

Marko Marinčič

Ep in eshatologija imperija: Dante bere Vergilijevo *Eneido*

Kaj je ep?

V Diderotovi in d'Alembertovi *Enciklopediji* ga bomo našli pod geslom »epopeja«. Ta je definirana kot »pripovedni posnetek zanimivega in pomnjenja vrednega dejana«. Sledi dopolnitev, definicija *per negationem*:

»Ep se razlikuje od zgodovine, ki pripoveduje, a ne posnema; od dramske pesnitve, ki upodablja dejanje; od didaktične pesnitve, ki je stkana iz naukov; od verzificiranih fastov; od apologije; od pastoralne pesnitve; z eno besedo od vsega tistega, čemur manjka enotnost ali plemenitost.«¹

Ta definicija ni neuporabna. Ravno prav ohlapna in izmuzljiva je. Današnje enciklopedične in slovarske opredelitve epa so povečini zelo omejujoče. Zanje je ep povečini mitološka ali zgodovinska epopeja, dolga pripoved o veličastnih stvareh s primesjo čudežnega.

Pri Starih je za opredelitev epa določujoča oblika: epos je načeloma vse, kar je napisano v daktilskih heksametrih, pa četudi gre na primer za didaktično pesnitev.² Vendar obstajajo tudi bolj omejujoče definicije. Že Platon in Aristotel sta za heksameter uporabljala pridevnik *heroikós*, torej »herojski verz«.³ Ključno vsebinsko določilo pa je v številnih antičnih definicijah epa dejavna vloga bogov, ki jo omogoča tako imenovani »aparatus bogov« (*Götterapparat*).⁴ Vergilijev komentator Servij v svoji definiciji epa, ki je splošna in obenem zelo natančna, to postavi na prvo mesto:

1 Relevantna digitalna izdaja je dostopna na <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/> (obiskano 31.12.2022).

2 Ključno delo o antičnih teorijah epa je Severin Koster, *Antike Epostheorien*. Wiesbaden 1977: Steiner.

3 Platon, *Zakoni* 958e; Aristotel, *Poetika* 1459b 32.

4 Že pri Homerju je mogoče govoriti o sistemu dvojne motivacije, ko sta dejanje ali dogodek, ki imata zadostno motivacijo že na človeški ravni, prikazana kot učinek posredovanja bogov; temeljno delo Albin Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, SHAW, 1961, 4, Heidelberg 1961: C. Winter.

est autem heroicum quod constat ex diuinis humanisque personis
continens uera cum fictis. (ad *Aen.* 1.4–6)

Ep je nekaj, kar je sestavljeno iz božanskih in človeških likov, vsebuje pa mešanico resničnega in izmišljenega.

Aparat bogov z zborovanji na Olimpu in občasnim vmešavanjem v človeški svet je v antičnem epu od Homerja naprej skoraj nepogrešljiv. Zato Servij doda še nekaj: »Lukan si ne zasluži, da bi ga sploh šteli med pesnike, saj se zdi, da je napisal zgodovinopisno in ne pesniškega dela.«

Servij seveda pozablja na uničujočo Fortuno, ki v Lukanovi *Farzali-ji* v celoti nadomešča *Götterapparat*, toda v osnovi ima prav. Ali Servij ni pomislil na možnost, da bi se v eliminaciji bogov lahko skrivala globlja sporočilna intenca; da je torej Lukan državljansko vojno hotel upodobiti kot »svet brez bogov«?⁵ A tudi če se je Servij te možnosti zavedal, se mu je kot formalistično naravnemu učenjaku sporočilo o svetu brez bogov kot svetu človeškega samouničenja morda zdelo celo preveč tendenciozno, da bi bilo vredno tolikšne formalne kršitve.

V očeh Starih je torej ep brez bogov skoraj *contradictio in adiecto*; tak ep je pohabljen, ker mu manjka ena od dveh sfer dogajanja v kozmosu, in to tista »višja«, odločilnejša.

Poleg Olimpa in sveta živih ljudi je Homer (in v Rimu po njegovem zgledu Vergilij) predvidel še tretjo pokrajino kozmosa, ki pripada spodnjim, htonskim bogovom. To je tradicionalni Had, posmrtno bivališče ljudi, ki jih je zapustil dih življenja (*psyché*). Odisej v onostranstvo sicer ne *potuje* (kot so v mitološki tradiciji Orfej, Herakles in Tezej), vendar duhove umrlih z nekromantskim obredom priklīče na gornji svet in se z njimi sreča. V strukturi pesnitve ima to srečanje predvsem globoko dramaturško vlogo, saj Odiseju med drugim omogoči, da se pouči o usodah nekaterih drugih Ahajcev, ki so se tako kot on vračali iz Troje. Nekateri, na primer Agamemnon, so že v Hadu in mu o svoji usodi po padcu Troje poročajo neposredno. Poleg tega se lahko Odisej

5 Temeljno delo o bogovih v antični epiki, ki vsebuje tudi poglavje o Lukanu, je Denis C. Feeney, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford 1991: Clarendon Press. Interpretacija Lukanove pesnitve je odvisna tudi od razumevanja avtorjevih političnih intenc, ki so lahko uperjene proti Neronu, lahko pa tudi nevtralne. Tradicionalno branje Lukana je pro-republikansko in anti-neronsko; v novejšem času *Farzali-jo* v tem duhu interpretirata Leigh 1997 in Narducci 2002. Pregled drugih, politično manj izrazito opredeljenih interpretacij podaja Susanna Braund v uvodu k *Lucan*, ur. Charles Tesoriero, Frances Muecke in Tamara Neal, Oxford 2010: Oxford University Press.

sreča tudi z junaki predhodnih generacij, kot je ravno Herakles. 11. spev *Odiseje* torej ni katabaza oziroma obisk onostranstva. V skladu z dejstvom, da je homerska epika v celoti zazrta v herojsko preteklost, tej eshatologiji povsem manjka tudi preroški moment, torej razkritje prihodnjih stvari.

Slednje je v Vergilijevi koncepciji epa, ki v preteklosti išče pravzroke sedanjosti, temeljno. V 6. knjigi *Eneide* že obstaja formalna delitev na Tartar in Elizij; poleg tega rimski pesnik pristaja na pitagorejsko-platonski nauk o metempsihozi – torej tudi na nesmrtno dušo, ki je za zemeljske grehe vedno znova kaznovana z utelešenjem. Kljub temu Vergilijevemu konceptu onostranstva manjka doktrinarne doslednosti: če v njegovem Tartaru prebivajo »klasični« mitološki grešniki, je njegov Elizij predvsem bivališče duš, ki se bodo nekoč utelesile v velike osebnosti rimske zgodovine. Tudi tokrat je srečanje z onostranstvom podrejeno drugačnim namenom – vendar tokrat ne le dramaturškim ali informativnim, temveč tudi politično-ideološkim. Nauk o metempsihozi je tudi literarni postopek, ki pesniku omogoča, da bralcu prek Anhiza kot Enejevega vodnika pokaže mimohod prihodnje rimske zgodovine. To je mimohod duš, ki so kot duše posameznikov sicer večne, vendar podvržene vedno novim kazenskim utelešenjem: *quae [...] dira cupido* (6.721), »kakšna zlovešča želja«, tako Enej sprašuje očeta, »nesrečnike sili, da si želijo vrnitve v telo?« Edino, kar ima v Vergilijevi viziji rimskega Elizija res večnostni značaj, je *imperium sine fine*, ki bo dosegel dopolnitev v Avgustovem imperiju »onkraj časa in prostora«.⁶

hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
 Augustus Caesar, diui genus, aurea condet
 saecula qui rursus Latio regnata per arua
 Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
 proferet imperium; iacet extra sidera tellus,
 extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas
 axem umero torquet stellis ardentibus aptum.
 (*Aen.* 6.791-97)

6 Temeljno delo o filozofskih in literarnih zgledih ideje o kozmičnem imperiju je še vedno Philip R. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986: Clarendon Press.

Ta je obljubljeni mož, ki ti ga vedno znova oznanjajo prerokbe: Cezar Avgust, potomec Božanskega. On bo na novo osnoval zlati vek, ki je nekoč, pod kraljem Saturnom, vladal nad polji Lacija; oblast bo razširil nad Garamante in Indijce; tudi onkraj zvezd, onkraj sončevih letnih poti je dežela, tam, kjer Atlas na plečih nosi svod neba z okrasom žarečih ozvezdij.⁷

Ta vizija je seveda panegirična in se ravna po toposih helenistične dvorne poezije. Vendar je bil 6. spev *Eneide* z delitvijo na Tartar (poganski pekel) in Elizij (poganski raj) – to je splošno znano in priznано – odločilna iztočnica za idejo in kompozicijo Dantejevega epa. Le v enem se ta zgled zdi nezadosten: v *Eneidi* je srečanje z onostranstvom še vedno le epizoda v junakovi zgodbi in generična zvrstna sestavina epa. Vse do Danteja se zdi nepredstavljen ep, ki bi bil v celoti uokvirjen v vizijo onostranstva.⁸ Zato se zdi nujno kot zgled za zamisel *Komedije* pritegniti tudi poznoantične in srednjeveške krščanske vizije onostranstva, ki imajo dejansko značaj vizij. Pavlova omemba nekega človeka, ki je bil *raptus in paradisum* in je slišal skrivnosti, o katerih človeku ni dovoljeno govoriti (2 Kor 12,2–4), je neposredna iztočnica za apokrifno *Visio Pauli* in za številna podobna besedila.⁹ A v nobenem od le-teh ne gre za kompleksne literarne stvaritve, na katere bi se Dante želel sklicevati eksplicitno, kot se sklicuje na svoj poganski zgled:

Al mio ardor fuor seme le faville,
che mi scaldar, de la divina fiamma
onde sono allumati più di mille;

7 Pri navedkih pesniških besedil se dosledno poslužujem pomensko čimbolj zvestih proz nih parafraz.

8 Z izrazom »uokvirjen« imam v mislih dejstvo, da je primarna pripoved *Božanske komedije* pripoved o Romarjevem potovanju skozi onostranstvo; vse zgodbe, ki so vsebina te pripovedi, med njimi tudi nekatere značilno »epske«, so temu pripovednemu okviru podrejene. S tem se ne spuščam v eno ključnih vprašanj danteslovja: kakšen ontološki status je avtor namenil izkušnji svojega »romarja«.

