvisen, kot domneva večina filologov, s von Albrechtom vred, ali ne, kot je v novejšem času zatrdil Mora). Ima pa zanj nesporno velik pomen, ker je njegovo izhodišče nenazadnje neusmiljen napad na poganski kult, šele potem sledi vse drugo. S čimer ni nič narobe; ravno z zavračanjem obredja so si kristjani nakopali največ jeze, in dokazati je bilo potrebno, da s svojim ravnanjem bližnjih ne spravljajo v nesrečo.

Končno se ob moralni diskreditaciji bogov lepo pokaže narava Arnobijevega pisanja. Po eni strani v tem, da mu pride prav sleherni argument, neodvisno od tega, kje ga najde, po drugi strani v njegovi nepopustljivosti do poganstva. Pri tem mu ni prav nič do tega, da bi koga za kaj pridobil: uživa v boju.

Kratek pregled Arnobijevih opozoril na napake bogov mimo vrste začenjnam z motivom, ki je v rimsko (in krščansko) izročilo prišel nepo-

¹² Mora, o. c.

sredno od Evhemera ali vsaj od Enija. Gre za trditev, da je bila boginja Venera (mati rimskega naroda!) za zemeljskega življenja prostitutka ali kar začetnica prostitucije. Arnobij – kar dvakrat – sprašuje, *numquid rege a Cyprio, cuius nomen Cinyras est, dilectam meretriculam Venerem* [podčrtal A. M.] *divorum in numero consecratam?* (4,24). Na dlani je, da je v takšni obliki trditev povzel po Klementu, ki pravi: οὐ γὰρ με ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας παραπέισαι ποτ' ἄν, τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαλχῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρα παραδοῦναι τολμήσας, φιλοτιμούμενος θειάσαι πόρνην πολίτιδα (*Protrept.* 2,13,4). Vendar gotovo ni moč spregledati podobnosti s fragmentom iz Enijeve priredbe, ki ga navaja Laktancij v svoji apologetiki: *Quae* [sc. Venus] *prima, ut in Historia sacra continetur, artem meretriciam instituit auctorque mulieribus in Cypro fuit, uti vulgato corpore quaestum facerent: quod idcirco imperavit, ne sola praeter alias mulieres inpudica et virorum adpetens videretur* (*Div. inst.* 1,17,9s.).

Pri opozarjanju na slabosti bogov je tudi sicer osrednji poudarek seveda na spolnih zablodah. Kar zadeva Jupitrovo teologijo, kot prvi argument zoper njegovo čaščenje navaja kar dejstvo, da se je – čeprav *tremefaciens caelum* – rodil iz moža in žene in bil celo dojen (4,21) – ne ravno nenevaren dokaz za kristjana. Seveda pa glavna pozornost prejkoslej velja najpripročnejši temi – legendarnim Jupitrovim spolnim prestopkom, nad katerimi so se zmrdovali že filozofi davnine. Pomembnost dokazuje med drugim to, da Arnobij kar dvakrat (v 4,22 in v 5,22) kataloško našteje pregrešne zveze najvišjega boga. Samim znanim mitom (Latona, Leda, Alkmena, Semela, Maja) sledi moralistično spraševanje poganov, kako neki morejo častiti boga, ki se ne zadovolji z eno ženo, *cum nobilitas eam commendaret tanta, facies, os, dignitas et ulnarum nivei marmoreique candores?* Svojo misel podkrepi z značilno ugotovitvijo, da imajo navado ljudi, ki počnejo takšne reči, kaznovati, Jupitra pa – ob tem, da vedo za njegove na las podobne prestopke – celo častijo.

Mitološka zgodba, ki naj bi Jupitrov moralni lik najbolj umazala in ji zategadelj pisec posveti največ pozornosti, je mit o njegovi pregrešni ljubezni do Cerere, iz katere se je rodila Prozerpina; kot nekak odmev se z vsemi svojimi (tudi kultnimi) posledicami vleče skozi zadnje štiri knjige Arnobijevega spisa. Ob njej lahko razvije celo vrsto poudarkov, ki sicer niso nič novega, in jo vzame med drugim za zgled, ob katerem zavrne alegorezo (ker je navsezadnje podlaga nekaterim najbolj znanim grškim misterijskim kultom).

