

Aleš MAVER | IAM CANDIDATUS EST FIDEI,
QUEM FILIORUM ET
NEPOTUM CREDENS TURBA
CIRCUMDAT

Zadnja stoletja rimskega poganstva

Izvleček

Prispevek obravnava usodo rimske poganke religije v zadnjih stoletjih nje-nega obstoja, predvsem v obdobju med 3. in 5. stoletjem po Kristusu. Najprej na kratko predstavi temeljne značilnosti rim-skega poganstva, kot sta rimsko razume-vanje pojma »numen« in osredinjenost na kulturni formalizem. V nadaljevanju se uk-varja s silnicami, ki so prispevale k postop-nemu upadu starih izročil, npr. splošno krizo rimskega cesarstva v drugi polovici 3. stoletja in prevladujoče henoteistične težnje v sočasnem verskem razvoju. Čla-nek se posveča tudi poskusom poganke intelligence, da bi ohranila staro religijo, ki so dosegli vrh v neuspešni obnovi po-ganstva pod cesarjem Julijanom in doži-veli dokončni poraz pod Teodozijem.

Abstract

The article deals with the develop-ment of Roman pagan religion in the last centuries of its existence, especially bet-ween the third and fifth century AD. At first it describes main characteristics of Roman paganism, such as the ancient conception of the »numen« and the Ro-man concentration on ritual formalism. The main part of the article explores the forces which contributed to the gradual decline of the old traditions, for exam-ple the overall crisis of the Empire in the second half of the third Christian century and the dominant henoteistic tendencies in the religious development of that time. The further important issue of the artic-le are also the numerous attempts of pa-gan intelligence to save the old religion, which culminated in the unsuccesfull re-stitution of paganism under Emperor Ju-lian and were finally defeated under Theodosius.

I

KO je Hieronim pisal pismo Lajti, v katerem ji je goreče položil na srce, naj svojo hčer že od najzgodnejših let vzgaja v krščanski veri, je bila barka rimskega poganstva po vsem videzu že precej pod vodo. Cerkvenemu učitelju iz Stridona se ni zdelo preveč nenavadno prilepiti duhovniku starega verovanja - šlo je za Publilija Kejonija Kajkina Albina, ki se je dičil z naslovom *pontifex maior* (gl. Bloch 1971, 146 ss.) - nalepke *candidatus fidei*. Le nekaj stavkov, preden je to storil, je Lajti in poznejšim rodovom naslikal sugestivno sceno, kako omenjeni Albin veselo spremlja prepevanje aleluje svojih malih vnukinj, ki so na najboljši poti, da nekega dne postanejo (krščanskemu) Bogu posvečene device (*Hier. Ep.* 107, 1).

V ospredju moje razprave bo razvoj, ki je rimsko poganstvo pripeljal v tak položaj, da se je njegovo izginotje zares zazdelo le vprašanje nekaj let (čeprav bi že Hieronimova omemba iz pisma Lajti *Fiunt, non nascuntur Christiani* kazala, da še ni bilo čisto po njem). Ob tem spričo obilice na to temo že napisanega seveda ne bo moč povedati kaj bistveno novega, se bom pa skušal izogniti predvsem dvema skrajnostima v ocenjevanju zadnjih dejanj v zgodovini rimske religije. Po eni strani se mi zdi namreč neupravičeno pretirano rožljanje s kar metafizično nujnostjo, ki je tako značilno za Geffckenov prikaz. Le-ta sicer prinaša obilico koristnih podatkov, a bi si avtor brez posebne škode lahko prihranil prenekatero pristransko oznako, s kakršno pogosto počasti predstavnike poganske religije. Na drugem bregu stoji denimo Demandt, ki v svojem sicer odličnem celovitem prikazu pozne antike ustvarja videz, kot da je propad stare vere domala izključna posledica protiukrepev krščanske državne oblasti (prim. Demandt 1998, predvsem 384–400). Sicer ni moč zanikati, da so ti ukrepi prispevali k upadanju poganstva, toda mnogo bolj kot izrecno preganjanje, katerega obseg je bil precej omejen in ki je bilo vrhu tega podobno kot preganjanja kristjanov obsojeno na neuspeh, ga je prizadela odtegnitev cesarske (najbolj očitno finančne) podpore, kot je to dobro opazil že Ambrozij. Če je bilo tako, pa se hitro znajdemo na tleh notranjih posebnosti poganskega verskega sistema v Rimu, zaradi katerih brez sozvočja z državno oblastjo dolgoročno ni mogla obstati. A o tem bo moč več reči v nadaljevanju.

Pred nadaljevanjem razmišljanja o zadnjih stoletjih rimskega poganstva - mišljeno je predvsem obdobje med Dioklecijanom in Alarihovim zavzetjem Rima, po katerem pripadniki stare vere zadnjič glasneje stopijo na sceno, vendar bo narava predmeta pogosto narekovala pogled nekaj desetletij nazaj ali nekaj desetletij naprej - je najbrž potrebno opredeliti, kaj si pod pojmom 'rimsko poganstvo' sploh predstavljam. Izbira te besedne zveze naj bi v prvi vrsti kazala, da bo moje zanimanje v prvi vrsti veljalo stanju v zahodni polovici cesarstva, čeprav je po drugi strani na dlani, da v tem sklepnem obdobju starega verovanja nikakor ni mogoče potegniti jasnih ločnic med verskimi izročili latinskega zahodnega in grško govorečega vzhodnega dela imperija. Ravno tako bom pozornost namenil predvsem razvoju in postopnemu razkroju tistega verskega izročila (med številnimi drugimi izročili), ki se je izoblikovalo na podlagi starorimske religije, kot je znana iz republikanskega obdobja rimske zgodovine. Ker pa že takrat po svojem izvoru ni bila homogena (kot je zlasti poudaril Altheim 1957, 8ss., in se grenko posmešnil Wissowi in njegovim naslednikom, ki so edino pravo rimsko religijo odkrivali v najzgodnejšem obdobju rimske zgodovine, vse druge prvine pa so jim veljale za »potujitev«) in ker je vsaj po *Constitutio Antoniana* na široko odprla svoja vrata vsakršnim tujim vplivom, je tudi tukaj nemogoče postaviti jasne meje. Zatorej se ne bo mogoče izog-

niti prikazu vsaj dveh pomembnih pojavov poznoantične poganske religioznosti, namreč kulta sončnega božanstva (ki ga Altheim, o. c., passim, sploh šteje za avtohtono stvaritev rimske religije - seveda v obliki, v kakršni je zaznamoval pozno 3. in zgodnje 4. stoletje) in različnih orientalskih, v prvi vrsti misterijskih kultov. V skladu z naslovom razprave bosta omenjena pojava zanimiva predvsem, kolikor sta - vsak po svoje - priskočila na pomoč pešajočemu tradicionalnemu rimskemu verovanju v bogove.

II

VERJETNO najbolj znan in najlepši spomenik rimski (poganski) vernosti je že v 2. stoletju pred Kristusom, ko rimska moč še niti ni dosegla svojega zenita, postavil grški zgodovinar Polibij. Saj je prav v njihovem odnosu do bogov in bogoslužju ugledal tisto silo, ki je Rimljanom kljub drugim pomanjkljivostim zagotavljala uspeh in jim omogočila nepojmljiv vzpon. Vendar Polibij, ko je o tem razmišljal, o njih nikakor ni zapisal zgolj laskavega paradoksa, da so »bolj pobožni od bogov samih« (VI 56, gl. Muth 1997, 221, op. 578). Skoraj v isti sapi je namreč nedvoumno pribil, da se mu zdi strah pred bogovi zgolj sredstvo za krotitev množice, ki da je »vedno lahkomišeln, nagnjena k protizakonnosti, nespametni jezi in nasilni strasti« (Polibij, I. c., slov. prevod J. Fašaleka). Sicer v nadaljevanju graja tista ljudstva, ki skušajo odstraniti vero v bogove in predstave o Hadovem kraljestvu, vendar tega ne počne, ker bi imel omenjeno za nekaj resničnega, marveč ima pred očmi vzgojo množice, ki naj bi ob pomoči strahu pred bogovi tako dobro uspevala Rimljanom.

Čeprav njegova izvajanja ne veljajo samo zanje, kot bi se dalo razumeti iz Demandtovega prikaza (1998, 384), je vendarle na dlani, da Polibij Rimljanom (ali vsaj njihovem vodilnemu sloju) ne pripisuje vere v bogove, ki jih javno razglašajo. Naj je bil na tej točki grški zgodovinar v zmoti ali ne, je s tem, ko je sopostavil izjemno pobožnost in pomanjkanje sleherne resnične vere, dobro zadel tudi tisto, kar ob rimski religiji pri poznavalcih zbuja največ pozornosti. To je dejstvo, da se le-ta v dobršni meri uresniči in tudi že izčrpa v doslednem izpolnjevanju obredov, tako da Ciceronu ni bilo težko *religio* opredeliti kot *cultus deorum* (N. d. II, 8) in celo pojem *sanctitas* opisati kot *scientia colendorum deorum* (N. d. I, 116), kot večino bogoslužja oziroma čaščenja bogov. Muth – ki mu sledim v teh vrsticah – je nenazadnje opozoril, da celo *pietas*, sicer ključni pojem rimske religioznosti (kar kaže denimo Jupitrovo zagotovilo Junoni ob koncu *Eneide*: *Hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, / supra homines, supra ire deos pietate videbis, / nec gens ulla tuos aeque celebrabit honores*; Aen. XII, 838–840), ni vključevala vidika pobožnega občutja in naj bi na bogove prešla s področja med-

človeških odnosov; tako naj bi najprej označevala npr. odnos med sinom in umrlim očetom (ta *pietas erga parentes* naj bi se pozneje kot *pietas erga deos* prenesla na »velike bogove«, kar je bilo tem laže, ker so Rimljani Jupitera, Marsa, Janusa, Neptuna in še nekatere druge bogove naslavljali kot »očete«). V podporo svoji razlagi Muth (1997, 218s., op. 576) navaja še Ciceronov opis *pietas* kot *iustitia erga deos*, s čimer pridemo nenavadno bližju še enega za odnos Rimljanov do njihovih bogov ključnega termina. Gre za *commercium*, pravično trgovanje, pri katerem naj bi bogovi tistega, ki je pravilno opravil predpisano obredje, uslišali ne glede na njegovo siceršnje življenje (čeprav beremo pri Plavtu: *facilius si qui pius est a dis supplicans, / quam qui scelestus, inveniet veniam sibi; Rudens* 26s.). Resnici na ljubo je treba povedati, da takšna miselnost, ki predpostavlja sklenitev pogodbe med božanstvom in človekom, ni značilna zgolj za rimsko religijo, pač pa jo že s pomenom, ki jo praktično vseskozi pripisuje *zavezi*, nakazuje tudi svetopisemska Stara zaveza (ob njej pa še vrsta drugih zgodnjih verskih izročil). V omenjeno smer prav tako kaže etimologija same besede *religio*, če je ta seveda izpeljana iz glagolov *religere* ali *relegere* (ne pa *religare*, iz katerega jo je sicer prvi izpeljeval šele Laktancij; prim. Muth 1997, 223ss., op. 582).

V ozadju takih predstav je prejkone specifično rimsko pojmovanje božanstva. Zanj ni bil toliko pomemben sicer starejši izraz *deus* kot izraz *numen*, ki je – kot je to opredelil Fest (178, 9: *numen quasi nutus dei ac potestas*) – označeval »v očitnem znamenju izraženo voljo božanstva«. Rimljani so bistvo božanstva zato spoznavali predvsem v njegovem delovanju na območju človeškega, se pravi v zgodovini, manjši ali sploh nikakršen pomen pa so pripisovali spraševanju o nadzgodovinskem bivanju in delovanju bogov. To je med drugim pogojevalo odsotnost avtohtonega rimskega mita, glede katere sicer ni popolnega soglasja (njen najodločnejši zagovornik je bil Latte). Vsekakor rimske predstave o bogovih niso predstavljale prav plodnih tal za nastanek zgodb o rojstvu, porokah in prigodah bogov in celo za likovne upodobitve je bilo sprva malo prostora. Predstava o *esse in actu* se morda najjasneje kaže pri t. i. posebnih božanstvih (termin je skoval Hermann Usener), ki so še v 4. in 5. stoletju po Kristusu tako zelo zabavala krščanske apologete (predvsem Arnobija in celo Avgušтина). Delokrog teh božanstev je bil zelo specializiran (prim. Muth 1997, 205, op. 549, kjer so navedeni posebni bogovi s področja poljedelstva). Nanjo bi kazala še zanimiva poteza rimskega kulta, da so v njem svečeniki vsaj toliko predstavljali božanstvo pred ljudstvom kot ljudstvo pred božanstvom (kar je običajno v drugih verskih izročilih), če ni bila njihova prva vloga celo izrazitejša (kot pri *flamen Dialis*).

Kajpak namen tega besedila ni, da bi na dolgo in na široko razpredalo o temeljnih značilnostih rimskega poganskega verovanja na splošno. Zato sem se v glavnem držal ene, najbolj sprejete, pa vendar ne edine razlage le-

teh (in pustil kritične glasove o njej, kot jih je denimo moč razbrati pri Altheim 1957, pri Ulf 1982, deloma celo pri Klein 1971, ob strani, kar ne pomeni, da niso pomembni). Vendar je za razumevanje zadnje faze v razvoju obravnavanega rimskega poganstva doslej povedano kljub vsemu pomembno. Kajti prav iz razumevanja pojma *numen* in iz dojemanja božanstev po njihovem delovanju v zgodovini ter iz posledic, ki jih imata opisani danosti za kult, paradoksalno hkrati izvirata tako šibkost kot trdoživost starorimskega verovanja, ki se ju da zelo dobro opazovati prav v obdobju, ki je predmet te razprave.

Njegova šibkost izhaja iz dejstva, da je ob doslednem izvajanju obredov in kulturnih predpisov (kar je Valerij Maksim v I 1, 8 označil kot *scrupulosa cura*), s katerimi se je v okviru omenjenega načela pravične trgovine (*commercium*) dalo vplivati na to, da bi se božanstvo v zgodovini razodelo v trenutku, ko bi bil njegov poseg potreben, ostalo malo ali nič prostora za bolj ponotranejši odnos ali ljubezen do bogov, če sploh ne omenjam ekstatične predanosti le-tem. Ker – kot večkrat poudari Klein 1971 – na omenjeni način niso bile potešene nekatere temeljne religiozne potrebe (ki, če upoštevamo opozorilo v Muth 1997, 213, op. 564, niso bile pri Rimljanih v osnovi nič drugačne kot pri drugih ljudstvih), so nastali prazen prostor lahko hitro in sorazmerno uspešno zapolnili različni tuji, predvsem orientalski kult. Slednjič je v tem okviru nastala tudi možnost za prodor – in poznejšo zmago – krščanstva.

Na tem mestu bi bilo koristno dodati dve opozorili. Prvo se nanaša na treznost rimskega bogoslužja. Čeravno ni nobenega dvoma, da je državni kult republikanskega in cesarskega obdobja v največji meri bil tak, je kljub temu vredna upoštevanja Ulfova misel (1982, 300ss.), da Luperkalij, enega po izvoru najstarejših rimskih praznikov, po njegovih značilnostih ni mogoče šteti za »trezen« praznik, kar meče drugačno luč na vprašanje treznosti najzgodnejše rimske religije (čemur Klein 1971, 18, dodaja opozorilo na epiklezi *paterin mater* za nekatere bogove, a gre v o. c., 22, gotovo preda-leč, ko Avgustu pripisuje željo, da bi s svojimi reformami na verskem področju obnovil prvoten pristni stik med ljudmi in bogovi), Najbrž je naključje, da je bil prav ta praznik tisti, ki ga je kot zadnjega med poganskimi praznovanji leta 494 – dobrih sto let po tistem, ko so iz uradnih koledarjev izginili spominski dnevi stare religije – odpravil papež Gelazij in ga nadomestil s praznikom Marijinega očiščevanja (svečnica, Muth 1997, 328).

Drugo opozorilo zadeva tuja, v prvi vrsti vzhodnjaška verska izročila v Rimu. Ob povedanem kajpak ni dvoma, da so naletela na velik odmev med širokimi plastmi ljudstva. Tudi ni mogoče dvomiti v tolikokrat poudarjano rimsko tolerantnost do od drugod prinešenih kultov (z izjemo krščanstva in deloma judovstva, prim. Koep 1971, 325s.), nenazadnje zato, ker so si Rimljani od razširitve svojega panteona in uvedbe novih kultov obetali še

več blagoslova zase in za svojo državo, kar najzgovorneje kažeta prevzema kultov mestne boginje Vejev (imenovane Iuno Regina) leta 396 pr. Kr. (o čemer piše *Liv.* V 21, 3. 22, 5) in Kibebe leta 204 pr. Kr., v času druge punske vojne. Kljub temu in kljub številnim pričevanjem o tozadevni rimski odprtosti (npr. Ovidijevi pohvali Italiji v *Fasti* I 510, da *tuque novos caelo terra datura deos*) bo treba vendarle reči, da je imela le-ta meje in da je bil Rim »mesto odprtih vrat«, kot ga je krstil Seel (gl. Klein 1971, 32), le s pridržki, lahko bi celo rekli, da s figo v žepu. Če pustim ob strani omenjena judovstvo in krščanstvo, ki sta bila zaradi svojih posebnosti deležna tudi posebne obravnave, se posebno konservativni senatni krogi nikakor niso zlahka sprijaznili z vsakim novim kultom, v prvi vrsti seveda ne z njegovimi morebitnimi ekscesnimi obredi. Tega ne izpričujejo samo rigorozni ukrepi zoper Bakhov in Izidin kult iz republikanskega časa, marveč je moč tako miselnost zaslediti še v versko precej bolj razburkanih časih poznega cesarstva, ko je Rim sicer *de facto* res bil »mesto odprtih vrat«. Naj spomnim le na široko zgražanje ob Elagabalovih verskih novotarijah, na obsodbo prodora tujih kultov v govoru, ki ga je Kasij Dion (LII 36, 1–4) v 3. stoletju položil v usta Mecenatu, in nenazadnje še na Simahovo zadržanost ob Prajtekstatovih in Flavijanovih poskusih, da bi z injekcijo orientalskih kultov poživila rimsko mnogoboštvo za njegov zadnji večji spopad z zmagovitim krščanstvom (prim. Klein 1971, 53, in zlasti Bloch 1971).

Če je izčrpavanje v kulturnem formalizmu za rimsko religijo po eni strani ustvarjalo nevarnost, da jo povsem zasenčijo drugi kulti, ki bolj nagovarjajo človeškega čustva, je bilo po drugi strani – kot že omenjeno – tudi vir njene dokajšnje trdoživosti, kar lepo pride do izraza v njenem zadnjem obdobju. Rimljani so namreč uspešnost svoje države tesno povezali s svojo religijo in svojim bogoslužjem, naj je bilo še tako brezosebno. Kakor je bil po eni strani blagor Rima odvisen od pobožnega opravljanja obredov, tako so po drugi strani zunanji uspehi nedvomno dvignili tudi versko samozavest Rimljanov, češ, naše blagostanje je dokaz, da s svojimi obredi najbolje vplivamo na bogove, da zaradi njih pokažejo svojo moč v zgodovini. Čeravno je moč visoko stopnjo omenjene samozavesti ravno tako opazovati pri drugih ljudstvih (zelo izrazita je pogosto v Stari zavezi, a je v njej hkrati veliko samoobtoževanja, ki spet ni čisto tuje niti Rimljanom), je prepričanje, da jih zaradi njihove *religio* (ki se sicer od drugih ne loči po bistvu, marveč po stopnji; prim. Muth 1997, 221) bogovi posebej cenijo in da so jim zaradi nje zaupali oblast nad svetom, za Rimljane vsekakor ključnega pomena. Razumljivo je, da se je takšna miselnost širše razmahnila v času po zmagi nad Kartagino, v začetku 2. stoletja pred Kr. Mogoče najjasneje jo je izrazil Ciceron, ko je enemu od sogovornikov v spisu *De natura deorum* položil v usta (*N. d.* II 8) naslednjo izjavo: *Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est*

cultu deorum, multo superiores (nič manj značilno za Rim ni enačenje *religios cultus deorum*). Podobna naziranja so pomembno vplivala na Cezarjeve in Avgustove verske reforme, nekaj njihov manifest pa je ubesedenje rimskega poslanstva v Vergilijevi *Eneidi* (Anhizove besede v VI 851ss.).

Zlasti pomembno je, da je prepričanje o tesni povezanosti med blaginjo rimske države in državnim kultom bogov preživelo celo v obdobjih, ko se je zdelo, da je stara rimska religija že povsem opešala. V *Oktaviju* je Kajkilij še ob koncu 2. stoletja izpovedal *kredo* klenega Rimljanca, ko je dejal: *Inde adeo per universa imperia, provincias oppida videmus singulos sacrorum ritus gentiles habere et deos colere municipes, ut Eleusinios Cererem, Phrygas Matrem, Epidaurios Aesculapium, Chaldaeos Belum, Astarten Syros, Dianam Tauros, Gallos Mercurium, universa Romanos. Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsius oceani limites propagavit, dum exercent in armis virtutem religiosam, dum urbem muniunt sacrorum religionibus, castis virginibus, multis honoribus ac nominibus sacerdotum, dum obsessi et citra solum Capitolium capti colunt deos* (*Min.* 6, 1–3). Skoraj vsi krščanski apologeti od poznega 2. pa tja do 5. stoletja so se morali otepati z očitkom, da so kristjani s svojim odklanjanjem poganškega obredja najbolj krivi za nadloge, ki naj bi v obdobju, odkar se je pojavilo krščanstvo, bolj kot poprej pestile rimski svet, ker se ne vedejo kot *religiosissimumi mortales* (besedna zveza je Salustijeva) in s tem jezijo bogove.

Na ta očitke je bilo seveda mogočih več odgovorov. Najbolj učinkovit je bil znabiti tisti, da temelj rimske oblasti nad svetom v resnici sploh ni *religio*, temveč reči, ki z njo niso niti v najmanjši zvezi, namreč prevara, rop, celo bratomor. Tudi to misel – ki ni brez poganških rimskih predhodnikov, denimo Horacija – je zapisal že prvi latinski apologet Minucij Feliks: *At tamen ista ipsa superstitione Romanis dedit, auxit, fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent. Nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est! Nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creverunt? Nam asylo prima plebs congregata est: confluxerant perditii, facinerosi, incesti, sicarii, proditores, et ut ipse Romulus imperator et rector populum suum facinore praecelleret, parricidium fecit* (*Min.* 25, 1–4). Zelo daleč od rimskega pojmovanja je bilo dokazovanje, da Bog v resnici sploh ne potrebuje ali celo noče bogoslužja (ki ga je veliko predvsem pri Arnobiju), že veliko bliže le-temu pa mnenje, da je pravo bogoslužje tisto, ki ga opravljajo kristjani, medtem ko pogani s svojimi obredi Boga samo žalijo in si na ta način sami povzročajo nesreče. Od tod je bil le še korak do ugotovitve, da se je pravzaprav največje blagostanje rimske države začelo šele s Kristusovim rojstvom (ki je sovpadlo z Avgustovo vladavino) in s pojavom krščanstva. To misel, ki je komaj kaj več kot obrnjena paradigma zagovornikov stare religije, je prvi razvil že eden zgodnjih grških apologetov, Meliton iz Sard (maloštevilne fragmente njegove apologi-

je je ohranil Evzebij v svoji *Cerkveni zgodovini* 4, 26). Manj izrazito jo povzema Arnobij, ko svoje nasprotnike, ki obdobje krščanstva enačijo z obdobjem nesreč, opominja: *Atquin videmus mediis his annis mediisque temporibus ex victis hostibus innumerabiles esse victorias reportatas, prolatos imperii fines et in potestatem redactas inauditi nominis nationes: saepenumero maximos annorum fuisse proventus, vilitates atque abundantias rerum tantas ut commercia stupeant universa, pretiorum auctoritate prostrata* (Arn. 1, 14).

Če za tovrstno argumentacijo niso bili neobčutljivi kristjani, ni nič čudnega, da so zlasti pripadniki rimske aristokracije tako rekoč do zadnjega (in še čez) vztrajali pri povezanosti med zvestobo starodavnemu kultu in srečo rimske države. Simah je lahko zahteve svojega kroga izrazil dokaj preprosto: *Repetimus igitur religionum statum, qui rei publicae diu profuit* (Rel. III 10). Nobenega razloga ni, da ne bi verjeli, da je bil pri mnogih strah pred prekinitvijo tisočletne zveze med Rimom in njegovimi bogovi, še posebej ob spominu na preteklo slavo in ob pogledu na razdejanje v sedanjosti, v prvi vrsti na zahodu cesarstva, zelo živ. Tako živ, da je mogel dolgo ohraniti pri življenju verska izročila, čez katera so mnogi že zgodaj naredili križ.

III

GLEDE na Polibijevo poročilo, po katerem je bila rimska religija že v 2. stoletju pred Kr. brez prave vsebine, se je potrebno sorazmerno dolgega vztrajanju starega verovanja v bogove na prizorišču – pa naj je bilo omejeno še na tako ozek krog ljudi - zares bolj čuditi kot dejstvu, da je sorazmerno hitro in gladko izgubilo boj s krščanstvom.

Merila za to, kdaj naj bi se dokončno izpela, in tako za to, kdaj naj bi bila njena zadnja stoletja, so lahko seveda različna. Začeti bi bilo moč kar z nekdanj – predvsem po zaslugi velikih preučevalcev rimskega verovanja Wissowe in Latteja – silno priljubljeno tezo o »potujitvi« rimske religije, po kateri naj bi bila pristno rimske samo tiste verske vsebine, ki jih zagovorniki teze razbirajo, kot je nekoliko cinično pripomnil Altheim (1957, 8), iz kulturnih koledarjev iz 6. stoletja pred Kr. Vse, kar se je temu pridružilo pozneje in od drugod, naj bi »omadeževalo« religijo Rimljanov in jo »potujilo«. (Dober premislek o »potujitvi« prinaša Muth 1997, 226–33). Takšnim skrajnim stališčem je težko pritrđiti že iz preprostega razloga, ker je precej na dlani, da je bilo že najzgodnejše nam oprijemljivo rimsko versko izročilo mešanica latinskih, sabinskih, etruščanskih in že kmalu tudi grških sestavin, zaradi česar se pristno (zgolj) rimskega – če je obstajalo – sploh ne da izluščiti. Nadalje bi bilo moč reči, da je bila rimska religija dejansko mrtva že v Polibijevem času, saj bi dotični avtor za to lahko nudil dovolj

opore, čeprav se je pri oceni rimske vernosti lahko tudi zmotil. Mogli bi nemara sprejeti Kleinovo mnenje (1971, 22), da verovanje v bogove Rimljanom ni nič pomenilo vsaj od časa pozne republike naprej, pri čemer naj bi se široke ljudske množice zatekale k uvoženim orientalskim (v prvi vrsti misterijskim) kultom, razumniki pa naj bi nadomestilo za izgubljeno vero v bogove iskali v filozofiji (tendenca, ki je zelo izražena pri Ciceronu), čeprav je vsaj za senatno aristokracijo *mos maiorum* v verskih zadevah še v principatu in dominatu sodila k železnemu repertoarju njihovih, v republikansko svobodo zazrtih idealov. Podobno mnenje zastopa tudi Demandt (1998, 384), le da ga še nekoliko zaostri in Avgustovim verskim reformam odreče sleherni resno religiozno motivacijo. Glede Avgusta (in že pred njim Cezarja, kolikor se je polotil prenove bogoslužja) so mnenja nasploh deljena. Če vidi omenjeni Demandt v njegovem ravnanju samo odraz njegove zavezanosti rimskim nacionalnim izročilom in nič več, Klein (1971, 22, posebej op. 17) prvemu rimskemu cesarju pripisuje, da je hotel s svojim obnovitvenim delom med Rimljani in njihovimi bogovi znova vzpostaviti pristnejši odnos, ki je postal spričo kultne navlake že zgodaj nemogoč. Vendar mora isti avtor tako rekoč v isti sapi priznati, da je Avgust le še bolj formaliziral državno religijo, kar le malo spreminjajo domnevna pričevanja o »iracionalno-religioznem doživljanju sveta« v nekaterih Horacijevih verzih (Klein je mislil predvsem na *Carm.* I 34, ki se začinja z znanimi verzi *Parcus deorum cultor et infrequens*). Zato naj bi kmalu uvidel, da je obnova s starimi bogovi nemogoča. Stvarnejša utegne biti Muthova ocena (1997, 221s.), da je bilo pri princepsu v ospredju tradicionalno povezovanje rimske blaginje in doslednega izvrševanja kulturnih predpisov. Samo ob upoštevanju le-teh naj bi bila *pax Augusta* ustrezno zaščiten. Ravno to poudarja tudi Horacij v *Carm.* III 6.

Muth (*ibid.*, 211s., 230 in še na nekaj mestih) je vrhu tega z dobrimi argumenti pokazal, da je rimski cesarski kult kljub svojemu orientalsko-helenističnemu ozadju v dobršni meri zrasel na zeljniku avtohtonih rimskih religioznih predstav. Po eni strani naj bi bil kult umrlih cesarjev zgolj na vsedrjavno raven prenešen kult prednikov, za čaščenje še živečih pa naj bi bilo dobra podlaga verovanje v (cesarjevega) *genija* – Muth ga razlaga kot božansko moč, ki skrbi za plodnost moškega in ga spremlja skozi življenje (vendar gl. še Muth 1997, 212, op. 563). Navsezadnje naj bi svojo vlogo odigralo še za Rimljane značilno prepričanje, da se lahko božanstvo v za ljudstvo posebno nevarnem položaju razodene v določeni osebi (kot nekoč v Romulu), tako zdaj pač trajno v cesarjevi osebi. Razlike med orientalskim in rimskim kultom vladarja (posledično pomembno vlogo rimskih predstav) je poudaril tudi Koep 1971 (predvsem 315ss.), le da ga je ob tem bolj kot Muth navezal na splošno pešanje verovanja v bogove in prodor abstrakcij, kot so Concordia, Pax, Salus, Fortuna, Iustitia ali Dea Roma, v

rimski panteon (ibid., 317). Vsekakor naj bi torej oblikovanje cesarskega kulta kazalo na to, da so bile v času njegovega nastanka temeljne predstave rimske religije nekaj živega.

Povsem drugačnega značaja je prelomnica, ki jo pomeni *Constitutio Antoniana*. Odlok cesarja Karakala iz leta 212 po Kr.¹, s katerim ni samo podelil rimskega državljanstva vsem svobodnim prebivalcem cesarstva, marveč hkrati uradno vključil domala vseh kultov svoje države, kjer koli že so jih gojili (eklatantni izjemi sta bila kajpak judovstvo in krščanstvo, proti katerima se je Karakalov oče Septimij Sever v začetku 3. stoletja bojeval na povsem nov, zanju izjemno nevaren način, saj jima je prepovedal pridobivanje novih vernikov), v rimski državni kult, je Muth označil kar za »kapitulacijo« rimske religije in za konec zgodovine rimske religije v ožjem smislu (Muth 1997, 233).

Prelomnega pomena Karakalovega odloka ne gre zanikati, ne glede na dejstvo, da je vsaj na prvi pogled logično nadaljevanje in dopolnitev razmer, o katerih se s toliko (samo) hvale izraža Kajkilij na navedenem mestu v *Oktaviju*, češ da Rimljani častijo bogove vseh ljudstev. Nenazadnje se je z vladavino Severov začelo tisto obdobje v verski zgodovini imperija, ko so usodo državnih kultov tudi mimo cesarskega kulta v veliki meri krojili cesarji, kar se je vleklo vse do Teodozija in naprej v bizantinsko obdobje. In novonastale razmere so kleni Rimljani imeli priložnost okusiti že pod vladavo drugega Karakalovega naslednika Elagabala, ki je cesarstvu – bolj ali manj uspešno - vsilil kult svojega rojstnega mesta; seveda samo za čas svojega vladanja.

Po drugi strani se je kljub *Constitutio Antoniana* – in navsezadnje v skladu z njo - nadaljevalo tudi tisto izročilo, ki ga Muth imenuje »rimska religija v ožjem smislu«. Starodavni kulti – in ti so najbolj oprijemljiva reč, ko se človek ukvarja z verovanjem, oprijemljivi veliko bolj od razglabljanj o njihovi vsebini in o notranji usmerjenosti njihovih vernikov – so se nadaljevali in po Geffckenovih ugotovitvah (1972, 14 in drugje) so bili vsaj še na začetku 3. stoletja precej pri močeh. Na tem mestu bi bilo resda nepošteno zamolčati, da že Plinij v svojih bitinjskih letih na začetku drugega krščanskega stoletja toži nad zapuščenimi templji in zanemarjanjem praznikov, čemur naj bi botrovalo silno širjenje krščanstva (*Ep.* X 96). A podatki, ki jih je zbral Geffcken (1972, za latinski del cesarstva 12–16), in morda še bolj Origenovo pričevanje iz časa cesarja Filipa Arabca, da predstavljajo kristjani glede na celotno prebivalstvo imperija neznatno manjšino (*Proti Kelzu* VIII 69), relativirajo Plinijevo zaskrbljenost v obeh njenih točkah. Da staremu poganstvu v tem času še ni moglo iti posebej za nohte, *per negatio-*

¹ Odlok skoraj soglasno datirajo v omenjeno leto, le Muth (1997, 229, op. 590) jo na podlagi članka Z. Rubina, *Further to the Dating of the Constitutio Antoniana*. *Latomus* 34 (1975), 430–36, postavlja v leto 213.

nem potrjuje obstoj živahne polemike proti poganskim kultom iz poganskih vrst samih še konec 2. stoletja, resda predvsem v grškem govornem območju (npr. pri Lukianu ali Sekstu Empiriku; prim. Geffcken, o. c., 12). Še Plotin ne čuti potrebe, da bi lomil kopja za pogansko stvar. Meni celo, da je udeležba pri obredju filozofa nevredna in da morajo bogovi priti k človeku, ne človek k bogovom (Bidez 1956, 47). Z njegovimi nasledniki bo vse drugače.

Iz zgodnjega 3. stoletja se je vsekakor vredno spomniti še nadvse zanimive postave Kasija Diona, ki je bil sicer Grk, a se je čutil bolj Rimljan – kot rimski državni funkcionar nekako upravičeno. Lahko bi ga šteli kar za najbolj gorečega zagovornika tradicionalne rimske religije v stare, preizkušene bogove iz tistih časov. V znamenitem – in nekje že evociranem – govoru, ki ga je položil v usta Mecenatu (govoril naj bi ga v Avgustovi navzočnosti v poznem 1. stoletju pred Kr.), je obsodil prodor raznih sinkretističnih eksperimentov v državni kult in se zavzel za to, naj se bogove časti dosledno v skladu s prakso očetov (*Cass. Dio* LII 36, 4). V tujih kultih je gledal potencialno torišče zarot in tajnih združenj. Čeprav je svoje pisanje postavil v čas zgodnjega principata, je več kot očitno, da je z njim meril na svojo sodobnost in na početje severske dinastije, ki ni samo uveljavila *Constitutio Antoniana*, pač pa tudi že obilno žela njene sadove, o čemer bo še govor v nadaljevanju. Kasij Dion je bil na tem in še na drugih mestih glasnik pogledov vodilnih rimskih plemiških krogov (Klein 1971, 25, op. 22) na spreminjajoče se razmere na verskem področju. Vendar kljub določenemu nelagodju, ki mu je narekovalo izbiro precej ostrega besednjaka (npr. še, ko je ocenjeval Elagabalove novotarije), najbrž ni zgrešena ocena, da je bil to še nastop s položaja moči (in še ne, kot več kot stoletje pozneje pri Simahu, zgolj obupan rešilni poskus). *Constitutio Antoniana* kot taka še ni pomenila propada »rimske religije v ožjem smislu«, če uporabim Muthov izraz.

Je pa že zgodaj postalo jasno, v katero smer lahko krene državni kult po njej. Če je bila sama na sebi najvišji izraz toliko opevane rimske strpnosti, kar zadeva verovanje, je hitro pokazala svoj drug, s prvim ne ravno združljiv obraz. Leta 218, šest let po objavi odloka, je namreč kot tretji predstavnik severske dinastije rimski prestol zasedel Elagabal in s seboj v Rim prinesel kult sončnega božanstva iz svoje rodne sirske Emese. Ni bil prvi Sever, ki je naredil kaj takega – začetnik dinastije Septimij Sever je v prestolnici zgradil veliko svetišče Liberu in Herkulu, bogovoma svojega domačega mesta, in vanjo uvedel kult afriške boginje Dee Celestis (Geffcken 1972, 13). A je bil prvi, ki je iz »svojega« boga hotel narediti vsaj najvišjega, če že ne edinega v cesarstvu, s čimer je silno razkačil za verske običaje očetov vnete senatorje in njihove somišljenike, saj so v njegovem ravnanju videli hud napad na *libertas* v vprašanih kulta (kar je sicer bil očitek, ki sta ga bila pred Elagabalom deležna Neron in Domicijan, gl. Klein 1971, 24s.).

Še bolj jim je stopil na žulj, ker je čaščenje sirskega sončnega boga Rim preplavilo z marsičim, pred čimer so svarili prejšnji rodovi in zaradi česar so bili – vsaj v primeru Bakha in Izide, svoje pa so tovrstni pomisleki naredili tudi pri obravnavi krščanstva – nekdam, v časih stare republike, pripravljeni celo pozabiti na zgoraj omenjeno odliko. Vrhunec je v tem oziru predstavljalo slovesno praznovanje svete združitve (ἑρὸς γάμος) sončnega boga z afriško Deo Caelestis, ki ji je sledila postavitev megalomanskega templja »poročenemu« par (Klein, l. c.). Ne glede na to, da je bil poskus mladega cesarja nekaka (daljnovidna) napoved prihodnjega razvoja, ko so cesarji odločilno vplivali na izbiro vsakokratnega prevladujočega (ali edinega) kulta (kar ni ostalo omejeno le na poganske cesarje in niti ne samo na Konstantina ali Konstancija II., marveč se je vleklo še globoko v bizantinsko dobo, tja do Heraklijevih poskusov z monoteletizmom, s katerimi si je skušal pridobiti svoje hudo nezadovoljne monofizitske podložnike), je v svojem času še lahko doživel sorazmerno hiter in za svojega pobudnika usoden zlom. Očitno so mnogi delili mnenje Kasija Diona (XXXIX 9, 4), da je treba cesarja, ki si je drznil poročiti se z vestalko (!), javno mučiti na forumu, vreči v ječo in usmrtiti. Njegov naslednik resda ni bil kak posebno zagret privrženec stare rimske religije, toda svojo – izročilo dinastije primerno – naklonjenost vzhodnjaškemu kultom (zaradi katere naj bi, če je verjeti ne ravno zanesljivi opombi iz *Historia Augusta*, kot prvi rimski cesar doma – ob Orfeju in Apoloniju iz Tiane – častil tudi Kristusa) je zadržal bolj zase od predhodnika in mu še na misel ni prišlo, da bi jo vsiljeval Rimljanom kot edino dovoljeno.

Njegovi nasledniki so bili še previdnejši. Zlasti Decij si je v času velikih ujm, ki so prizadele državo, prizadeval za restavracijo tradicionalne rimske religije in zapovedal, naj vsi prebivalci imperija žrtvujejo bogovom očetov, na prvem mestu Jupitru, v okviru je česar je prišlo do dotlej daleč najhujšega preganjanja kristjanov. Značilno je, da so od njih poudarjeno zahtevali, naj darujejo rimskim bogovom in da je imel cesarski kult v teh preganjanjih podrejeno vlogo (Koep 1971, 318). Pravzaprav je bilo darovanje cesarju, kot kažejo nekatera pričevanja, zgolj zasilni izhod, nekak absolutni minimum, s katerim bi se kristjani še lahko rešili (ibid., 319). Tako stanje se vsaj v svojih poudarkih loči od tistega, ki ga za 2. stoletje slikata Plinij in opis Polikarpovega mučeništva (v slednjem se zahteva po priznanju bogov sploh ne pojavi, v prvem je zahteva po žrtvovanju pred cesarjevo podobo vsaj na isti ravni z njo). Decijev poskus (in za njim še Valerijanov, kot ga izpričujejo npr. *Acta Cypriani*) je zato najbrž potrebno razumeti v luči tradicionalne in zgoraj obširno predstavljene ideologije o povezanosti med (pravilnim) državnim kultom in blaginjo države. Le-ta je bila prav v Decijevem času in v času njegovih naslednikov žrtev katastrofalnih razmer na vojaškem in gospodarskem področju.

Če so tovrstne razmere silovito vplivale na splošen upad kulture (po Fuhrmannu 1994, 44, med leti 239 in 283 ni nastalo nobeno latinsko pisano književno besedilo), je razumljivo, da je katastrofalni propad poprejšnje države (vsaj relativne) blaginje odmeval tudi na področju poganškega kulta. Posebno seveda tistega kulta, ki je bil močno odvisen od državnega financiranja. Milanski škof Ambrozij je dobro stoletje pozneje v pismu cesarju Valentinijanu II. o tej odvisnosti posmehljivo zapisal (in vsebinsko precej zadel): *Per iniurias, per inopiam, per supplicium nos crevimus: illi ceremonias suas sine quaestu manere posse non credunt* (Ep. 18, 11). Naj so si v zadnjem obdobju rimskega poganstva posamezniki še tako prizadevali, da bi s svojimi velikodušnimi prispevki ohranjali nekatera verska izročila očetov (a ob tem je vsekakor vredna pozornosti tudi nasprotna teza, da so si od ohranitve kultov in od svečeniških služb, ki bi jih zasedli, isti posamezniki ravno obetali finančne koristi, kar sorazmerno prepričljivo zavrača Klein 1971, 14s.), je bilo za tradicionalno verovanje v bogove odločilnega pomena deleženje pri državni blagajni, spričo česar so se pod vlado krščanskih cesarjev poganški senatorji tako silovito potegovali zanj (prim. predvsem Bloch 1971, zlasti 135, op. 14).

Naj navedem nekaj podatkov, ki kažejo na upadanje rimskega poganstva v 2. polovici 3. stoletja prav vsled pomanjkanja (večinoma državnih) sredstev. Najbolj v oči bode podatek, da se zapisi arvalske bratovščine, ki je bila tesno povezana s cesarji (saj so ti običajno sami vstopali vanjo) končajo z letom 241, ko so bili ob tri četrtine svojih poprejšnjih sredstev (Geffcken 1972, 24). Medtem ko je nadalje do 60. let iz Rima in Italije še znanih nekaj napisov, posvečenih Jupitru, Junoni, Marsu ali Eskulapu, se niz po 265 skoraj povsem prekine. Celo v zahodnem delu cesarstva versko verjetno (v vseh ozirih, tako pogansko kot krščansko) najbolj živahna Afrika utрпи precejšen upad kultov: od 261 kaki dve desetletji ni pisnih pričevanj o čaščenju priljubljenih božanstev Saturna, Dee Caelestis, Marsa in drugih (ibid., 22s.). Bežen pogled na vzhod, ki me v tej razpravi zaradi narave stvari manj zanima, bi pokazal podoben razvoj. Tudi v takih trdnjavah religioznosti, kot sta bila Egipt (kjer se po Deciju nehajo starodavni hieroglifi, Geffcken 1972, 21) in Sirija, čeprav se je v tej (ob nekaterih grških mestih, kot so bile denimo Atene) poganstvo še najbolje držalo (kajpak tu ni šlo za rimsko religijo v ožjem smislu).

Na vsebinski ravni so bile tendence v istem obdobju ravno tako neugodne. Ne samo, da naj bi vsaj po Geffckenovem mnenju prav tedaj prišlo do pomembnega številčnega preboja krščanstva (o čemer pred Origenom očitno še ni moč govoriti), Decijevim in Valerijanovim poudarjeno restavracijskim poskusom (ti so bili, kot rečeno, dodobra motivirani z nasprotovanjem sinkretizmu in orientalizmu Severov), ki so med drugim morali biti neuspešni tudi zaradi splošne krize v državi (pa najsi je bila taista kriza

še tako pomemben motiv, da je do njih sploh prišlo), je sledilo nekaj, kar bi se dalo razumeti kot nadaljevanje tiste poti v verskem razvoju cesarstva, ki jo je na začetku 3. stoletja začrtal Elagabal (omogočila pa jo je Karakalova *Constitutio Antoniana*). Sinkretizem in teokrazija, značilna že za začetek 3. stoletja, sta se v obdobju krize razrasla preko vseh meja in nič čudnega ni, da so kmalu na površje priplavale panteistične zamisli o božanstvu, od katerih ni bilo daleč do vnovičnega pojava henoteizma (vere v obstoj več božanstev, nad katerimi pa je neko močnejše ali kar vsemogočno božanstvo), s katerim se je rimski državni kult prvič srečal – za silno kratek čas – pod mladim Severom.

A henoteizem, kakršen je stopil na prizorišče z ilirskim cesarjem Avrelijanom, se je na več načinov ločil od predhodnika. Predvsem to pot ni šlo zgolj za osamljen eksperiment verskega zanesenjaka, ki ne bi imel nikakršne opore v javnosti in bi se zrušil ob prvi priložnosti. Ne le, da se je sončno božanstvo, v katerega naj bi se stekali vsi drugi bogovi starega panteona, trdno prijelo, da sta se med njegove vernike štela med drugimi Konstancij Hlor in mladi Konstantin, da so se zanj ogreli (v prvi vrsti novoplatonski) filozofi in skušali ob njem izoblikovati učinkovito obrambo zoper napredujoče krščanstvo in da je imelo vodilno vlogo v času Julijanove renesanse poganstva. (Ker je bilo vse to mogoče, bi bilo najbrž celo smiselno pritrditi Altheimu 1957, da imamo pri omenjenem bogu opraviti s precej samoniklo stvaritvijo rimske religije, saj si ni mogoče predstavljati, da bi njegov sirski predhodnik lahko kadar koli uspel do te mere, ko ne bi bil očiščen svojih absolutističnih potez in vzhodnjaških obrednih ekscesov). Zgodilo se je več kot to. Upal bi si namreč trditi, da je henoteizem za dolgo dobo postal odločilna poteza poznorimske verske zgodovine, tudi, ko ni šlo (več) za sončnega boga. Tako izrazitih henoteističnih potez ne kaže samo kult za časa Dioklecijana in Maksimijana (z vodilno dvojico Jupiter – Herkul), čeprav sta se imenovana trudila predvsem za poživitev starega politeizma, kar je bil tudi namen Julijanove v bistvu enako henoteistične verske politike, in ne le denimo Galerijev tolerančni edikt v prid kristjanom, marveč se je prenekatera značilnost tovrstnega gledanja prenesla v krščansko dobo. Na prvem mestu velja omeniti dogmatično sicer ne najbolj podkovanega predkonstantinskega afriškega pisca Arnobija, ki se je na več mestih svoje apologije krščanstva pod vplivom Platonovega *Timaja* odkrito spogledoval s predstavo o tem, da je krščanski Bog (zgolj) najvišje božanstvo, iz katerega so izšli poganski bogovi. Seveda je na dlani, da je krščanstvo po svojem bistvu s henoteizmom nezdržljivo. A krščanski cesarji so bili iz takih ali drugačnih razlogov zelo dolgo prisiljeni vsaj dopuščati stanje, v katerem je imel krščanski Bog res prednost, a ob njegovem čaščenju je obstajala še množica kultov poganskih božanstev. Spremembe v primerjavi z Avrelijanovim časom so bile torej vse do poznega Teodozija v resnici minimalne,

četudi je po zmagi krščanstva uradno odpadla doktrina o zlitju vseh poganskih bogov v eno najvišje. Vzorec tovrstne verske politike, v kateri cesar odloča o državni veri, a ob njej bolj ali manj neovirano dopušča še druga izročila, se je na neki drugi ravni nadaljeval še v bizantinsko dobo, kjer se drugače kot na zahodu dolgo ni mogla uveljaviti zgolj ena krščanska veroizpoved in je šele arabska osvojitve pretežno monofizitskih Sirije in Egipta prinesla prevlado haledonski pravovernosti. V skladu s povedanim bi bilo mogoče reči, da je prevlada henoteizma – ob krizi kultov zaradi splošne krize cesarstva – bržčas največja prelomnica v zgodovini rimskega poganstva in tista točka, od katere se res ni dalo več navzgor.

IV

KLJUB temu je v večjem obsegu preživelo še dobro stoletje po Avrelijanu, ki je bil do njega osebno že indiferenten (prim. Klein 1971, 51), se ohranjalo celo po skrajnih omejevalnih ukrepih ob koncu 4. stoletja in imelo bržčas šele v velikem Justinijanovem pravniku Tribonijanu svojega zadnjega predstavnika na izpostavljenem položaju, vrsta izobraženih nominalnih kristjanov pa je še v 6. stoletje ostajala kulturno poganska, v prvi vrsti zaradi še dolgo poganskega izobraževanja (Demandt 1998, 397). Med njimi je morda najzanimivejši Boetij, ki ga von Campenhausen (1995, 223ss.) uvršča med latinske cerkvene očete, za druge pa sta njegova krščanskost in cerkvenost dokaj vprašljivi. Podobno je bilo z Apolinarijem Sidonijem, ki je bil celo škof v Avgustonemetu (današnjem Clermont-Ferrandu; prim. dober prikaz v Fuhrmann 1994, 274ss., predvsem oznako njegove primernosti za škofa 276s.). Omembe vredno je vsekakor še, da se je med kristjane prišteval vodja poganske opozicije zoper Teodozija v zadnjem večjem spopadu med poganstvom in krščanstvom, (samozvani) cesar Evgenij.

Kako je bilo vse naštetu mogoče? Menim, da bi bilo moč navesti vsaj tri razloge. Prvi je vsekakor v prej obravnavani henoteistični in zato v osnovi strpni naravnosti verske politike cesarjev (če odmislimo Dioklecijanovo in Galerijevo, pa še ta sta se nestrpno obnašala le manjši del svojega vladanja, a takrat zelo silovito). Seveda se je že Konstantin v drugi polovici svojega vladanja odločno opredelil za krščanstvo in začel poganstvo omejevati (denimo z rabo določnejše krščanske namesto prejšnje splošne monoteistične govornice v javnih razglasih in s prepovedjo zasebnih haruspicijev 319, gl. Klein 1971, 27s.), a bistvenih sprememb ni bilo vse do vlade Gracijana in Teodozija. Slednji je bil po vsem sodeč prvi rimski vladar, za katerega bi se dalo s sorazmerno gotovostjo reči, da je bil osebno veren kristjan. Na to dejstvo bi med drugim kazali njegovi različni reakciji na

znana incidenta v Kaliniku in Solunu. V obeh primerih se je resda podredil škofu Ambroziju, a se je po prvem incidentu, ob katerem je popustil škofovemu že na prvi pogled precej nestrpnemu izsiljevanju, od njega za nekaj časa precej oddaljil, medtem ko po solunskih dogodkih, za katere se je Teodozij čutil osebno odgovornega, podobnih napetosti med velikima soigralcema ni bilo (o tem temeljito Bloch 1971, 157ss., prim. še Diesner 1971, von Campenhausen 1995, 86ss., o Ambrozijeve nestrpnosti dobro Klein 1971, 122ss., predvsem 124, op. 5). V epilogu Soluna lahko vidi nekakšno poznoantično »Canosso« samo tisti, ki odnos med cesarjem in škofom presoja še po starem, v luči nekdanje poganske državne religije, v kateri je bil kult vse, čustva pa so bila daleč na stranskem tiru. Ambrozijeva »zmaga« ni imela nikakršnih političnih implikacij (kot jih je imela zmaga Gregorja VII. nad Henrikom IV. v letu 1077 in kot jih je imel navsezadnje Ambrozijev uspeh proti cesarici Justini) in zato ni mogoče govoriti (kot to poskuša še Demandt 1998) o zmagi Cerkve nad državo ali celo o podreditvi države Cerkvi. V skladu s Teodozijevo osebno versko naravnostjo je bilo, da je odložil naslov *pontifex maximus* (tako Demandt 1998, 102; po Bloch 1971, 135, naj bi se mu prvi odrekel Gracijan, in sicer že 379), česar ni naredil niti zelo krščanski Konstancij II. Pod Ambrozijevim vplivom se je jeseni 392 končno odločil za popolno prepoved – tudi zasebnega – poganškega bogočastja (Bloch 1971, 162).

Pred tem je ohlapen henoteistični okvir očitno ustrezal domala vsem (po Kingu prenaša Klein 1971, 125, celo na Teodozija oznako, da *inter religionum diversitates medius stetit*, kar je res za dovršen del njegove vlade). Kristjanom je omogočal (sicer redko uporabljeno) zavračanje nujnosti poganškega bogoslužja (kot je zapisal Arnobij v posmehljivi zavrnitvi očitka, da kristjani povzročjo jezo bogov: *Nobis solis sunt inimici, nobis asperrimi dii hostes, quia patrem* [podčrtal A. M.] *veneramur illorum, per quem, si sunt esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt, a quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiunt et in rerum numero recognoscunt, cuius voluntate et arbitrio et interire et solvi possunt nec interire?; Arn. 1, 28) in krščanskim vladarjem postopno uveljavljanje krščanstva in izrinjanje poganstva brez večjih družbenih pretresov. Hkrati je ustvaril ugodne okoliščine, da so se pogani – ne da bi se odrekli poganški miselnosti in celo obredju – sorazmerno lahko prelevili v kristjane po imenu (ob zgoraj naštetih naj tu opozorim še na literate Avzonija, Klavdijana in Nonosa). Za pogane je bil po drugi strani ugoden, ker so lahko iz najvišjega božanstva, ki ga pogan Amijan Marcellin imenuje preprosto *caeleste numen* ali *summum numen* (prim. Klein 1971, 44, op. 62), pogosto pa nastopa izraz *multiplex numen*, naredili stekališče vseh svojih božanstev in jih s tem ohranili, prav na enak način, kot so jih kristjani zaradi omenjenega stekališča mogli odmisli (če se jim je to sploh zdelo potrebno, seveda). Njihove (večinske) poglede je dobro orisal *prin-**

ceps religiosorum Vetij Agorij Prajtektat v govoru, ki mu ga je v usta položil Makrobij v svojih *Saturnalijah*, ki so lep spomenik zadnjemu obdobju stare religije. Na Avienovo vprašanje, zakaj častijo Sonce včasih kot Apolona, včasih kot Libera, včasih pod množico različnih drugih imen, je odgovoril: *Nam quod omnes paene deos, dumtaxat qui sub caelo sunt, ad solem referunt, non vana superstitione, sed ratio divina commendat* (*Macr. Sat. I 17, 2*). V nadaljevanju obsežnega govora ob navajanju pesnikov in filozofov (Plotina, Platona, Vergilija in drugih) pokaže, kako so s Soncem izenačeni Apolon, Minerva, Liber, Mars, Merkur, Salus, Eskulap, Herkul, Serapis, Adonis, Atis in še nekateri drugi bogovi (prim. Bloch 1971, 140s.). Opazen je Prajtektatov sinkretizem, saj se v govoru nikakor ni omejil le na člane starega rimskega panteona (kar bi Simaha in njegove somišljenike, če so – in najbrž so – že pristajali na vodilno vlogo sončnega božanstva, nemalo jezilo).

Prajtektatov govor, kot ga podaja Makrobij (o vprašanju virov zanj prim. Bloch 1971, 141, op. 26), se tesno navezuje na drug pomemben dejavnik, ki je pomagal k ohranitvi starodavnemu rimskemu poganstvu. Gre za oporo, ki so mu jo v 3., 4. in še v 5. stoletju nudili izobraženci, v prvi vrsti novoplatonski filozofi. Zanje je bil sicer v veliki večini značilen monoteistični ali vsaj henoteistični svetovni nazor, ki je šel tako daleč, da so pomanjkljiv monoteizem včasih očitali celo kristjanom. Lep primer njihovih pogledov so besede, ki jih je zapisal Kelz v svojem napadu na krščanstvo ob koncu 2. stoletja pr. Kr.:

οὐδὲν οἶμαι διαφέρειν Δία ὕψιστον καλεῖν Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαώθ ἢ Ἀμοῦν ὡς Αἰγύπτιοι ἢ Παταῖον ὡς Σκύθαι (*Orig. Contra Cels. 5, 41*).

Že na prvi pogled se vidi, da je takšno stališče omogočalo spogledovanje z ljudskim politeizmom, ki kljub mestoma zelo hudim napadom grških filozofov (veliko težo je imel pri tem zlasti Platon) na stranpoti mitologije ni bilo brez tradicije. Za Rim jo najboljše izpričuje Ciceron, ko večkrat poudari nedotakljivost *mos maiorum* (prim. Klein 1971, 20, op. 13). Najbolj verjetno, ko akademiku Kotu položi v usta naslednjo izjavo, namenjeno stoiku Balbu (*De nat. deorum 3, 6*): *A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis; maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita* [podčrtal A. M.] *credere*. Isto nujnost ohranjanja očetnih izročil, pa naj bomo še tako prepričani o njihovi zmotnosti, je izrazil v spisu *De divinatione* (2, 70): *Et tamen credo Romulum, qui urbem auspiciato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurando scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas*.

Omenjeno izročilo je prišlo, potem ko je bilo poganstvo iz izobraženjskih vrst, kot nekje že navedeno, v 2. stoletju po Kr. deležno precej kritik, v

polni meri do izraza v drugi polovici 3. in v začetku 4. stoletja, torej v času, ko je šlo stari religiji precej slabo, krščanstvo pa je zbiralo pomembne uspehe. Za most med monoteizmom filozofov in politeizmom ljudstva je najuspešnejše služila alegoreza. Najpomembnejši osebnosti te smeri sta Plotinov naslednik Porfirij in zlasti Porfirijev učenec Jamblih. Čeprav gre za grško pišoča vzhodnjaka, sta velik odmev našla tudi v zahodni polovici cesarstva. Porfirij je napisal obsežno zavrnitev krščanstva z eksplicitnim naslovom *Proti kristjanom*. Kako je le-te jezila, priča dejstvo, da sta jo v osebah Konstantina in Teodozija II. ukazala uničiti kar dva krščanska cesarja (Geffcken 1972, 268, op. 53). Vsekakor se Porfirij svoje naloge ni lotil z levo roko, saj je skušal krščanstvo spodbiti iz njegovih lastnih (domnevnih) notranjih protislovij, kot eden prvih pa je poudarjal nepremostljiv prepad med Jezusom in njegovimi nasledniki apostoli, s čimer ni bil predhodnik samo Julijanu, marveč skoraj vsem protikrščanskim polemikom do danes (dobra predstavitev spisa *ibid.*, 63 ss.).

Ob napadu na krščanstvu je filozof iz Fenicije prispeval več spisov, posvečenih poganskemu verovanju samemu. Kljub temu, da je med pogani veljal za nekakšnega krivoverca, saj je zaradi svojih filozofskih nazorov nasprotoval klavnim daritvam (med drugim si je nakopal Jamblihovo kritiko), niso ostali brez vpliva. Posebno težo imata spisa *O Soncu* in *Pismo svečniku Anebonu*. Prvi, ki je morda v ozadju Prajektstatovega govora v *Saturnalijah* (njegovi odlomki so se namreč ohranili v rimski predelavi, gl. *ibid.*, 61 in 267, op. 43), da ne omenjam Julijanovega govora v čast Heliju, v heno-teističnem duhu razlaga razmerje med vrhovnim sončnim bogom in ostalimi božanstvi. Sončno božanstvo je gotovo bilo najboljši vezni člen med vero filozofov in preprostega ljudstva. S slednjo se je ukvarjal tudi v drugem omenjenem spisu, v katerem je bil v obrambi poganstva manj jasen, kot bi – vsaj s poganškega vidika – zahteval čas, zato je na njegovo pisanje ostro odgovoril Jamblih. Kakršno koli postavljanje ljudskih predstav bogov pod vprašaj (pa najsi bo v obliki aporij) ni bilo (več) zaželeno. Filozof je namreč zgolj dopuščal ljudsko verovanje, ni pa se mu jasno postavil v bran (če že, je njegove predstave skušal obenem prečistiti v Plotinovem smislu, prim. Geffcken 1972, 67).

Jamblih je bil iz drugačnega testa. Prav zato mu je Geffcken (ki mu posveti obsežen razdelek na str. 103–114 svoje razprave) tudi tako gorak. Medtem ko Porfirija razglasi za »najbolj poštenega nasprotnika, kar jih je imelo krščanstvo«, obsuje sirskega misleca z vrsto žaljivk; najpogosteje mu očita kar norost. Vendar bi objektivnejše gledanje pokazalo, da pri Jamblihu ne gre za kakšnega šarlatana, pač pa – zlasti v komentarjih Platonovih dialogov – za pogosto izvirnega in svežega misleca (prim. Brisson 1999, 849s.). Je pa veliko svojih moči dal na razpolago pešajočemu poganstvu. Že v desetih knjigah o pitagorejstvu, ki jih začinja Pitagorov življenjepis.

Pitagorovo življenje in delovanje pa je lahko morda služilo – vsaj, če sodimo po omembah v krščanski apologetiki – kot nekaka protiutež Kristusovemu. V vlogi Protikristusa sta sicer na poganski sceni najbolj blestela Herkul med bogovi in po Hieroklu (ravno tako pisec Pitagorove biografije) Apolonij iz Tiane med smrtniki (prim. Klein 1971, 52; Geffcken 1972, 36ss.; Demandt 1998, 393s.).

V svojem odgovoru na Porfirijevo *Pismo svečeniku Anebonu* je Jamblih v desetih knjigah poskušal v obrambi stare vere (in proti krščanstvu) mobilizirati vse razpoložljive filozofske in verske sisteme (z izjemo epikurejstva, Bidez 1956, 47). Pri tem je v svojem sinkretizmu – za katerega sta mu bila glavni vzor kaldejska in egiptovska teurgija (Brisson 1999, 848) – seveda, podobno kot Porfirij pred njim in njegov duhovni učenec Julijan za njim, daleč prestopil meje tradicionalnega rimske (ali grškega) verovanja v bogove. Zatorej za marsikoga na poganski strani v Rimu ni bil najbolj sprejemljiv. A je vsaj večini moral ugajati vsaj v dveh točkah. Prvič v tem, da je – v kričecem nasprotju s Plotinom in celo s Porfirijem – poudaril nujnost daritev, ki naj bi vzpostavile duhovno povezavo med človekom in bogom (Geffcken 1972, 110), in bogoslužja nasploh. Od tod ni bilo daleč do za Geffckena (ibid., 114) najbolj boleče domnevno Jamblihove zamisli o poganski državni cerkvi, kar naj bi (neuspešno) udejanjal Julijan. Druga Jamblihova zasluga je njegova včlenitev rimskih poganskih bogov v v osnovi henotheistični (in krščanstvu veliko bližji kot staremu poganstvu) sistem, ko je po »pitagorejski metodi razvrstil bogove, angele in demone v svoj sistem triad, heptad in enead« (Bidez 1956, 54), kjer so lahko složno sobivali z vsemi preostalimi orientalskimi božanstvi in božanstvi misterijskih kultov

Končno se da v ta tok brez težav uvrstiti Julijanov poskus obnove poganstva. V tem okviru ga ni mogoče obravnavati v podrobnostih, bi pa želel v zvezi z njim podati dva premisleka. Prvi zadeva Julijanovo osebo in njegovo delo kot tako, drugi njegov odnos do rimske verske dediščine, ki je v ospredju pričujoče razprave.

Cesar Julijan Odpadnik je kljub svojemu kratkemu vladanju verjetno tista poznoantična figura, ki ji pregledi poznoantične zgodovine posvečajo sorazmerno največ prostora (tako že pri Rankeju in Mommsenu, nazadnje pri Demandtu 1998). Na dolgo in na široko opisujejo izredne Julijanove osebne kvalitete, njegove vojaške uspehe (spričo katerih ni ostal čisto brez hvale niti pri kristjanih), predvsem pa njegove številne ukrepe, s katerimi ni skušal obuditi k življenju samo starodavnih kultov (v okvir česar sodi celo nameravana vnovična postavitve jeruzalemskega templja), pač pa je skušal nove moči vlti že davno na rob zgodovine potisnjenim republikanskim institucijam. Najbolj zabavno pa je, da so zgodovinarji večinoma prepričani, da bi se njegovi visokoleteči načrti posrečili, ko mu jih ne bi bila prekrizala nemila smrt, ki ga je doletela na vojaško uspešnem pohodu

zoper Perzijce. Razlogi za naklonjeno prikazovanje tega nesporno nadarjenega mladega cesarja so po eni strani gotovo v simpatičnem vtisu, ki ga naredi na prvi pogled, po drugi strani pa v za ocenjevanje posameznih rimskih cesarjev pomembni okoliščini, da je imel »svojega« velikega zgodovinarja, namreč Amijana Marcelina. Kakor je po zaslugi Amijanovega vzornika Tacita za vse večne čase padla senca na morda niti ne tako slaba cesarja Tiberija in Domicijana, tako dolguje Julijan dobršen del svoje slave navdušenemu prikazu zadnjega velikega rimskega zgodovinarja. Temu se pridruži ravno tako iz časa ob prelomu 1. in 2. stoletja znana okoliščina, da je pred Julijanom zasedal cesarski prestol vladar, ki je bil vsaj na videz popolno nasprotje njegove domnevne širine in odprtosti, namreč Konstancij II., ki v zgodovino ni prišel le kot sumničav in mračen vladar (podobno kot Tiberij in Domicijan), temveč je izpolnil nasploh vse pogoje za nenaklonjenost prihodnjih rodov. