



DOI: <https://doi.org/10.4312/keria.24.1.91-107>

Irena Avsenik Nabergoj

Evripidova *Medeja* in svetopisemska Visoka pesem na preizkusu ljubezenskega diskurza

UVOD

V Evripidovi tragediji *Medeja* se istoimenska glavna junakinja na moževo nezvestobo odzove z grozljivim maščevalnim dejanjem detomora njunih otrok, sadov njune nekdanje ljubezni. *Visoka pesem* pa nasprotno opeva čisto ljubezen med moškim in žensko s pesniškimi izrazi njunega vzajemnega hrepenenja. Cilj prispevka je pokazati, kateri izrazi za ljubezen so bili v veljavi v starem Izraelu in v stari Grčiji in katere so avtorji uporabili v primerjanih literarnih delih, Evripidovi *Medeji* in starozavezni *Visoki pesmi*. Kakšen pomen so imeli ti izrazi v svojem izvirnem kontekstu? Kakšne so podobnosti in razlike med pojmovanjem erotične ljubezni v grški antiki in v svetu starega Izraela? Kako so besede za ljubezen uporabljali prevajalci Svetega pisma v grščino in kako avtorji svetnih literarnih del, kot je mdr. *Medeja*? Ali se beseda za ljubezen v hebrejščini, kot je uporabljena v izvirnem besedilu *Visoke pesmi*, pomensko razlikuje od svojega prevoda v grščino (Septuaginta) in kakšen je njen prevod v latinski Vulgati? V analizi del nas bo tudi zanimalo, kateri dejavniki so vplivali na izbor besedišča o ljubezni pri posameznih avtorjih.

Pregled rabe besedišča s pomenom ljubezni v *Medeji* bo omejen na grški izvirnik, pregled besedišča s pomenom ljubezni v *Visoki pesmi* pa bo ob hebrejskem izvirniku upošteval tudi najstarejši celotni grški prevod Svetega pisma, Septuaginto, in Hieronimov latinski prevod, Vulgato. Posamezna besedila bomo analizirali tako v njihovem neposrednem jezikovnem in semantičnem kontekstu kot tudi v širših intertekstualnih razmerjih v zgodovini interpretacije. Iskanje podobnosti in razlik med pojmovanjem ljubezni v omenjenih delih bo upoštevalo tudi zgodovino interpretacije Svetega pisma,

saj je prevajanje Svetega pisma potekalo pod močnim vplivom grško-rimske kulture. V iskanju razumevanja pomenov ljubezni v Svetem pismu bomo razprli širok svet zgodovine hermenevtike v judovstvu in krščanstvu, ki upošteva vidike »dobesednega« in prenesenega, tj. duhovnega ali alegoričnega pomena.

RAZVOJ SEMANTIČNEGA POLJA »LJUBEZNI« V GRŠČINI IN PREMIKI V SEPTUAGINTI, NOVI ZAVEZI IN PATRISTIKI

Evropsko kulturo je močno zaznamovalo grško semantično polje pojma »ljubezni«. Iz grške kulture poznamo besedišče treh vrst. Prvo vrsto tega semantičnega polja sestavljata glagol *erân*, ki označuje strastno ljubezen, in samostalnik *érôs*, ki označuje čutno in spolno ljubezen, hrepenenje po kom, željo. *Érôs* predstavlja tudi personifikacijo boga ljubezni. Kot poudarja Ethelbert Stauffer, je »ta bog [...] imel pomembno vlogo v kultu, v filozofiji je od Platonovih časov postal epitom popolne izpolnitve in povzdignjenja življenja, v Plotinovem mysticismu pa je bil povsem sublimiran in spiritualiziran, da je izrazil željo po združitvi z žv.«¹ Pomembno je upoštevati, da v grških misterijih, mistiki in filozofskih refleksijah *érôs* na različne načine spiritualizirali kot podobe ali simbole za srečevanje z nadčutnim.²

Druugo vrsto besedišča semantičnega polja »ljubezni« sestavljata glagol *phileîn* in samostalnik *philia*, ki večinoma označujeta ljubezen bogov do ljudi in ljubezen med prijatelji. Pomenski vidiki tega besedišča označujejo ljubezen, naklonjenost, dobrohotnost, vdanost. Manj pogosti obliki iz tega korena sta *philanthrôpía*, ki označuje ljubezen do ljudi, ljudomilost, človekoljubje; *philos* (ž. *philē*) s pomenom ljubljen, drag, ljub, mil, prijeten.³

Tretjo vrsto besedišča semantičnega polja »ljubezni« v starogrški kulturi sestavljata glagol *agapân* v pomenu spoštovati, ceniti, ljubiti, in samostalnik *agápē*, bolj redko *agápēsis*, v pomenu ljubezen, ljubljenje. Zasledimo tudi pasivno obliko *agapētós* v pomenu ljubljen, drag, ljubljenec; zaželen, prijeten, dobrodošel. Ta beseda ima širši in bolj nedoločen pomen spoštovanja, simpatije ali prijateljstva. V biblično teološkem kontekstu beseda označuje odnos spoštovanja do presežnega Boga ali simpatije oziroma prijateljstva med enakimi v človeški skupnosti.⁴

V presoji pomenskega obsega treh grških besed, ki označujejo »ljubezen«, smo posebej pozorni na velike premike v rabi in razvoju pomena prevladujoče

1 Gl. Stauffer, »ἀγάπω, ἀγάπη, ἀγαπετός«, 35.

2 Prav tam, 35.

3 Prav tam, 36.

4 Prav tam, 36–37.

besede *erân* v klasični grščini in besede *agapân* v okviru starogrškega prevoda Stare zaveze (Septuaginte) v obdobju od 4. do 2. stoletja pred Kristusom.

Kako se kažejo spremembe v rabi besede *erân* v antični grški kulturi in religiji? V starejšem obdobju grške kulture je beseda rabila za označevanje čutne omame, pogosto demonske narave, na področju religije pa je največkrat označevala ekstatično ljubezensko izkušnjo. Z razvojem mistike in filozofije so koncept erotične ljubezni na različne načine spiritualizirali, postala je simbol za srečanje z nadčutnim. Platon je *érōs* povzdignil nad čutne danosti. *Érōs* razume kot »željo«, ki presega racionalno dožemanje človekovega življenja (*Faidros* 237 sl., 242 sl.), omogoča ustvarjalen navdih (*Simpozij* 200) ter človeka dviga k večnemu bitju in resničnemu dobremu (*Simpozij* 210–211). Platonovi pogledi so bili tako vplivni, da so postali podlaga za zgodovinski razvoj platonizma, ki erosa ne doživlja več v povezavi z demonskimi značilnostmi, ampak ga humanizira.⁵

Kako je bilo z razvojem besede *agapân*? V klasični grščini beseda ni dobila vidne vloge. Njena etimologija je negotova, pomen pa precej nedoločen in variabilen. Je pa gotovo, da označuje predvsem notranjo držo človeka v razmerju do ljudi in Boga: simpatijo, prijateljstvo med enakimi, spoštovanje do Boga. Pomenljivo je, da se beseda *agapân* pojavlja zgolj kot sopomenka drugih besed iz semantičnega polja ljubezni, kot primer »slogovne variacije«. ⁶ Stauffer ugotavlja: »Zares presenetljivo je, da samostalnik ἀγάπη skoraj povsem manjka v pred-biblični grščini.« ⁷ Bolj pogosto se pojavljata obliki *agapēsmós* in *agápēsis*.⁸

V poskusih ustreznega presojanja pomenskega obsega in pomenskih vidikov besede *erân* v grški kulturi naletimo na težave. Skozi vso zgodovino od antike do sodobnosti so namreč to besedo in sam koncept erotične ljubezni razlagali zelo različno. Pluralizem interpretacij pa ni prispeval k razširitvi in poglobitvi dožemanja narave erotične ljubezni, temveč prej nasprotno. Prvotni pomen eksistencialno močne erotične ljubezni, kot jo opisujejo življenjske zgodbe, je oslabila eskalacija razlag, ki so besedo eros vse bolj povezovale s kulturno specifikko antične Grčije. Froma I. Zeitlin v predgovoru k angleški izdaji Calamove študije *The Poetics of Eros in Ancient Greece* ugotavlja: »Od arhaičnega obdobja skozi klasično in helenistično dobo do konca antike Grki niso prenehali raziskovati fiziologije in psihologije želje. Z beleženjem neskončnih in različnih srečanj z močjo erosa skozi pripovedovanje zgodb, dramske predstave, izpovedna besedila, vizualne podobe in teoretične špekulacije so zahodni domišljiji predali tudi močno idejo, da je njihova različica

5 Prav tam, 36–37. Za obsežnejšo obravnavo erotične ljubezni v grški in rimski kulturi prim. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Za splošne opise erotične ljubezni prim. Greenberg, »Ahavah«, 43–45; Greenberg, »Desire«, 150–53; Greenberg, »Eros«, 187–90.

6 Gl. Stauffer, ἀγάπαω, ἀγάπη, ἀγαπετός«, 37.

7 Prav tam, 37.

8 Prav tam, 38.

univerzalnega erosa res univerzalna.«⁹ V nadaljevanju pa Zeitlin ugotavlja: »V našem sodobnem raziskovalnem ozračju, v katerem je skrivnost popustila demistifikaciji, so se univerzalije umaknile zgodovinskim posebnostim, naravne trditve pa se raje pripisujejo pojmom kulturnih konstruktov, družbenih institucij in diskurzivnih praks, ki se sčasoma spreminjajo in predručajujo. Preiskovanje erosa je doživelo obrat. Zdaj gledamo na eros kot na zgodovinsko in kulturno pogojen niz pravil, idej, podob, fantazij, norm in praks. Poudarek je bolj na razlikah kot na zaznanih afinitetah ali stalnosti vpliva.«¹⁰

V pluralizmu razlag predstavlja poseben izziv vstop judovske religije v grški jezikovni in kulturni svet že v začetni dobi helenizma. Ko so judovske skupnosti postale del heleniziranega vzhodnega Sredozemlja, je bil vpliv te kulture na Jude tako močan, da se je v številnih judovskih skupnostih hebrejščina začela umikati pred grščino. Da se v judovskih skupnostih tudi judovska religija ne bi morala umikati pred helenistično, so Judje v Aleksandriji že v 4. stoletju pred Kristusom začeli prevajati Sveto pismo Stare zaveze v grščino. Z grškim prevodom Svetega pisma (Septuaginto) se je zgodil izjemno pomenljiv premik v rabi besedišča za semantično polje »ljubezni«. Avtorji Septuaginte (po legendarni tradiciji sedemdeseterica judovskih učenjakov, ki so sodelovali v prevajanju Stare zaveze v grščino) so za hebrejske besede korena *'hb*, »ljubiti, ljubezen«, skoraj na vseh mestih izbrali grško besedo *agapân*, torej ne besede *erân*. Semitski koren *'hb* se pojavlja tudi v drugih jezikih v družini severnozahodnih semitskih jezikov, a veliko pogostejše v hebrejskem Svetem pismu kakor pa v drugih sorodnih jezikih. Iz korena *'hb* sta izpeljana glagol *âhab* in samostalniki *âhâbâh*. Hebrejski koren *'hb* v različnih oblikah »pokriva celotno bogastvo treh grških terminov«. ¹¹ V hebrejskem Svetem pismu *'hb* označuje ljubezen v obsegu od svetne ljubezni med človeškimi bitji do ljubezni med Bogom in človeškimi bitji, označuje pa tudi politično lojalnost. Kar 252-krat označuje ljubezen med možem in ženo. ¹² S prevzemom besed s korenem *agapân* za besede hebrejskega korena *'hb* v grškem prevodu Stare zaveze je z nastopom krščanstva v antiki prišlo do pravega civilizacijskega obrata. Krščanstvo se je hitro razširilo po celotnem vzhodnem in zahodnem rimskem cesarstvu in je »ogrozilo« prvotno grško-rimsko religijo in kulturo.

Septuaginta je vsem besedam, ki se povezujejo z besedo *agapân*, dala nov pomen, ki temelji na osebni dojemani Boga in posledično osebni

9 Gl. *Foreword*, xiii.

10 Prav tam, xiii–xiv.

11 Gl. Stauffer, »ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπετός«, 38.

12 Gl. Wolde, »Sentiments as Culturally Constructed Emotions«, 18. Precej enostranska se zdi njegova ocena na str. 19 in 22, da v hebrejskem Svetem pismu »ljubezen« ne opisuje »recipročne ljubezni med (between) možem in ženo, temveč sentiment, zadržanje in vedenje moža do (towards) žene«. Konceptualizacija ljubezni moža do žene naj bi torej odražala hierarhično razmerje moža do žene. Visoka pesem in prerok Ozej najbolj jasno kaže, da je takšno razumevanje ljubezni v hebrejskem Svetem pismu vprašljivo.

doživljanju ljubezni v odnosu Boga do človeka, v odnosu človeka do Boga in v odnosu med ljudmi v Svetem pismu in v judovsko-krščanskem izročilu. Že Septuaginta tako vsestransko daje prednost besedi *agápē* pred drugimi grškimi termini za pojem ljubezni, da druge potisne precej v ozadje. Septuaginta pa je bila za Jezusove apostole in učence podlaga za pisanje novozaveznih spisov, ki so besedo *agapân* postavili v samo središče. V Novi zavezi se samostalni *agápē* pojavi 125-krat. Sinonimne besede srečamo veliko manj pogosto: besedo *philia* 18-krat, besedo *philadelphía* in *philanthropía* pa 16-krat. Ob tem velja poudariti, da se beseda *éros* v Novi zavezi sploh ne pojavlja.