Razen spolnih zablod v okviru razkrinkavanja ajtionov kultov pisec Jupitru naprti zmotljivost, ker ga kralju Numu uspe prelisčiti, priča za njegovo sramoto pa je celo zgodovinar Valerij Antiat. Klasično evhemeristično je avtorjevo opozorilo na Jupitrov grob (ki ga ni pozabil

omeniti skoraj nihče, ki je vsaj malo povohal evhemerizem; Arnobij ga omenja v 4,14) in na njegovo »skrito« življenje na Kreti pod budnim očesom Kuretov.

Arnobij jasno ne more prizanesti niti Saturnu. Kako relativira njegovo vlogo v bogovskem rodovniku, sem že nakazal. Podobno kot Tertulijan pa se spotakne ob njegovem neslavnem ravnanju z očetom: *Numquid [sc. a nobis dicitur] parricidii causa vincitum esse Saturnum et abluī diebus statis, vinculorum ponderibus et levāri?* Apologetom seveda niso neznane – le v rimskem slovstvu prisotne – posledice njegovega padca: *Numquid pulsum a nobis senem Italorum delituisse in finibus, et quod tutus fuisset a filio, nomen Latio inposuisse pro munere?* (oba odlomka v 4,24).

Venero nadalje razglasi za prostitutko (kot sem pokazal) in precej prostora nameni njenemu prešuštvu z Marsom, omenja Merkurjevo tatinstvo in Eskulapovo smrt zaradi pohotnosti in lakomnosti. Vse sodi v skupno evhemeristično zakladnico.

Z Eskulapom sem v bistvu zajadral med tako imenovane bogove »nižjega reda«, dasi prav pri Arnobiju zaradi njegove splošne tendence ni nobene vidne črte, ki bi obe skupini ločevala (kot je to predvsem pri skoraj sočasno pišočem Laktanciju), razen morda seznamov *hominum pro diis cultorum*, kjer prevladujejo – vendar na njih niso izključno – pripadniki »nižje« skupine (tako v 3,39, kjer se pojavljajo Herkul, Romul, Eskulap, Liber in Enej; v prvi knjigi navaja na enakem seznamu tudi Minervo in Cerero!). Omeniti velja predvsem Herkula, ki ga Arnobij poskuša spodkopati z ugotovitvijo, da je bil v sramotnem suženjstvu v Sardah (4,25) in s trikratnim omenjanjem njegove mučne smrti (1,41; 4,25; 4,35, kjer naj bi se po Krollu vsaj posredno opiral na Sofoklove *Trahinke*¹³).

S povedanim zdaleč nisem izčrpal niti manjšega dela Arnobijevih kritik – po njegovem – brezbožnih mitov. To se mi niti ni zdelo potrebno, ker je ilustrativno gradivo več kot dovolj za to, da bi postal jasen Arnobijev temeljni namen, to je dokazovanje, da so bogovi ne samo ljudje, pač pa tudi ljudje, ki bi prej sodili v ječo ali na morišče kot v panteon. S temi dokazi je svoji protipoganski polemiki dal nujno dopolnitev svojemu (bolj ali manj uspešnemu) počlovečenju istih bogov.

VI

Pravi razlog, zakaj je bila omenjena dopolnitev nujna, so bili nenavadni prijemi, ki jih je Arnobij uporabil, da bi zavrnil poganski očitek o čaščenju človeka – in to sramotno usmrčenega – kot boga.

¹³ Kroll 1918, 80.

Takoj na začetku bo potrebno povedati, da Arnobijevo obravnavanje omenjenega očitka, ki zadeva pravzaprav jedro krščanstva, ne samo niti približno ne dosega obsega besedila, v katerem se avtor spopada s poganskim bogočastje, marveč niti ni bilo tako uspešno kot njegovo obratno početje. Da je temu tako, se vidi po preprostem dejstvu, da si je moral pri reševanju zagat pomagati z dvema postopkoma/prijemoma povsem nasprotnega predznaka: najprej z evhemerizmom, nato z doketizmom.

V 1,36 se Arnobij loti odgovarjanja na celo vrsto očitkov, ki jih kot besede svojih nasprotnikov povzame takole: *Sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et, quod personis infame est vilibus, crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis.* Tovrstni očitki so kajpak lahko prihajali predvsem iz izobraženskih vrst, ki kristjanom niso mogli zameriti njihovega monoteizma, jim je pa bilo toliko bolj nerazumljivo čaščenje na križu usmrčenega človeka.