9 Obsežnejšo literaturo je mogoče najti pri Maria Pia Ciccacese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987; Nardini; *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, ur. Claude Kappler, Paris 1987; Les éditions du Cerf; Eileen Gardiner; *Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*, New York–London 1993; Garland. Temeljno delo o srednjeveških vizijah kot zgledu za Dantejeve vice je Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Bibliothèque des Histoires, Paris 1981; Gallimard (slovenski prevod *Nastanek vic*, prev. Katarina Rotar, Ljubljana 2006: Studia humanitatis).

de l'Eneida dico, la qual mamma
fummi, e fummi nutrice, poetando:
sanz'essa non fermai peso di dramma. (94–99)

Iskrice, ki so me ogrele in so bile seme moji gorečnosti, so bile iz božanskega ognja, ki je vnel več kot tisoč [pesnikov]; mislim Eneido, ki je bila moja mama in moja dovilja, ko sem pesnil. Brez nje nisem zmogel niti trohice bremena.

Če na obliko *Božanske komedije* pogledamo zvrha, je na prvi pogled očitno, da je Dante razmerje med človeškim in metafizičnim svetom preobrnil: onostranstvo, ki je pri Vergiliju samo vizionarski vložek, je zdaj fabula; človeške zgodbe so njena sestavina. In to vključno z Vergilijem. *Inferno*, po katerem *altissimo poeta* v prvem delu *Komedije* vodi Dantejevega romarja, je pravzaprav Vergilijeva lastna stvaritev. Romar je prevzel Enejevo vlogo, Vergilij vlogo Sibile in Anhiza.

Vergilij te vloge seveda ni dobil le kot literarni lik, ampak kot pogenski prerok Kristusovega rojstva in vrhovni pesniški zgled.¹⁰ To sta dve ločeni vloge: »per te poeta fui, per te cristiano« (*Purg.* 22.73). Če bi vlogi lahko bili povsem skladni, Vergilij ne bi bil zaprt v pekel. Odveč bi bil Stacij, pri Danteju kristjan, ki je pod Domicijanom zatajeval krščansko vero in zato čaka v vicah do trenutka, ko ga kot bralci *Božanske komedije* skupaj Romarjem in Vergilijem obiščemo.¹¹ Zgodba o Staciju-zanikovalcu je, kot kaže, Dantejeva domislica.¹² Vergilij namreč niti teoretično ni mogel biti kristjan; Stacij, ki bi to teoretično lahko bil, najbrž ravno zato postane vodnik po vicah. Obenem kot zanikovalec in avtor mračnega epa o tebanski vojni, ki je za Danteja psihološka šifra njegovega zatajevanja, pooseblja travmatični prelom med dvema obdobjema. Zato je prav Stacij tisti, ki mu Dante v usta položi Vergilijevo »mesijansko« prerokbo:

Ed elli a lui: »Tu prima m'inviasi
verso Parnaso a ber ne le sue grotte,
e prima appresso Dio m'alluminasti.

10 Ta ozadja so znana; poglavitna literatura je navedena v mojem članku Marko Marinčič, »Grška mitologija pri Staciju: Dante, Harold Bloom in meje politične psihologije«, v: *Grčija skozi rimske oči v dobi cesarstva. Tematska številka ob trideseti obletnici smrti Milana Grošlja*, ur. Nada Grošelj, *Keria* 12, 1 (2010): Znanstvena založba Filozofske fakultete.

11 Podrobneje o tem Kevin Brownlee, »Dante and the Classical Poets«, v: *The Cambridge companion to Dante*, ur. Rachel Jacoff, 2. izdaja, Cambridge 2007: Cambridge University Press, 141–160, še posebno o različnih vlogah, ki jih Dante namenja Vergiliju in Staciju kot osebama in besediloma njunih epov.

12 Spominja na prav tako drzno domislico o samomorilcu Katonu kot »vratarju« v vicah.

Facesti come quei che va di notte,
 che porta il lume dietro e sé non giova,
 ma dopo sé fa le persone dotte,
 quando dicesti: ‚Secol si rinnova;
 torna giustizia e primo tempo umano,
 e progenie scende da ciel nova‘.

Per te poeta fui, per te cristiano [...]« (*Purg.* 22.64–73)

On pa mu odvrne: »Ti si me prvi napoltil proti Parnasu, da bi pil iz njegovih studencev, in prvi si mi razsvetlil pot do Boga. Kot ta, ki hodi v noči in nosi luč za seboj brez koristi zase, z védenjem pa napolnjuje vse za sabo, si govoril: ‚Vek se obnavlja, vrača se pravica in prvi čas ljudi, nov rod se spušča z neba.‘ Po tebi sem bil pesnik, po tebi kristjan [...]«

Ker je Vergilij Danteju veljal za nekrščenege protokristjana, bi se lahko na prvi pogled zdelo, da je njegova eshatološka vizija tudi nekakšna idejna dedinja Vergilijevega elizija in Avgustovega *imperium sine fine*. Vendar na tej točki neposredna navezava odpove na podoben način, kot je odpovedala že pri cerkvenih očetih. Ti Vergilija kot Kristusovega preroka niso bili pripravljeni sprejeti, ker je bil vendarle predvsem pesnik poganskega imperija. Značilno je, da ga je v obeh vlogah sprejel šele cesar Konstantin, ki kot krščanski vladar ponovno združene države ni več videl razlogov za razkol med novo vero in imperijem – vključno z njenimi ideologi.¹³

Dante *Eneido* očitno bere predvsem kot nekakšen duhovni *Bildungsroman*, pač po zgledu poznoantičnih in srednjeveških alegoričnih interpretacij Vergilija, zlasti Fulgencija in Bernarda Silvestrisa.¹⁴ Enej je za Dantejevega romarja predvsem zgled travmatičnega duhovnega potovanja: kot Enej se romar znajde na »razpotju« v temačnem gozdu; kot Eneja Venera ga naprej usmeri kar Vergilij sam.¹⁵ Že pred romar-

13 Marko Marinčič, »Cicero and Virgil in the Catacombs: Pagan Messianism and Monarchic Propaganda in Constantine's Oration to the Assembly of Saints«, v: *The Future of Rome*, ur. Jonathan Price, Cambridge 2020: Cambridge University Press, 227–244, tam tudi literatura o odnosu do Vergilija, kot se kaže pri cerkvenih očetih vključno s Konstantinovim intelektualnim mentorjem Laktancijem.

14 Prim. Robert Hollander, *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton 1969: Princeton University Press, 100–103.

15 *Ibid.*, 84–91, zlasti 91: »Thus a great deal of the action of *Aeneid* 1, lines 157–386, is recapitulated in the action of *Inferno* I and II«.

jevim odrešilnim srečanjem z Vergilijem smo priča komparaciji, ki sugerira vzporednico z uvodnim prizorom *Eneide*, ko se junak znajde v uničujočem viharju:

Ma poi ch'ì fui al piè d'un colle giunto,
là dove terminava quella valle
che m'avea di paura il cor compunto,

guardai in alto e vidi le sue spalle
vestite già de' raggi del pianeta
che mena dritto altrui per ogni calle.

Allor fu la paura un poco queta,
che nel lago del cor m'era durata
la notte ch'ì passai con tanta pieta.

E come quei che con lena affannata,
uscito fuor del pelago a la riva,
si volge a l'acqua perigliosa e guata,

così l'animo mio, ch'ancor fuggiva,
si volse a retro a rimirar lo passo
che non lasciò già mai persona viva. (*Inf.* 1.13–27)

Ko sem prišel do vznožja griča na koncu doline, ki mi je srce presunila s strahom, sem pogledal kvišku in zagledal njegov hrbet, odet z žarki planeta, ki ljudi vodi naravnost po vseh njihovih poteh. Strah, ki je bil v jezeru mojega srca vztrajal ves tesnobni čas noči, se je tedaj nekoliko polegel. In kot nekdo, ki je z izmučenim dihom ušel z morja na obalo, se ozre na preteče vodovje in strmi nad njim, tako se je moj duh, še vedno na begu, s pogledom vračal na stezo, ki ni še nikogar živega pustila čez.

Kot sta lucidno ugotavljala Robert Hollander in John Freccero, je to mesto treba brati v povezavi z Dantejevo nenavadno intervencijo v Odisejevo zgodbo. V Dantejevi različici Odisej po odhodu od Kirke, ko naj bi šel obiskat duhove umrlih, doživi brodolom pred temno goro, ki jo je mogoče identificirati kot goro Dantejevih Vic (*Inf.* 26.132–142). Dantejev Odisej, ki konča svojo pot na tej točki, je torej »neuspešna« različica Eneja.¹⁶ Da ima razlika med junakoma tudi mo-

16 Hollander, *Allegory in Dante's Commedia*, 114–123; John Freccero, *Dante: The Poetics of Conversion*, ur. in uvod Rachel Jacoff, Cambridge, Mass. 1986: Harvard University Press, 136–151.

ralno in politično razsežnost, Dante nakaže z besedami, ki jih položi v usta Odiseju samemu:

»Quando
mi diparti' da Circe, che sottrasse
me più d'un anno là presso a Gaeta,

prima che si Enëa la nomasse,
né dolcezza di figlio, né la pieta
del vecchio padre, né 'l debito amore

lo qual dovea Penelopè far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch' i' ebbi a divenir del mondo esperto

e de li vizi umani e del valore [...]« (*Inf.* 1.90–99)

»Ko sem se poslovil od Kirke, ki me je za več kot leto zvabila tja blizu Gaete, še preden jo je Enej tako poimenoval, niti nežnost do sina, niti pobožna skrb za starega očeta, niti ljubezen, ki sem jo bil dolžan Penelopi in bi jo osrečila, niso mogli v meni premagati želje, ki je gorela v meni: da bi dosegel spoznanje o svetu, o človeških napakah in odlikah. [...]«

Zapleteno vprašanje, v kolikšni meri Odisej in Enej prefigurirata tudi različne faze Romarjevega duhovnega razvoja, tu puščam ob strani; zdi se, da je Romar v zgodnji fazi svojega potovanja nekoliko podoben Odiseju, vendar nato kot *dramatis persona* privzame Enejevo in kot avtor Vergilijevo vlogo. Če v omahljivi fazi zatrdi »io non Enea, io non Paolo sono« (*Inf.* 2.32), s tem nevede nakaže, da mu je namenjena prav vloga novega Eneja in novega Pavla.¹⁷

Tu naj se omejim na dve splošni konstataciji, ki zadevata uporabo antične poganske mitologije in epike pri Danteju:

1) Dante na poganska besedila, osebe in zgodbe iz poganske mitologije in zgodovine prenaša alegorične interpretacijske pristope, ki so bili sicer pridržani krščanski interpretaciji Stare zaveze in Biblije nasploh;¹⁸ svet *Eneide* ima torej lahko podobno prefigurativno vlogo kot biblični svet;

2) Dante je s posegom v fabulo *Odiseje*, ki jo je v osnovnih potezah

¹⁷ Hollander, *Allegory in Dante's Commedia*, 81.

¹⁸ Hollander, *ibid.*; id., *Dante: A Life in Works*, New Haven and London 2001: Yale University Press, 94–104; isti, »Dante 'Theologus-Poeta'«, *Dante Studies*, 118 (2000): 261–302.

nedvomno poznal, Homerjevemu epu odvzel tudi alegorični potencial, ki ga je ta v pitagorejsko-neoplatonskih interpretacijah imel.¹⁹ Odisej ni več človeška duša, ki »premaga« morje (telesnost, snovnost) in se vrne k bogu; vlogo vzorčnega alegoričnega junaka zdaj prevzame Enej, ki doseže svoj cilj; Enej sicer kot posameznik ne bo ubežal človeški usodi, vendar mu je namenjeno utemeljiti rimsko državo; tudi Vergilij bo sicer obtičal v peklju, vendar bo Danteja podžgal k pisanju *Komedije*: »as Rome was the *praeparatio* for Christianity, so Virgil was Dante's poetic *preparatio*«. ²⁰

Ob tem, ko je Dante homerski in rimski mitologiji namenil tako globoko figuralno vlogo, je Odisejevo zgodbo podvrget temeljiti in politično tendenciozni reviziji. V tematsko omejenem okviru tega prispevka se mi zdi pomembno poudariti, da je pri tem *samo stopnjeval težnjo*, ki je jasno vidna že v *Eneidi*. Pristransko primerjavo Odiseja in Eneja, ki se izteče v Enejevo korist, je že Vergilij sugeriral z vpeljavo Ahemenida, izmišljenega junaka iz Odisejeve odprave, ki ga je Itaćan »pozabil« v Polifemovi deželi, Trojanci pa ga ob prihodu tja vzamejo na krov (3.588–691).²¹

Naj ta prispevek sklenem s sugestijo o geografiji Dantejevega onostranstva, z drobnim suplementom h klasični knjigi Jacquesa Le Goffa (1981) *Iznajdba vic*. Le Goff je zametke ideje o vicah kot o fizičnem kraju iskal v drugi polovici 12. stoletja; najbližja vzporednica Danteju je vizija sv. Patrika, v kateri kot vhod v vice nastopa votlina na irskem otoku Lough Derg. Toda šele pri Danteju se vice pojavijo kot potrebno dejavna gora, ki s to dejavnostjo povrhu signalizira konec pokore in premestitev grešnikov v raj. Tik preden se Vergilij in Dantejev Romar srečata s Stacijem, se Monte Purgatorio strese; to je znak, da je Stacij odplačal pokoro in da se bo iz vic premaknil v raj. Komentatorji opozarjajo, da Stacijev nastop spremlja vrsta evangeljskih referenc;²²

19 Več literature o alegoričnih interpretacijah Odiseje v mojem starejšem članku, Marko Marinčič, »Antični mit med izročilom, alegorezo in mistično hermenevtiko«, v: *Antični mit in literature*, Poligrafi 31–32, ur. Vid Snoj in Tomo Virk, Ljubljana 2003: Nova revija, 7–32; v istem zborniku tudi prevod najbolj znane neoplatonske interpretacije Odiseje, Porfirijeve *Votline nimf*: »Porfirij: Votlina nimf«, prev. Sonja Weiss, 51–73.

20 Freccero, *Dante*, 141.

21 Pristransko negativna podoba Odiseja se kaže tudi v bežni epizodi, ko Enej in njegovi plujejo mimo Itake. Izvemo le to, da so se »izognili njenim čerem« in »prekleli deželo, ki je vzredila divjega Uliksa« (3.272–273).

22 Prim. John A. Scott, »Dante's Miraculous Mountainquake (*Purg.* 20.128)«, *Electronic Bulletin of the Dante Society of America* (23.10.1996). <http://www.princeton.edu/~dante/>

ena teh je tudi potres ob Kristusovi smrti, ko »vstajajo telesa svetih, ki so spali«: *et terra mota est, et petrae scissae sunt, et monumenta aperta sunt: et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt* (Mt 27,51–52). Če gledamo iz nadčasne perspektive romarja-Danteja, je vsekakor res, da Stacij tako v geografskem kot v teološkem smislu označuje prehod med vicami in rajem. Toda označuje ga tudi v biografskem in zgodovinskem smislu. V kontekstu potovanja skozi onostranstvo se Dante in Vergilij srečujeta s Stacijem; v kontekstu Stacijeve zgodbe in zgodovine odrešenja se Stacij (že drugič!) srečuje z Vergilijem. Komentatorji so bili premalo pozorni na okoliščino, da se Stacijeva preselitev v raj tako kot že njegov prestop v krščanstvo odvija v Vergilijevi prisotnosti, le da je ta tokrat neposredna in fizična.²³

Vergilij formalno nima moči, da bi Stacija povzdignil v raj, tako kot ga tudi ni mogel potopiti v krstno vodo. Vendar ni rečeno, da se konec Stacijevih preizkušenj v vicah po golem naključju ujema z obiskom rimskega Izaije. Morda je Stacij za napredovanje v onostranski karieri potreboval osebno srečanje s svojim poganskim krstnim botrom. Taka domneva niti ni sporna, če imamo v mislih Vergilija kot avtorja, ki v Staciju obudi krstni vzgib, s tem pospeši njegovo lastno notranje napredovanje in mu dokončno »prisluži« raj. Toda ne pozabimo, da je bil Vergilij v srednjeveški ljudski tradiciji predvsem čudodelnik.²⁴ Ne upam si sicer trditi, da je seizmično dejavnost v vicah sprožil *il Mago*; zdi se namreč, da Vergilij razlogov za potres niti ne pozna, dokler mu jih v 21. spevu ne pojasni sam Stacij v vlogi pesnika-teologa:25 po Stacijevih besedah se Gora Vic trese vsakokrat, kadar posamezna duša odsluži svoj kazenski rok. Vendar se tokrat gora trese ob Vergilijevem prihodu; poleg tega ima potres, ki naznanja Stacijev vstop v raj, ob evangelijski tudi vergilijansko referenco:

ebdsa/ (obiskano 31.12.2022).

- 23 V verzih *Purg.* 21.100–102 Stacij pravi, da si bi rade volje pustil podaljšati bivanje v vicah, če bi mu bilo dano, da bi živel že v Vergilijevem času. S to izjavo svoje krščanstvo tudi v zgodovinskem smislu podredi Vergilijevi poganski avtoriteti.
- 24 Najbogatejši vir informacij o legendah in verovanjih, povezanih z Vergilijem čudodelništvom in magično močjo njegovih knjig, je še vedno Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medio Evo*, nuova edizione, ur. Giorgio Pasquali, 2 zvezka, Firenze 1955: La Nuova Italia.
- 25 Tudi v tem pogledu je Stacij zgled za romarja-Danteja.

Certo non si scoteo sì forte Delo,
pria che Latona in lei facesse 'l nido
a parturir li due occhi del cielo.

Poi cominciò da tutte parti un grido
tal, che 'l maestro inverso me si feo,
dicendo: »Non dubbiar, mentr' io ti guido.«
(*Purg.* 20.130–35)

Gotovo se ni tako silovito tresel Delos, preden je tam Latona postavila gnezdo in rodila dvojne nebeških oces (sc. Apolona in Dianu). Nato se je od vseh strani razlegel vrišč, tako velik, da se je učitelj obrnil k meni in rekel: »Dokler te vodim jaz, se ti ni ničesar bati.«

V Vergilijevi prisotnosti lahko romar-Dante misli samo na en opis preroškega potresa: na prizor v tretjem spevu *Eneide*, ko Apolonovo preročišče na Delosu Trojance z dvoumnim izrekom usmeri proti Italiji:²⁶

uix ea fatus eram: tremere omnia uisa repente,
liminaque laurusque dei, totusque moueri
mons circum et mugire adytis cortina reclusis. (90–92)

Komaj sem to izrekel, se je zazdelo, da se nenadoma vse trese, prag [svetišča] in božji lovor, da se vsa gora obrača in da se iz nedostopnih globin svetišča razlega rjojenje preroškega kotla.

Potres in Stacijevo odkupitev je očitno sprožila medbesedilna prisotnost poganškega čudeža, imenovanega *Eneida*. Na podoben način je besedilo neke Vergilijeve pastirske pesmi Stacija navdihnilo že za sprejem krsta. Le da je tokrat navzoč tudi Vergilij *in persona*: kot avtor, mag in mistagog. Seizmična pokrajina vic, po kateri stopa, je nenavadno podobna Apolonovemu otoku.²⁷

Če je torej Dantejev Monte Purgatorio parafraza Vergilijevega Delosa, ima ta navezava tudi zanimivo politično razsežnost – tako

26 Apolonov preroški napotek *antiquam exquirite matrem* (»poiščite starodavno mater«, 3.96) je med drugim dvoumen in Trojance zavede, da začnejo mesto ustanavljati na Kreti. Labilni značaj te prerokbe Vergilij nakaže tudi z navezavo na Kalimahovo *Himno Delosu*; prim. Alessandro Barchiesi, »Immovable Delos: *Aeneid* 3.73–98 and the Hymns of Callimachus«, *Classical Quarterly*, 44, 2 (1996): 438–443. Vendar je to za Dantejevo branje *Eneide* irelevantno.

27 Le Goff, *La naissance du purgatoire*, 510–14, v zvezi z Dantejevo predstavo o vichar poudarja predvsem metaforični motiv vzpona. Vendar je Dante v svoje besedilo neposredno vpisal tudi palimpsestični poganski zgled, Apolonovo sveto goro Kintos v osrčju Kikladov.

kot že metaforično »pokristjanjenje« Avgustovega imperija *sine fine*. Apolon je eden od tistih prerokovalcev, ki v *Eneidi* Trojancem kažejo smer v Italijo, Enejevo potovanje na zahod pa je v krščanski interpretaciji prapodoba odrešenja. S tem ne mislim, da bi med idejo imperija in Dantejevo duhovno vizijo sveta lahko vladalo neproblematično sožitje. Vprašanje, koliko časa je Dante sledil ghibellinskemu, procsarskemu stališču, ki ga kaže v spisu *De Monarchia*, je kontroverzno, vendar obstajajo jasna znamenja, da je tudi še v *Božanski komediji* na Avgustov imperij gledal skrajno afirmativno.²⁸ Jasno formulo kontinuitete podaja že v 2. spevu *Pekla*:

»[...] Tu dici che di Silvio il parente,
corrutibile ancora, ad immortale
secolo andò, e fu sensibilmente.

[...]

ch'è' fu de l'alma Roma e di suo impero;
ne l'empireo ciel per padre eletto:

la quale e 'l quale, a voler dir lo vero,
fu stabilita per lo loco santo
u' siede il successor del maggior Piero.

Per quest' andata onde li dai tu vanto,
intese cose che furon cagione
di sua vittoria e del papale ammanto.

Andovvi poi lo Vas d'elezione,
per recarne conforto a quella fede
ch'è principio a la via di salvazione.

Ma io, perché venirvi? o chi 'l concede?

Io non Enëa, io non Paulo sono

me degno a ciò né io né altri 'l crede. [...]« (13–15, 21–33)

»O Silvijevem očetu [tj. Eneju] praviš, da je že v pokvarljivem telesnem bitju šel v nesmrtni svet.²⁹

28 Prim. zlasti Charles Till Davis, *Dante and the Idea of Rome*, Oxford 1957: Clarendon Press; isti, »Dante and the Empire«, v: *The Cambridge companion to Dante*, ur. Rachel Jacoff, 2. izdaja, Cambridge 2007: Cambridge University Press, 257–269; prim. tudi Donna Mancusi-Ungaro, *Dante and the Empire*, New York 1987: Peter Lang.

29 Namig na katabazo v 6. knjigi *Eneide*, torej na obisk v onostranstvu, in ne na nekakšno »vnebovzetje«.

[...]

Kajti v Empireju³⁰ je bil izbran za očeta rednice Rome in njenega imperija. Če želimo povedati po resnici, je bil Rim ustanovljen, da postane sveti kraj, kjer prestolujejo nasledniki velikega Petra. Na potovanju [...], zaradi katerega ga ti slaviš,³¹ je slišal besede, ki so dale njegovo zmago in papeški plašč. Pozneje je tja šla tudi Izbrana Posoda³² in utrdila vero, ki vodi na pot odrešenja. Toda zakaj bi tja hodil jaz? Kdo to dovoljuje? Nisem Enej in nisem Pavel. Ne jaz ne kdo drug ne verjame, da sem tega vreden. [...]

Kako bo Romar postal vreden Eneja (in morda celo Pavla)? Tako, da bo šel po Enejevi poti. Enejevo potovanje očitno ni samo *prefiguracija* zgodovine odrešenja, temveč povsem neposreden »zgodovinski« prispevek k postavitvi papeškega prestola in kreaciji papeškega plašča. Poleg tega Romarjevi paradigmatični antični zgledi, zlasti Odisej, Vergilij, Stacij itd. niso samo stvar *besedil*, temveč se popotnik z njimi neposredno srečuje – kot da so iz besedil *izstopili*, oz. bolje: *ker* so del iste onostranske resničnosti. Kje se torej sploh fizično razideta poganški *typus*, prefiguracija, in krščanska sedanjost, ki je (v idealnem smislu) *antitypus*, izpo(po)lnitev? V času morda sploh ne; vse v *Božanski komediji* je mogoče razumeti kot zgodovino,³³ ki zunaj časnih dimenzij obstaja sinhrono. Omenjeni sinhroni obstoj pa omogoča ravno predstava o onostranstvu kot o fizični pokrajini. Da je temeljno palimpsestično ozadje te pokrajine Enejeva katabaza v 6. spevu,

30 V Dantejevi tomistični predstavi bivališče blaženih v neposredni bližini Boga.

31 Še vedno je mišljena Enejeva katabaza.

32 Apostol Pavel, ki je tako poimenovan v Apd. 9,15.

33 Hollander, *Allegory*, 75–76: »All that must be understood is that for Dante the events recorded in the literature of pagan antiquity have, for the purposes of his fiction, as much historical validity as do the events recorded in the Bible. The latter may be more 'true' in his eyes, but the situations of Aeneas or Jason are as significant for Dante's theory of the 'true lie' [...] Again Charles Singleton's phrase comes to mind: the fiction of the *Divine Comedy* is that it is not fiction. I believe Dante treats other poems, myths, and stories in the same way in the *Commedia*.« Prim. tudi Cesare Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino 1990: Einaudi, 41: »Alla topologia classica, che includeva l'oltremondo nel mondo, e quella medievale, che inseriva, piccola bolla transeunte, il mondo nell'oltremondo, Dante sostituisce una ferma inchiavardatura tra le due sfere. Così come la storia dell'Impero trovava il suo posto nella storia della salvezza. Si tratta, va notato, di un uso laico, politico, di strumenti argomenti dottrinali. Come la geografia terrestre ora penetra, ora si sovrappone a quella ultraterrena, così l'uomo di questa terra (la sua storia e il suo avvenire) domina ormai anche quando lo si dovrebbe pensare lontano dalle nostre lotte. Il suo vero itinerario e quello terreno.«

je očitno na prvi pogled. A če na razmerje med pesnitvama gledamo širše, je paradigmatični zgled tudi *celotno* Enejevo potovanje v Italijo – če ga razumemo kot duhovno biografijo in predzgodbo zgodovine odrešenja. V geografskem smislu itinerarij tega potovanja poteka od pekla (Troja) do raja (Italija). Liminalno ozemlje so vice, kjer se prav v času Romarjevega in našega obiska začneta Stacijeva selitev v raj. V Enejevem potovanju je podobna prelomna točka Delos, kjer začnejo Trojanci loviti pravo smer svojega potovanja. Zato ne bi smela preveč presenetiti Dantejeva sugestija, naj v bobnečem potresu goratega purgatorija zaslišimo Apolonov glas.³⁴