Na osnovi primerjalnega pregleda besedišča semantičnega polja ljubezni v Novi zavezi in v krščanskih spisih, ki so črpali iz Svetega pisma kot primarnega vira, je švedski luteranski teolog Anders Nygren napisal doslej najboljše študijo o značilnostih krščanskega pojma *agápē* in grškega pojma *érōs*.¹³ Nygren izhaja iz temeljnega novozaveznega sporočila, da je Bog ljubezen; z ljubeznijo se obrača na ljudi, zato tudi od ljudi zahteva ljubezen do Boga in v medčloveških odnosih. Osnovni poudarek Nygrenove študije je, da je *agápē* edinstven koncept, ker ima edinstveno osnovo za globino in širino pomena. Nygren je svoje delo v dveh delih objavil v švedščini v letih 1930–36. Ko je leta 1956 izšlo še v angleškem prevodu, se je na njegove poglede odzvalo veliko biblicistov, teologov in filozofov.

Večina kritikov se z glavnimi Nygrenovimi ugotovitvami strinja, a mu očitajo preveliko poudarjanje domnevnega absolutnega nasprotja med grškim konceptom *érōsa* in krščanskim konceptom *agápē*. Najopazneje je, da Nygren ne upošteva pomembnosti neposredne, fizične, čutne prvine ljubezni, ko utemeljuje edinstvenost krščanskega dožemanja koncepta *agápē*. Druga opazna pomanjkljivost je v tem, da ne upošteva pomenskega pluralizma rabe koncepta *érōs* v grški religiji in kulturi v razponu od demonske omame do mističnega humanizma in etičnega univerzalizma ljubezni, ki bolj spominja na temeljni pomen koncepta *agápē* kakor na koncept *érōsa*. Razen tega Nygren ne upošteva pomembne vloge besedišča semantičnega polja besede *philia* v grški kulturi. Še najbolj očitno enostransko dožemanje koncepta *agápē* pa se kaže v tem, da ne izhaja iz neposredne, naravne recipročnosti ljubezni v dialogu med osebami, ki z dejanji ljubezni ustvarjajo harmonično skupnost. Colin Grant v svojem pregledu odzivov na Nygrenovo delo ugotavlja: »Problem tukaj ni toliko v tem, kaj Nygren pove, kot v tem, česar ne pove. Njegov greh je v bistvu greh opustitve.«¹⁴

Toda ugotovitev o »opustitvah« bi enako upravičeno lahko izrekli tudi o večini odzivov. Problem le-teh je, da gredo v druge skrajnosti. Predvsem lahko

¹³ Gl. Nygren, *Agape and Eros*.

¹⁴ Gl. Grant, »For the Love of God«, 4.

ugotovimo, da skoraj vsi avtorji v svojih odzivih opuščajo najpomembnejšo osnovo doživljanja, dojemanja in razlaganja moči ljubezni: njeno primarno, naravno, eksistencialno silo, ki kliče po celostnem pristopu. Kar se dogaja v človekovem čustvenem svetu, ne prenese parcialnih, še najmanj pa ekskluzivističnih razlag. Porast obsežnih monografskih objav in člankov v sodobnem času kaže, da je pravi odgovor na prejšnje pristope bolj celostno dojemanje življenjske sile ljubezni v njenih pojavnih oblikah ter v literarnih in umetnostnih prikazih.¹⁵

V zadnjih petdesetih letih pridobiva na veljavi smer »nove kritike«, ki posveča večjo pozornost jezikovnim in literarnim osnovam svetopisemskih besedil. »Nova kritika« je dala pobudo za raziskovanje literarnih oblik Svetega pisma, kot so literarne vrste in zvrsti, raba metafor, simbolov in personifikacij itd., ker je od upoštevanja literarnih značilnosti Svetega pisma najbolj odvisna zanesljivost ugotavljanja pomena posameznih besedil v njihovem lastnem kontekstu in v intertekstualnih razmerjih.¹⁶

Poskuse bolj celostne, integrativne razlage koncepta ljubezni ob primerjavi med rabo besed *érōs* in *agápē* v stari Grčiji, judovstvu in krščanstvu podpira Eric Silverman s svojo filozofsko študijo *Supremacy of Love* iz leta 2019.¹⁷ Osnova njegove razlage narave ljubezni je etika kreposti, kot jo razlagata Aristotel in Tomaž Akvinski. Silverman izpostavi štiri značilnosti Aristotelove koncepcije etike kreposti: (1) osredotočenost na značajsko dispozicijo subjekta kreposti; (2) opis kreposti kot odličnosti, ki je utelešena v človekovih značajskih dispozicijah; (3) poudarek na potrebi po praktični modrosti (*phrónēsis*); (4) poudarek na filozofski pomembnosti moralne psihologije.¹⁸ Na teh temeljih Silverman razloži tudi način delovanja pozitivne ali negativne značajske dispozicije, dobrobit izpolnitve in posledice neizpolnitve ljubezni. Pomembno pa je imeti v zavesti predvsem dejstvo, da ljubezen odraža moč čustev in hrepenenja ter s to močjo vpliva na značajsko dispozicijo, na stanje moralnosti in na delovanje praktične modrosti.

SEMANTIČNO POLJE »LJUBEZNI« V EVRIPIDOVI TRAGEDIJI MEDEJA

Evripidova tragedija *Medeja* se odlikuje po preprostosti dialoga, težnji, da se čim bolj približa običajnemu človeškemu načinu govora, po bogati rabi podob, besedne igre, paradoksa in zakulisnih dejanj. Junakinja velja za zelo nenavadno

15 Gl. Cole, Love-Feasts; Hall, »Complicating the Command«; Templeton, *Agape Love*; Watson, *Agape*; Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*; Wohl, *Love among the Ruins*; Gaca, *The Making of Fornication*; Cochran in Zachary, *Agape, Justice, and Law*; Bowring, *Erotic Love*; Martin, *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*.

16 Gl. Avsenik Nabergoj, *Literarne oblike v Svetem pismu*.

17 Gl. Silverman, *The Supremacy of Love*.

18 Prav tam, 5.

bitje, polno jeze in maščevalnosti. Je nepredvidljiva, razlog nepredvidljivosti pa je hud notranji boj med njenim naravnim čutom za ljubezen in materinstvo ter posledicami njenega razočaranja nad moško prevlado v družbi, ki ponižuje ženske.

Tragedija prikazuje Medejin notranji boj med spominom na njeno nekdanjo strastno ljubezen do Jazona ter nepremagljivo užaljenostjo zaradi njegove nezvestobe. Ker jo je Jazon zaradi druge ženske zapustil, da je ostala sama z otrokoma v tuji deželi, se v njej zbudi silno sovraštvo. Da bi se možu kar najhuje maščevala, mu sklne zadati dejanje, ki ga bo resnično prizadelo. Umoriti sklne njuna lastna otroka, Jazonova naslednika. Ko pripravlja načrt maščevanja, pomenljivo pravi, da je neusmiljena do sovražnikov (*echthrois*) in dobrotljiva do prijateljev (*philois*, 809).