Arnobij se v svoji maniri oprime prvega argumenta, ki mu pride na misel. Ugotovi, da pogani sami častijo vrsto bogov, o katerih je splošno znano, da so bili sprva ljudje, zato jim z užitkom zabrusi: *Quid enim, vos hominem nullum colitis natum?* In celo več: *Quinimmo non omnes* [podčrtal A. M.], *quos iam templis habetis vestris, mortalium sustulistis ex numero et caelo sideribusque donastis?* (oboje 1,37). To je sicer dober argument proti poganstvu – in ga Arnobij uspešno izkoristi v vseh njegovih razsežnostih – nekoliko manj pa je uporaben, če hoče kristjan dokazati utemeljenost svojega bogočastja.

Čeprav je na to, da se je Arnobij zanj kljub čerem, ki se jih je bržčas zavedal, odločil, nemalo vplivala njegova lastna predstava o Kristusu. V njem je pač videl predvsem dobrotnika in učitelja ljudi, ki je kazal svojo dobroto v glavnem na dva načina: s številnimi čudeži (posebej ozdravitvami) in s poučevanjem človeštva o naravi sveta, Boga in človeka. Pri tem je sicer Arnobij v marsičem na liniji krščanskega *main streama*, nerazvita pa – kot pri mnogih latinskih apologetih, ki so se vendarle predvsem branili pred poganskimi očitki in manj razvijali teologijo (tudi Tertulijana bi v apologetskih spisih komaj smeli imeti za izjemo) – ostaja njegova misel o pomenu križanja (ne pa vstajenja, v katerem le vidi dober obet za vse ljudi), tako da se, ko govori o njem, predvsem opravičuje in se sklicuje na prav tako sramotne smrti drugih velikih mislecev. Ker pri podobi dobrotnika in učitelja Arnobij ostane tudi potem, ko ga od evhemerizma že zanese k doketizmu, je na dlani, da se njegova predstavitev Kristusa dobro prilega kar od samega Evhemera izvirajočim likom dobrotnikov človeštva (Urana, Kronosa in Zevsa), ki so si zaradi svojih zaslug zaslužili biti prišteti med bogove.

Tako ni čudno, da se Arnobiju Kristusa ne zdi pregrešno postaviti ob bok Liberu, darovalcu vinske vrte, Eskulapu, ki je ljudem dal zdravilne zeli, ali Minervi, ki je na svet prinesla oljko.

Toliko bolj – poudarja Arnobij – je vredno izkazovati božanske časti nekemu, ki je razodel ljudem skrivnosti Boga in sveta, ki je razložil vrsto fizikalnih pojavov (npr. *cur luna semper in motu* – spomniti velja, da se pri Evhemeru oziroma Diodoru Uran prvi ukvarja z astrologijo!) in ki je človeštvo pripeljal k luči resnice (1,42). Sledi sklicevanje na njegove številne čudeže: hromim je dal hoditi, slepim videti, ozdravljaj je bolne, in sicer, kot posebej poudari Arnobij, brez kakršne koli rabe zeli ali zdravil. Potrebno se mu zdi tudi pokazati na Kristusovo prednost pred velikimi zdravniki davnine, ki jih v 1,52 našteje v kataloški obliki. Posebej opozori še na njegovo izganjanje demonov (1,51) in na binkoštni čudež, ki ga pripiše neposredno njemu. Po vstajenju se svojim zvestim učencem prikazuje vse do danes.

Do tukaj – in v bistvu še naprej – gre vse lepo po evhemerističnih tirnicah, tako da Kristus v vlogi dobrotnika ljudi večkrat nastopi tudi v drugi knjigi, kot tisti, ki potrjuje resničnost Arnobijevega dušeslovja (čeprav je bilo dovolj jasno pokazano, da mu Arnobij tam v usta polaga predvsem Platonove misli).¹⁴ Končno je tak še kot tisti posrednik, ki ljudem omogoči, da s spoznanjem njegovega nauka kljub *medietas* svoje duše dosežejo neumrljivost – nov poudarek neprecenljive vrednosti za Afričana.

Zdi se torej, da se evhemeriziranje Kristusa malokateremu piscu tako prilega kot ravno Arnobiju. Zatorej ne preseneča – zlasti v okviru nerazvite kristologije apologetov ne – vsaj za današnjega bralca banalno opravičevanje križanja s smrtjo drugih pomembnih osebnosti antike, ki jim pa kljub temu ni odvzela njihovega pomena. Najprej se sklicuje na človeške primere (Pitagora, Sokrat ali Regul), nato preide kar k bogovom: *Nonne Liberum et vos patrem membratim ab Titanis dissipatum fanorum consecratione mactatis? Nonne Aesculapium medicaminum reportorem, post poenas et supplicia fulminis, custodem nuncupavistis et praesidem sanitatis, valetudinis et salutis? Nonne ipsum Herculem magnum sacrificiis hostiis et ture invitatis incenso, quem ipsum vos fertis vivum arsisse [post poenas] et concrematum in funestis busticetis?* (1,41). Pripomniti velja, da se denimo Minucij Feliks v svoji nebogljenosti, kako pojasniti skrivnost križa, ni domislil niti tako cenene argumenta.

So pa vprašanja, ob katerih evhemeristični koncept odpove. Ni namreč dovolj samo izenačiti Kristusa s poganskimi bogovi – dobrotniki, treba mu je zagotoviti mesto visoko nad njimi. In čeprav je bilo razvidno, da Arnobiju veliko bolj leži negativno odgovarjanje na ta

¹⁴ Gl. Maver 2007, 27s.

izziv – s popolno moralno degradacijo poganskih bogov – se je kljub vsemu moral že zaradi svoje antropologije (ki naj bi jo ljudem razodel prav Kristus) oprijeti še drugačne argumentacije. Pri tem ni imel sreče, ker je segel po evhemerizmu ravno nasprotnemu doketizmu.¹⁵

VII

Naj dodam nekaj besed še o Luciju Celiju Firmijanu Laktanciju, ki sem ga na mnogih mestih že omenjal. Je namreč - ob Diodoru Sicilskem - glavni vir za poznavanje Evhemerovega spisa, natančneje njegove Enijeve latinske predelave. Nanjo se pogosto opira v prvi knjigi svojega spisa *Divinae institutiones*, kjer napada rimsko mnogoboštvo. Ob tem navaja ne samo Enija, marveč tudi Ciceronove spise.

Laktancij hoče predvsem pokazati bistveno razliko med edinim Bogom in (nepravimi) poganskimi bogovi. Tako v 1,11,39 zavrača vrhovno Jupitrovo božanstvo: *Vana igitur persuasio est eorum, qui nomen Iovis summo Deo tribuunt. [...] Iuppiter enim sine contubernio coniugis filiaeque* (mišljena sta templja Junone in Minerve na Kapitolu) *coli non solet*.

Seveda se ne omeji le na Jupitra, temveč se sistematično loti »razkrinkavanja« vseh bogov, pri tem pa obilno rabi zgoraj navedena tipična sredstva. Opozarja na Jupitrovo človeško življenje in smrt (1, 11, 45s.), kjer - ob sklicevanju na Enija - sklene: *sepulchrum eius est in Creta, in oppido Grosso, et dicitur Vesta hanc urbem creavisse*; navede tudi domnevni nagrobni napis *ŽAN KRONOU* (Zevsu, Kronosovemu sinu).

Laktancij nadalje v istem okviru revitalizira Evhemerovo temo o Zevsovi ustanovitvi Uranovega kulta kot prvi apoteozi kakega smrtnika in bistroumno izoblikuje sklep: *Cui ergo sacrificare Iuppiter potuit nisi Caelo avo, quem dicit Euhemerus in Oceanio mortuum et in oppido Aulacia sepultum?* (id. 1, 11, 65). V novejšem času so nekateri v tej revitalizaciji Evhemerove teme videli Laktancijevo kritiko Dioklecijanovega tetrarhičnega sistema. Tako naj bi Saturnovi »zlati dobi«, ko še ni bilo pobožanstvenja smrtnikov in je še vladal monoteizem, ustrezala vlada utemeljitelja principata Avgusta. Po drugi strani naj bi bil Dioklecijan (ki se je tudi res štel za Jupitrovega potomca) podoben Jupitru in njegovi uvedbi politeizma (do katere je prišlo z uvedbo kulta njegovega deda in očeta).¹⁶

Nekaj je bilo že rečenega o Laktancijevem prizadevnem urejanju genealogije bogov, pri čemer seže po domnevnih Orfejevih fragmentih, Vergiliju in Enijevem *Euhemeru*. V slednjem »prvi kralj« ni Saturn (oz.

¹⁵ Podrobneje o tem Quasten 1986, 390.

¹⁶ Tako predvsem DePalma Digeser 2000, zlasti 19-45.

Kronos), kakor piše mdr. tudi Tertulijan, marveč seže še eno generacijo nazaj, do Urana (*id.*, 1,13,14). V 1,11,61 v svoji genealoški vnemi zavrača domiselno Minucijevo razlago dejstva, da se Saturn imenuje *Caeli filius*, in pravi: *Apparet ergo non ex caelo esse natum, quod fieri non potest, sed ex eo homine cui nomen Urano fuit.*

Laktancij na podlagi iz Cicerona pobranih paberkov poskuša pokazati, da se je pravzaprav že ta globoko veren pogan zavedal človeškosti in deificiranosti ne samo bogov »drugega reda«, kot so bili Herkul, Dioskura ali Eskulap, marveč tudi njihovih pomembnejših vrstnikov. S tem ukinja v evhemerističnem izročilu precej nejasno in sramežljivo, a vendarle navzočo delitev bogov na dve vrsti, na »prave« in »neprave«, ki jo ima sam Evhemer, in jo nadomešča z nasprotjem pravi (krščanski) Bog - nepravi (poganski) bogovi (to nasprotje je zelo značilno za njegovega učitelja Arnobija). Spričo tega ni čudno, da s tezo o deifikaciji ne opravi samo s poganskimi, marveč kar z vsemi bogovi pri vseh ljudstvih, ob čemer še enkrat povzame bistvo evhemerizma kot metode razlage mitov: *Deinde ipsi reges cum cari fuissent his, quorum vitam composuerant, magnum sui desiderium mortui relinquerunt. Itaque homines eorum simulacra finxerunt, ut haberent aliquod ex imaginem contemplatione solacium, progressique longius per amorem memoriam defunctorum colere coeperunt, ut et gratiam referre bene meritis viderentur et successores eorum adlicerent ad bene imperandi cupiditatem. Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt et Mauri suos reges. (Div. inst. 1,15,3).*

Laktancij je bržčas najpomembnejši predstavnik evhemerizma v krščanskem slovstvu, že on pa je pisal v času, ko se je poganstvo začelo postopno umikati. Po zadnjem velikem preganjanju cesarja Dioklecijana v letih 303 in 304, pred katerim se je moral iz Nikomedeje umakniti tudi »krščanski Ciceron«, prej dvorni učitelj govorništva, je bil ta proces vedno hitrejši (in je prispeval tudi k majhnemu razumevanju za Arnobijev traktat v poznejših stoletjih).

Zato je poseganje pesnika Prudencija po evhemerističnih sredstvih v njegovi polemični pesnitvi *Contra Simmachum*, kjer še enkrat poudari zgodovinskost rimskega panteona, pravzaprav že anahronizem, ker je krščanstvo pred tem postalo uradna vera imperija. Potreba po tovrstni argumentaciji se je znova pojavila nekje v času pesnikove smrti, ko so se krščanske pridobitve ob krizi imperija v začetku 5. stoletja zazdele za hip celo ogrožene.¹⁷ Spričo tega je Avguštinovo *Božje mesto* kljub vsemu tudi vrh latinske krščanske apologetike.¹⁸ In Avguštin ne glede na to, koliko pozna druge apologete,¹⁹ predvsem v sklopu prvih petih

¹⁷ Npr. D'Elia 1980, 399.

¹⁸ Fiedrowicz 2000, 138.

¹⁹ Zelo skeptičen do njegovega poznavanja apologetskih spisov iz prve roke je

knjig (pa tudi v osemnajsti) obilno rabi evhemeristične prijeme, kar pa bi lahko bila že tema ločene razprave.

To pa presenetljivo še ni bil konec evhemerizma pri kristjanih. Potem ko si je pri konservativnih grških mislecih prislužil oznako »brezboštva« in potem ko so kristjani to »brezboštvo« sicer zadržano, a vendarle s pridom uporabljali v boju zoper pobožne pogane, je namreč doživel še en temeljni preobrat. V srednjem veku je – presenetljivo – služil opravičevanju ohranjanja antike iz zgodovinskih, etičnih in estetskih razlogov (tako zlasti pri Izidorju Seviljskem²⁰), češ, pogani so itak sami vedeli, da so njihovi bogovi prazen ništrc.

Da bi bil krog sklenjen, so slednjič še krščanski teologi začeli segati po prijemih, sorodnih evhemerističnim, in tako nekajkrat močno omajali temeljno krščansko versko resnico o Kristusu kot Bogu in človeku, kar je njega dni – da bi z racionalistično razlago te skrivnosti pritegnil racionalno misleče Grke – poskusil že Arij in spraval krščanstvo v eno največjih kriz v zgodovini.

LITERATURA

- BARDY, G.: Apologetik I. *RAC* 1 (1950). 533-543.
- BARNARD, W. L.: Apologetik I. *Theologische Realenzyklopädie* 3 (1979). 373-410.
- D'ELIA, S.: Storia e teologia della storia nel De civitate Dei. *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (ed. S. Calderone). Messina 1980.
- DE PALMA DIGESER, E.: The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome. Ithaca-London 2000.
- FIEDROWICZ, M.: *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn et al. 2000.
- FUSILLO, M.: Euhemerios. *DNP* 6 (2000). 235-236.
- JACOBY, F.: Euhemerios. *RE* VI. 952-972.
- 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.
- O'DALY, G.: *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford 2004.
- QUASTEN, J.: *Patrology: Volume II: Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Westminster/Maryland 1986.²
- THRAEDE, K.: Euhemerismus. *RAC* 6 (1966). 877-889.
- WINIARCZYK, M.: Praefatio. *Euhemeri Mesenii reliquiae*. Stutgardiae (Stuttgart)/Lipsiae (Leipzig). V-VI.

denimo O'Daly 2004, 39-52.

²⁰ Gl. Thraede 1966, 889.

Euhemeristische Wege und Seitenwege in der lateinischen christlichen Apologetik

Zusammenfassung

Die Abhandlung schildert die Rolle, welche die euhemeristische Mythendeutung bei der Bekämpfung der heidnischen Religion in der lateinischen christlichen Apologetik einnimmt. Zuerst wird betont, dass die nach Euhemerios von Messena benannte Methode der Mythenkritik bei den griechischen Apologeten fast nicht vorkommt, während sie bei ihren Lateinisch schreibenden Kollegen ziemlich populär war. Dazu trug nicht unwesentlich der Einfluss Ciceros bei, dessen Lieblingsdichter Ennius Euhemerus ins Lateinische übersetzt hatte.

Natürlich bedienten sich die lateinischen Apologeten des Euhemerismus hauptsächlich, um die Nichtigkeit des heidnischen Kultus zu untermauern. Lediglich Arnobius versuchte auch, die Gottheit Christi euhemeristisch zu erklären, indem er Jesu als Wohltäter der Menschheit darstellte. Damit hatte er aber nur wenig Erfolg und fand keine Nachahmung.

Der „negative“ Gebrauch der euhemeristischen Mittel begegnet uns aber bei allen bedeutenden Apologeten von Tertullian bis Augustinus. Dabei wollten sie nicht nur beweisen, dass die heidnischen Götter in Wahrheit Menschen waren und die Gotteswürde erst später verliehen bekamen, sondern sie versuchen auch zu zeigen, dass sie sehr schlechte Menschen waren. Besonders ihre sexuellen Vergehen standen dabei im Mittelpunkt. Viel Wert legten die Apologeten auch darauf, eine genaue Genealogie der Götter zu erarbeiten, wobei die Frage nach der Herkunft des Gottes Saturnus eine große Rolle spielte. Häufig kamen auch Listen der als Götter verehrten Menschen vor, die aber auch – wie bei Arnobius – zur Rechtfertigung des Kreuztodes Christi dienen konnten.

Eine besondere Aufmerksamkeit gilt in der Abhandlung Tertullian und Arnobius, während euhemeristische Passagen bei anderen Autoren nur kurz dargestellt werden.

Naslov:

Aleš Maver

Fram 78a

SI-2313 Fram

e-mail: ales_maver@yahoo.com