34 Pričujoči prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta, ki ga financira ARRS, »Imperij in preobrazba žanrov v rimski književnosti« (J6-2585), in programske skupine »PODOBA – BESEDA – ZNANJE. Življenje idej v prostoru med vzhodnimi Alpami in severnim Jadranom 1400–1800« (P6-0437 A).

Viri in literatura:

- Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Ur. C. Kappler. Paris. 1987. Les éditions du Cerf.
- Barchiesi, A. *Immovable Delos: Aeneid 3.73–98 and the Hymns of Callimachus*. *Classical Quarterly*, 44, 2 (2004): 438–443.
- Brownlee, K. »Dante and the Classical Poets«. V: *The Cambridge Companion to Dante*. 2. izdaja. Ur. Rachel Jacoff. Cambridge. 2007. Cambridge University Press. 100–119.
- Ciccarese, M. P. *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*. Firenze. 1987. Nardini.
- Comparetti, D. *Virgilio nel Medio Evo*. Nuova edizione. Ur. Giorgio Pasquali. 2 zvezka. Firenze. 1955. La Nuova Italia.
- Davis, Ch, T. »Dante and the Empire«. V: *The Cambridge Companion to Dante*. 2. izdaja. Ur. Rachel Jacoff. Cambridge. 2007. Cambridge University Press. 257–269.
- Davis, Ch, T. *Dante and the Idea of Rome*. Oxford. 1957. Clarendon Press.
- Feeney, D. C. *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford. 1991. Clarendon Press.
- Freccero, J. *Dante: The Poetics of Conversion*. Ur. in uvod Rachel Jacoff. Cambridge, Mass. 1986. Harvard University Press.
- Gardiner, E. *Medieval Visions of Heaven and Hell: A Sourcebook*. New York–London. 1993. Garland.
- Hardie, Ph. R. *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Oxford. 1986. Clarendon Press.
- Hollander, R. *Allegory in Dante's Commedia*. Princeton. 1969. Princeton University Press.
- Hollander, R. *Dante: A Life in Works*. New Haven and London. 2001. Yale University Press.
- Hollander, R. Dante 'Theologus-Poeta'. *Dante Studies*. 118 (2000): 261–302.
- Koster, S. *Antike Epostheorien*. Wiesbaden. 1977. Steiner.
- Le Goff, J. *La naissance du purgatoire*. Bibliotheque des Histoires. Paris. 1981. Gallimard. Slovenski prevod *Nastanek vic*. Prev. Katarina Rotar. Ljubljana. 2006. Studia humanitatis.
- Leigh, M. *Lucan: Spectacle and Engagement*. Oxford. 1997. Oxford University Press.
- Lesky, A. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. SHAW, 1961, 4. Heidelberg. 1961. C. Winter.
- Lucan*. Ur. Ch. Tesoriero, F. Muecke in T. Neal. Oxford. 2010. Oxford University Press.
- Mancusi-Ungaro, D. *Dante and the Empire*. New York. 1987. Peter Lang.
- Marinčič, M. »Antični mit med izročilom, alegorezo in mistično hermenevtiko«. V: *Antični mit in literatura*. Ur. Vid Snoj in Tomo Virk. Poligrafi 31–32. Ljubljana. 2003: Nova revija. 7–32.
- Marinčič, M. »Cicero and Virgil in the Catacombs: Pagan Messianism and Monarchic Propaganda in Constantine's Oration to the Assembly of Saints«. V: *The Future of Rome*. Ur. Jonathan Price. Cambridge. 2020. Cambridge University Press. 227–244.

- Marinčič, M. »Grška mitologija pri Staciju: Dante, Harold Bloom in meje politične psihologije«. V: *Grčija skozi rimske oči v dobi cesarstva. Tematska številka ob trideseti obletnici smrti Milana Grošlja*. Ur. Nada Grošelj. Keria 12, 1. Ljubljana. 2010. Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Narducci, E. *Lucano, un' epica contro l'impero: interpretazione della 'Pharsalia'*. Roma. 2002. Laterza.
- Porfirij: »Votlina nimf«. Prev. Weiss S. V: *Antični mit in literatura*. Ur. Vid Snoj in Tomo Virk. Poligrafi 31–32. Ljubljana. 2003. Nova revija. 51–73.
- Scott, J. A. Dante's Miraculous Mountainquake (*Purg.* 20.128). *Electronic Bulletin of the Dante Society of America* (23. 10. 1996). <http://www.princeton.edu/~dante/ebdsa/> (obiskano 31.12.2022).
- Segre, C. *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*. Torino. 1990. Einaudi.