Besedišče semantičnega polja »ljubezni« se pojavlja v kontekstu nasprotij med čustvom in razumom. V tragediji se 7-krat pojavi beseda *érōs*, kot oznaka za Medejin nekdanjo ljubezen do Jazona; 49-krat se pojavi beseda *phīlos*, ki označuje ljubezen do bližnjih, predvsem do sorodnikov, 9-krat pa beseda *philtatos* v pomenu najdražji, najljubši.¹⁹ V tem omejenem obsegu se analiza omejuje na primere rabe osrednje besede *érōs* v tej tragediji.

Beseda *érōs* se pojavi že na začetku drame, ko doživlja opisuje hudo Medejinostisko in bolečino, ker je izdala svoj dom, svojo rodno deželo in svojega očeta zaradi moškega, ki ji je končno vzel čast. Obžaluje, da je Argo »poletela v Kolhido« in da so možje »za Pélia [...] veslali po zlato runo«. Če ne bi bilo tako,

[...] potem Medeja
moja gospa, ne plula bi, v srce
zadeta od ljubezni (*érōti thumón*), z Jazonom
k trdnjavam Jolka. In v umor očeta
hčera bi Pélievih ne zavedla.

(1–10)²⁰

Érōs je torej Medejo pripravil do tega, da je ubila svojega očeta in šla za Jazonom. Ta pomen potrjujejo tudi Jazonove besede Medeji, ko obuja spomin na to, kako ga je nekoč rešila. V Jazonovih besedah zaznamo, da se zaveda silne moči in nevarnosti »poti puščic« Érōsa, zato jih je bo izzival, kot ji pravi:

Pretkana si, vendar ne bom izzival
raziskujoč poti puščic, ki Eros (*Érōs*)
te z njimi je primoral, da me rešiš.

(529–38)

Beseda *érōs* v opisu Medejeine odločitve, da gre na pot z Jazonom, označuje strastno, čutno, nevarno ljubezen, ki išče svoje in se ne ozira na druge.

¹⁹ Prim. Steadman, *Euripides' Medea*, 47.

²⁰ Prevod je tu in v nadaljevanju povzet po Marinčič, *Evripid: Medea, Ifigenija pri Tavrijcih*.

V nagovoru dojlje je *Ērōs* poosebljena ljubezenska sila, ki je Medejo »v srce zadela« in je bila tako močna, da je bila Medeja v stiski celo sposobna ubiti svojega mlajšega brata, da je rešila Jazona. To, da mu je pomagala, se Jazonu zdi »dobro«, a ne dovolj, da bi ji to dokazal z zvestobo. Pod vtisom svoje skrbi za čast kljub nezvestobi ji dokazuje, da je ona od njega prejela več, kot pa mu je dala. Med prednostmi navaja:

Najprej: namesto pri barbarih bivaš
v deželi grški in poznaš pravico (*díkēn*)
in zakon (*nómois*), ki namesto sile vlada. (529–38)

Kot pravi Jazon, naj bi Medeja v grški deželi spoznala »pravico« in »zakone«. Očitno je, da Jazon to dvojje razume kot pravno družbeno ureditev, ne kot ideal osebne pravičnosti, ki vključuje zvestobo. Medeja pa mu lahko znova in znova očita, da je s svojo nezvestobo dejansko prelomil osnovni etični kodeks osebne pravičnosti in osebnega odnosa do zakonov. Med drugim mu pojasni, v čem je bistvo njegove razklanosti in samoprevare:

V nazorih sem drugačna od večine.
Najhujše kazni meni zdi se vreden,
kdor je krivičen (*ádikos*), toda vešč besede.
Ker vse oviti v lepe zna besede,
si drzne vse. A to pač ni modrost. (579–84)

V duel med Medejo in Jazonom poseže zbor s podoživljanjem usodnosti erotične ljubezni (*érōtes*), ki jo določa neobvladljivo koprnjenje, da gre prek skrajnih meja. Nasproti takšne ljubezni, ki ne prinaša časti, poudarja zmernost:

Ljubezen (*érōtes*), ki gre prek skrajnih meja,
ljudem ne prinaša časti. Če pa Kiprida
je zmerna, ni prijetnejše boginje.
Nikdar, o gospa, mi z zlatega loka
ne pošlji usodne pušice,
omočene v koprnjenju. (627–32)

Ob koncu šestega prizora nastopi zbor ter podoživlja hudo usodo, ki čaka Medejo, izgnanko iz kraljeve hiše. Besedišče ljubezni je zastopano z izrazi za prijateljsko ljubezen (*phílous*). Zdi se, da zbor do Medeje izraža naklonjenost, češ da je vredna spoštovanja do prijateljev, saj je čistega srca, a vendar se je v njenem strašnem trpljenju »nobeno mesto, nihče od prijateljev ne bo usmilil«:

Videla sem sama,
 ne ponavljam tujih zgodb.
 Nobeno mesto (*ou pólis*), nihče od prijateljev (*ou philōn tis*)
 ne bo se te usmilil, ki trpiš
 trpljenje najstrašnejše.
 Brez radosti naj umre, kdor ne zmore
 v spoštovanju do prijateljev (*philous*)
 odpreti zapaha čistemu srcu.
 Moj prijatelj (*philos*) ne bo nikoli. (653–62)

Celotni sedmi prizor prinaša pogovor med Ajgejem in Medejo. Ajgej je do Medeje prijateljski; Medejo pozdravi s *chaîre*, »pozdravljena«, češ da prijateljev (*philous*) nihče ne more nagovoriti lepše (663–64). Po uvodnem nagovoru Ajgej opazi, da je Medeja objokana, in jo spodbudi k pripovedi o vzroku svoje nesreče. Medeja najprej potoži nad svojim možem: *Aigeú, kákistos ésti moi pántōn pōsis* – »Ajgej, najslabši od vseh je moj mož« (690). Ajgeju pove, da je Jazon sprejel v hišo novo ženo, novo gospo (694). Ajgej jo pomenljivo vpraša, ali se je v drugo žensko zaljubil (*póteron erastheís*) in njo zasovražil (697). Medeja mu odgovori, da Jazon do nove žene goji veliko ljubezen (*mégan g' érōta*), hkrati pa tudi pove, da ni zvest svojim prijateljem (*philois*) (698).

Medejina žalost zaradi Jazonove velike čutne ljubezni do nove žene, ki je spodkopala vezi njene družine, se ujema z doviljno izpovedjo žalosti na začetku tragedije. Dojilja obžaluje, da je Medejina premočna erotična ljubezen do Jazona uničila njeno družino (1–10).

Kako se izogniti nesrečam, ki jih povzroča nenadzorovana čutna ljubezen? V prvi antistrofi na koncu osmega prizora zbor Erote pomenljivo postavlja ob Modrost:

O Kipridi gre glas, da na deželo
 piha blagih vetrov sladke sape,
 ki črpa jih ob lepo tekočih
 vodah Kefiza. Z vencem dišečih
 rožnih cvetov na valovitih laseh
 pošilja Erote (*érōtas*), da sedijo ob strani Modrosti
 kot pomočniki v dejanjih vrline. (834–42)

To besedilo odraža izkustveno spoznanje, da erotične ljubezni, ki išče le svoje, ni mogoče krotiti drugače kakor z vodilom Modrosti, ki kliče po vrlinah.

SEMANTIČNO POLJE LJUBEZNI V VISOKI PESMI IN PREMIKI V PATRISTIKI IN V NAŠEM ČASU

Svetopisemska *Visoka pesem* se izvirno imenuje *šir hašširim*, kar pomeni *Pesem pesmi* (Vulgata: *Canticum canticorum*). Po definiciji je ljubezenska pesem, po svojih literarnih značilnostih pa spada v kategorijo orientalskih ljubezenskih spevov. Po mnenju številnih razlagalcev je »svatovska pesem«, ki v obliki dialoga izraža nežna in ljubeča čustva med ženinom in nevesto ter z rabo bogate, na nekaterih mestih naturalistične simbolike opeva njune telesne čare. *Visoka pesem* je sestavljena iz spevov, ki se izmenjujejo po razporedu, ki ni strogo določen in dosledno izpeljan. Čeprav deluje kot antologija pesmi, je njena temeljna značilnost organska enotnost dialoškega izražanja ljubezni.

V tej kratki predstavitvi *Visoke pesmi* je težišče na pregledu rabe semantičnega polja »ljubezni«. Semitski koren semantičnega polja pojma »ljubezni« je *ʾhb*, ki se pojavlja v družini severnozahodnih semitskih jezikov, a veliko pogostejše v hebrejskem Svetem pismu kakor v drugih sorodnih jezikih. V hebrejskem Svetem pismu se pojavi kar 140-krat. Iz korena *ʾhb* sta izvedena glagol *ʾahab* in samostalniki *ʾahābāh*. Ta koren izraža tako fizično kot tudi duhovno ljubezen. Druge besede iz semantičnega polja »ljubezni« se v Svetem pismu pojavljajo bolj redko. Pomenljivo je, da v hebrejščini ni dveh besed, ki bi označevali fizično oziroma duhovno ljubezen. Toliko bolj smo pozorni na grški in latinski prevod Svetega pisma, Septuaginto in Vulgato, ki hebrejsko besedo večinoma prevajata z besedama *agápē* (Septuaginta) oziroma *caritas* (Vulgata). Prominentna raba glagola *agapān* in samostalnika *agápē* v grškem prevodu *Stare zaveze* (Septuaginta), v izvirnem besedilu *Nove zaveze* in v bogati patristični literaturi nakazuje, da se je premik iz erotičnega v duhovno dožemanje ljubezni v rabi glagola *ʾahab* in samostalnika *ʾahābāh* v hebrejskem Svetem pismu zgodil že v zgodnji dobi znotraj semitskega kulturnega in religioznega sveta.²¹

Številna mesta z glagolom *ʾahab* in samostalnikom *ʾahābāh* v teološko relevantnih kontekstih hebrejskega Svetega pisma kažejo odlične možnosti primerjalne analize posameznih besedil v njihovem ožjem jezikovnem in literarnem kontekstu in v širših intertekstualnih kontekstih starih prevodov Svetega pisma, *Nove zaveze* in patristične literature. Glagol *ʾahab* in samostalniki *ʾahābāh* označujeta torej vse pomenske vidike resničnosti ljubezni, od čutne (erotične) izkušnje do najbolj pretanjenih duhovnih pomenov. Postavlja se torej vprašanje, ali ni specifičnost hebrejskega dožemanja čustev prav v tem, da je celostno.

Primerjava med Evripidovo tragedijo *Medeja* in svetopisemsko *Visoko pesmijo* kaže razliko v temeljni vsebini, v okviru katere ima tema ljubezni

21 Gl. Wallis, »*ʾahab*h; *ʾahābāh*, *ʾahab*h, *ʾahab*h«, 100–118; Borowitz, Jospe in Kasher, »Love«, 227–31.

izjemno pomembno mesto. Celotna grška tragedija je sestavljena kot silovit protest prevarane Medeje proti izdajalski nezvestobi njenega moža Jazona. Kontrastni disputi ne potekajo v smeri pomiritve, ampak v smeri popolne odtujitve med partnerjema. Takšno smer razvoja dramske zgodbe narekuje Jazonovo vztrajanje v prepričanju o pravilnosti njegove odločitve in o njegovi lastni pravičnosti, ki sproži Medejino jezo ter odločitev za detomor. Samoumevno je torej, da grška tragedija za izraz ljubezni med partnerjema uporablja besedo *érōs*. V čisto drugačen vsebinski kontekst je položena zgodba o ljubezni v svetopisemski *Visoki pesmi*. *Visoko pesem* v večjem delu sestavljajo dialogi med zaročencem in zaročenko, v katerih prevladujejo izrazi občudovanja lepote in ljubezni.

Pomenljivo je, da judovski prevajalci *Visoke pesmi* v grščino (Septuaginta) v obdobju od 4. do 2. stoletja pred Kristusom za prevod hebrejskega samostalnika *ʾhābāh* oziroma glagola *ʾhāb* nikoli niso izbrali samostalnika *érōs* oziroma glagola *erān*. Na vseh mestih so izbrali samostalnik *agāpē* oziroma glagol *agapān*.

Zaradi izjemne razširjenosti grškega jezika (*koiné*) je Septuaginta v zgodnjem krščanstvu skoraj povsem prevladala nad hebrejskim izvirnikom. Zato je bila pri pisanju Nove zaveze in zgodnjih krščanskih spisov veliko pomembnejši vir v prevajanju v druge jezike, kakor pa hebrejski izvirnik. Na razvoj evropske kulture pa je najbolj vplivala tradicija latinskih prevodov (t. i. *Vetus Latina* in Hieronimova *Vulgata*).

Izrazi, ki v *Visoki pesmi* označujejo subjekte ali predmete medsebojnega oboževanja in izražanja ljubezni, žensko in moškega, so dokaj stalni v hebrejskem izvirniku in v grškem prevodu. Hebrejsko besedilo kaže na dosledno uporabo slovničnih oblik korena *ʾhb*: samostalnik *ʾhābāh*, »ljubezen« (2,4.5.7; 3,5.10; 5,8; 8,4.6.7); in njegove glagolske oblike *ʾhāb* (1,3.4.7; 3,2.3.4). Ta koren ohranja stalne ustrezniške v samostalniških in glagolskih oblikah tudi v najstarejšem in najpomembnejšem grškem prevodu (Septuaginti): kot samostalnik *agāpē* (2,4.5.7; 3,5.10; 5,8; 8,4.6.7) in glagol *agapāō* (1,3.4.7; 3,2.3.4). Na nobenem mestu se ne pojavi beseda *érōs*. V refrenu »Rotim vas, hčere jeruzalemske: Ne budite in ne motite ljubezni (*ʾet-hāʾhābāh*), dokler se veseli!« (Vp 2,7; 3,5; 8,4) ima Septuaginta za *ʾet-hāʾhābāh* (v četrtem sklonu) povsod ustreznico *tēn agāpēn*.

Nekoliko drugače je v Hieronimovem latinskem prevodu (*Vulgati*). Hieronim je hebrejski samostalnik na vseh mestih nastopa zbora »Rotim vas, hčere jeruzalemske ...« (2,7; 3,5; 8,4) za hebrejsko obliko *ʾet-hāʾhābāh* izbral pridevniško obliko *dilecta*, »ljubljenca«: ... *ne suscitetis neque evigilare faciat dilectam quoadusque (donec) ipsa velit*. Hieronim se torej v tem primeru ne drži niti hebrejskega izvirnika niti grškega prevoda. Hieronim pa ima tudi sicer svojo izbiro besedišča: za enotno hebrejsko samostalniško obliko *ʾhābāh*, »ljubezen« (2,4.5.7; 3,5.10; 5,8; 8,4.6.7) je izbral različne ustrezniške: *caritas* (2,4; 3,10; 8,7), *amor* (2,5;

5,8), *dilecta* (2,7; 3,5; 8,4), *dilexio* (8,6); za glagol *āhab*, »ljubiti« (1,3.4.7; 3,2.3.4) je povsod izbral latinsko besedo *diligo* (1,2.3.6; 3,2.3.4).

Presenetljivo dejstvo je, da Hieronim hebrejskega besedišča ljubezni, ki je v Septuaginti enotno prevedeno, ne prevaja enotno in uporabi tudi besedo *amor*, ki je ustreznica grške besede *érōs*. Pregled načina Hieronimovega prevajanja temeljnega besedišča vrlin in vrednot v latinskem prevodu Svetega pisma kaže, da njegov ideal ni bil enotno prevajanje istih izrazov, ampak prej nasprotno. Zdi se verjetno, da je tako kot sicer pri svojem prevajanju Svetega pisma tudi v *Visoki pesmi* razkril svojo težnjo po pluralnosti rabe besedišča, v tem primeru besedišča o ljubezni. Kot kaže, Hieronim ni imel pomislov, ko je za pojem ljubezni med drugimi besedami po občutku izbral tudi besedo *amor*.

Pomenljivo je, da Origen v svojem komentarju o *Visoki pesmi* ne postavlja v nasprotje čutne in duhovne razsežnosti ljubezni. V prologu svojega komentarja ugotavlja, da so Hebrejci skrbeli za to, da *Visoke pesmi* ni niti dobil v roke, »kdor ni dosegel polne zrele dobe«. ²² Origen poudarja božanski izvor človeške strasti in ljubezni ter pravi, da je proti naravi ljubezni vse, kar je pokvarjeno, ker je ljubezen »vir nepokvarjenosti«. ²³

Nekateri cerkveni očetje so tako samoumevno dojemali ljubezen v njeni naravni enotnosti, da niso sprejemali dualizma med »čutno« in »duhovno« ljubeznijo. Hieronim, na primer, v svojem prevodu homilij izraz ljubezen slajša od vina« – označuje z besedami *spiritalis cupido vel amor*. ²⁴ Na prehodu iz 5. v 6. stoletje pa je neoplatonist in »oče krščanske mistike«, Dionizij Areopagit, v slovitem delu *Božja imena* *érōs* povzdignil med Božje attribute: Bog je *érōs*, ki razliva dobroto na celotno vesolje. Če je Nova zaveza izločila besedo *érōs* z besedo *agápē*, Dionizij uporablja obe besedi kot sinonima. *Érōs* v ustvarjenih rečeh je znamenje njihove odvisnosti od Božjega *érōsa*, ki je fokus njihovega slabotnega posnemanja. ²⁵

Ugotovimo lahko, da ima besedno polje »ljubezni« izjemno širok pomen-ski obseg in spada torej v vrsto večpomenskih besed, metafor, simbolov in konceptov. Zato posamezne besede same brez upoštevanja konteksta in interkontekstualnih razmerij še ne povedo veliko o naravi ljubezni. Ludger Schwi-enhorst-Schönberger razlikuje pet različnih vidikov konteksta: (1) kontekst

²² Gl. Lawson, *Origen: The Song of Songs*, 23.

²³ Prav tam, 33.

²⁴ Gl. Fürst in Strutwolf, *Origenes*, 19. Nemško besedilo se glasi: »In beiden Denktraditionen geht es beim 'geistigen Begehren beziehungsweise Eros' (*spiritalis cupido vel amor*), so Origenes, um die Sehnsucht, um das Streben der Seele mit allen Sinnen nach der Erkenntnis der Wahrheit und der Weisheit, nach der vollständigen Hingabe der Seele – wieder: mit allen Sinnen – an diese, also um das was in späteren Jahrhunderten in mystischer Sprache als Vereinigung der Seele mit Gott beschrieben werden wird. Origenes hat noch keine solche Mystik entwickelt, aber sämtliche Formulierungen und Bilderwelten dafür grundgelegt.«

²⁵ Gl. Rolt, *Dionysius the Areopagite*, četrto poglavje, str. 86–30. Za razlago gl. Rist, »A Note on Eros«.

jezika; (2) situacijski kontekst; (3) kontekst kulture; (4) kontekst diskurza; (5) kontekst spoznanja ali miselnosti. Na vprašanje, »ali želi *Visoka pesem* subverzivno razgraditi preroške spolne metafore ali jih razvijati pritrdilno,« odgovarja, da je odgovor med drugim odvisen od vprašanja, »ali imajo prejemniki dostop do teh pomenskih svetov, in če da, kakšna bi lahko bila kakovost njihovega dostopa«. ²⁶

Annette Schellenberg razgreto naravo razprave o alternativah »spolno« ali »duhovno« v *Visoki pesmi* sooča s priznavanjem elementarne sile človeške čutnosti, ki igra osrednjo vlogo v obeh smereh interpretacije, in meni, »da ne berejo vsi alegorijski razlagalci te pesmi alegorično, z namenom, da bi se znebili njene erotike. Nasprotno, številne razlagalce pesem pritegne prav zaradi njene erotičnosti, saj sta zanje intimnost in čutnost bistven del božansko-človeškega odnosa«. ²⁷ Končno ugotavlja: »Za eksegetske razprave o dobesednih in alegoričnih interpretacijah pesmi je pomembna točka priznanje, da niso vse alegorične razlage protitelesne in da je pesem mogoče brati glede na božansko-človeški odnos in še vedno upoštevajoč njeno čutnost in erotiko. Pravzaprav, ko gre za čutnost pesmi, so alegorične interpretacije v mistični tradiciji pogosto bolj občutljive na besedilo kot pa številne dobesedne.« ²⁸

Sklenemo lahko, da besedna polja pojma ljubezni lahko le nakazujejo značajske dispozicije oseb v ljubezenskih odnosih, ne morejo pa izraziti samega bistva ljubezni v njeni darežljivosti in njenih kontrastnih značilnostih. Najmočnejše upodobitve likov, ki utelešajo ideal ljubezni, ne kažejo težnje po bogati rabi in definiciji besedišča, ker sestavljajo mozaik iz večpomenskih metafor in simbolov. Močnejše so tiste zgodbe, v katerih namesto besedišča nastopajo simbolna dejanja, slogovni prijemi harmonije in kontrastov. A tudi najuspešnejši celostni prikazi ljubezni v literaturi in umetnosti ne morejo zadovoljiti človekove težnje, da doume in ustrezno izrazi skrivnost ljubezni v interakciji med čutnim in duhovnim.

SKLEP

Pregled rabe besedišča ljubezni v Evripidovi tragediji *Medeja* in svetopisemski *Visoki pesmi* v njeni izvirni hebrejski različici ter v grškem in latinskem prevodu (Septuaginta, Vulgata) odraža inkluzivno rabo besed za pojem ljubezni, ki vsaj pri nekaterih avtorjih, kot je na primer Platon, vključuje tako njeno erotično kot tudi duhovno razsežnost. Glede rabe besedišča za ljubezen v stari Grčiji je pomembna ugotovitev, da temeljne besede ljubezni (*érōs*) že v Platonovem in Aristotelovem času niso uporabljali le v običajnem erotičnem,

²⁶ Gl. Schwenhorst-Schönberger, »The Song of Songs as Allegory«, 29.

²⁷ Gl. Schellenberg, »The Sensuality of the Song of Songs«, 120.

²⁸ Prav tam, 123.

ampak tudi v duhovnem in celo mističnem pomenu. Za pisce Stare zaveze pa je značilno, da lahko z istima besedama, samostalnikom *ʾāhābāh* oziroma glagolom *ʾāhab*, izražajo celoten razpon ljubezni, od izrazito čutne do izrazito duhovne izkušnje.

Dejstvo polisemne rabe besede *érōs* v stari grški kulturi in religiji med drugim kaže na to, da izbira samostalnika *agápē* oziroma glagola *agapân* namesto samostalnika *érōs* oziroma glagola *erân* v najstarejšem grškem prevodu Stare zaveze (Septuaginta) ne pomeni izključevanja erotične razsežnosti ljubezni, glede na to, da so prevajalci Septuaginte izbor besedišča o ljubezni omejili samo na besedo *agapân*, v samostalniški obliki *agápē*. Podobno kot ugotavljamo polisemno rabo besede *érōs* v stari grški kulturi in religiji, ugotavljamo tudi polisemno rabo besede *agápē* v Septuaginti. Pomen besed se v prevodih ne more bistveno spremeniti, ko ljubezen prebudi moč čustev in hrepenenja.

Dominantna raba hebrejskega samostalnika *ʾāhābāh* oziroma glagola *ʾāhab* v Svetem pismu Stare zaveze se ujema s celotno sliko rabe hebrejskih antropoloških pojmov v Stari zavezi. Dejstvo je, da hebrejski način dojemanja človeka ne temelji na dualizmu med »telesom« in »dušo«, temveč na interakciji med njima. Toliko bolj pa Sveto pismo poudarja moralni dualizem – nezdržljivost pokvarjenosti z idealom ljubezni. S stališča visokega ideala ljubezni ni razlogov, da bi »čutno« ljubezen postavljali v nasprotje z »duhovno«.

Irena Avsenik Nabergoj

ZRC SAZU, Inštitut za kulturno zgodovino; Univerza v Ljubljani,
Teološka fakulteta, Inštitut za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo
irena.avsensik-nabergoj@zrc-sazu.si

BIBLIOGRAFIJA

- Allan, William. *Euripides: Medea*. Duckworth Companions to Greek and Roman Tragedy. London: Duckworth, 2008.
- Avsenik Nabergoj, Irena. *Literarne oblike v Svetem pismu in odmevi v poznejši judovsko-krščanski kulturi*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2021.
- Bahtin, Mihail M. »Problem govornih žanrov.« V: *Estetika in humanistične vede*, prev. Helena Biffio; 229–82. *Studia humanitatis*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost, 1999.
- Borowitz, Eugene B., Raphael Jospe in Hannah Kasher. »Love.« V: *Encyclopaedia Judaica*, izd. Fred Skolnik. Zv. 13, 226–31. Detroit et al.: Macmillan reference USA / Jerusalem: Keter Publishing House, 2. izd. 2007.
- Bowring, Finn. *Erotic Love in Sociology, Philosophy and Literature: From Romanticism to Rationality*. London / New York / Oxford / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic, 2019.

- Calame, Claude. *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Prev. Janet Lloyd. Princeton, NJ / Chichester: Princeton University Press, 1999.
- Cochran, Robert F. in Zachary R., izd. *Agape, Justice, and Law: How Might Christian Love Shape Law?* Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Cole, R. Lee. *Love-Feasts: A History of the Christian Agapē*. London: Charles H. Kelly, 1916.
- Collier Michael in Georgia Machemer, izd. *Euripides: Medea*. The Greek Tragedy in New Translations. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Foley, Helen P. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Fürst, Alfons in Holger Strutwolf, prev. *Origenes: Die Homilien und Fragmente zum Hohelied*. Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung 9/2. Berlin / Boston: De Gruyter, 2016.
- Gaca, Kathy L. *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. The Joan Palevsky Imprint in Classical Literature. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2003.
- Grant, Colin. »For the Love of God: Agapē.« *The Journal of Religious Ethics* 24, št. 1 (1996): 3–21.
- Greenberg, Yudit Kornberg. »Ahavah.« V: *Encyclopedia of Love in World Religions*, izd. Yudit Kornberg Greenberg. Zv. 1, 43–45. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2008.
- Greenberg, Yudit Kornberg. »Desire.« V: *Encyclopedia of Love in World Religions*, izd. Yudit Kornberg Greenberg. Zv. 1, 150–53. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2008.
- Greenberg, Yudit Kornberg. »Eros.« V: *Encyclopedia of Love in World Religions*, izd. Yudit Kornberg Greenberg. Zv. 1, 187–90. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2008.
- Griffiths, Ema, izd. *Medea*. London / New York: Routledge, 2006.
- Hall, Amy Laura. »Complicating the Command: Agape in Scriptural Context.« *The Annual of the Society of Christian Ethics* 19 (1999): 97–113.
- Lawson, R. P., prev. *Origen: The Song of Songs: Commentary and Homilies*. Ancient Christian Writers. New York, NY / Mahwah, NJ: Newman Press, 1956.
- Marinčič, Marko, prev. in izd. *Evripid: Medeja, Ifigenija pri Tavrijcih*. Knjižnica Kondor: izbrana dela iz domače in svetovne književnosti 292. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000.
- Martin, Adrienne M., izd. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York, NY / London: Routledge, 2019.
- Morwood, James, prev. in izd. *Euripides: Medea, Hippolytus, Electra, Helen*. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Nygren, Anders Theodor Samuel. *Agape and Eros*. Part I: *A Study of the Christian Idea of Love*. Part II: *The History of the Christian Idea of Love*. Prev. Philip S. Watson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- Page, Denys L., izd. *Euripides: Medea*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Quell, Gottfried. »ἀγάω, ἀγάπη, ἀγαπετός.« V: *Theological Dictionary of the New Testament*, izd. Gerhard Kittel, prev. Geoffrey W. Bromiley. Zv. 1, 21–35. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Rist, John M. »A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius.« *Vigiliae Christianae* 20, št. 4 (1966): 235–43.
- Rolt, C. E., prev. in izd. *Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology*. Berwick, Maine: Ibis Press, 2004.

- Schellenberg, Annette. »The Sensuality of the Song of Songs: Another Criterion to Be Considered when Assessing (So-called) Literal and Allegorical Interpretations of the Song.« V: *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?*, izd. Annette Schellenberg in Ludger Schwienhorst-Schönberger, 103–129. Biblical Tools and Studies. Leuven / Paris / Bristol, CT: Peeters, 2016.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger. »The Song of Songs as Allegory: Methodological and Hermeneutical Considerations.« V: *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?*, izd. Annette Schellenberg in Ludger Schwienhorst-Schönberger, 1–50. Biblical Tools and Studies. Leuven / Paris / Bristol, CT: Peeters, 2016.
- Silverman, Eric J. *The Supremacy of Love: An Agape-Centered Vision of Aristotelian Virtue Ethics*. Lanham / Boulder / New York / London: Lexington Books, 2019.
- Skinner, Marilyn B. *Sexuality in Greek and Roman Culture*. 2. izdaja. Malden, MA / Oxford: John Wiley, 2014.
- Stauffer, Ethelbert. »ἀγάπῳ, ἀγάπῃ, ἀγαπετός.« V: *Theological Dictionary of the New Testament*, izd. Gerhard Kittel, prev. Geoffrey W. Bromiley. Zv. 1, 35–55. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- Steadman, Geoffrey, izd. *Euripides' Medea: Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*. Samozaložba, 2015.
- Templeton, John. *Agape Love: A Tradition Found in Eight World Religions*. Philadelphia / London: Templeton Foundation Press, 1999.
- Wallis, Gerhard. »āhabh, 'ahābhāh, 'ahabh, 'ōhabh.« V: *Theological Dictionary of the Old Testament*, izd. G. Johannes Botterweck in Elmer Ringgren, prev. John T. Willis. Zv. 1, 100–118. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- Ward, Šeter. *The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?*. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2009.
- Watson, Francis. *Agape, Eros, Gender: Towards a Pauline Sexual Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Way, Arthur S., prev. in izd. *Euripides in Four Volumes*. Zv. 4: *Ion Hippolytus, Medea, Alcestis*. Loeb Classical Library 12. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1980, 279–397.
- Wolde, Ellen van. »Sentiments as Culturally Constructed Emotions: Anger and Love in the Hebrew Bible.« *Biblical Interpretation* 16 (2008): 1–24.
- Zeitlin, Froma I. »Foreword.« V: Calame, Claude, *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Prev. Janet Lloyd. Princeton, NJ / Chichester: Princeton University Press, 1999, xii–xvi.

POVZETEK

Članek v kontekstualni analizi besedišča o ljubezni v Evripidovi *Medeji* in svetopisemski Visoki pesmi odpira temeljno metodološko vprašanje, kakšno je v grški kulturi razmerje med semantičnim poljem glagola *erân* in samostalnika *érôs*, ki označujeta čutno in spolno ljubezen, ter semantičnim poljem glagola *agapân* in samostalnika *agápē*, ki označujeta duhovno raven ljubezni. V grškem prevodu Stare zaveze (Septuaginta) so glagol *agapân* in samostalni *agápē* povsod uporabili za prevod hebrejskega glagola *’āhab* in samostalnika *’āhābāh*, ki izražata celoten razpon ljubezni, od izrazito čutne do izrazito duhovne izkušnje. Članek kritično presoja težnjo razlagalcev, da že na osnovi besedišča vidijo nasprotje med »erotičnim« oziroma »duhovnim« pomenom navedenega besedišča in premalo, če sploh, upoštevajo polisemno rabo besedišča. Polisemna raba besede *agápē* v stari grški kulturi in religiji se med drugim kaže v tem, da izbira samostalnika *agápē* oziroma glagola *agapân* namesto samostalnika *érôs* oziroma glagola *erân* v najstarejšem grškem prevodu Stare zaveze ne pomeni izključevanja erotične razsežnosti ljubezni. Že v zgodnjem krščanstvu pa se včasih pojavlja tudi raba besede *érôs* v primerih strastne človekove ljubezni do Boga, za katero bi pričakovali izbiro samostalnika *agápē* oziroma glagola *agapân*.

Ključne besede: Evripidova *Medeja*, Visoka pesem, besedišče o ljubezni, primerjalna semantična analiza, hebrejski izvirnik in Septuaginta, kontekst in interkontekstualnost

SUMMARY

Euripides' *Medea* and the Biblical Song of Songs on the Test of Love Discourse

In a contextual analysis of the vocabulary of love in Euripides' *Medea* and the biblical Song of Songs, this article raises the fundamental methodological question of the relationship obtaining in Greek culture between the semantic field of the verb *erân* and the noun *érôs*, denoting sensual and sexual love, and the semantic field of the verb *agapân* and the noun *agápē*, denoting the spiritual level of love. In the Greek translation of the Old Testament (Septuagint), the verb *agapân* and the noun *agápē* are consistently used to translate the Hebrew verb *’āhab* and the noun *’āhābāh*, which express the full range of love, from a highly sensual to a highly spiritual experience. The article is critical of the tendency of interpreters to see a contrast between the 'erotic' and 'spiritual' meanings of this vocabulary on the basis of the vocabulary alone, and to give little or no consideration to the polysemous use of the vocabulary. The polysemous use of the word *agápē* in ancient Greek culture and religion is evident, among other things, in the fact that the choice of the noun *agápē* or the verb *agapân* instead of *érôs* or the verb *erân* in the oldest Greek translation of the Old Testament does not exclude the erotic dimension of love. However, even in early Christianity the word *érôs* is sometimes used in cases of passionate human love for God, where one would expect the noun *agápē* or the verb *agapân*.

Keywords: Euripides' *Medea*, Song of Songs, vocabulary of love, comparative semantic analysis, Hebrew original and Septuagint, context and intercontextuality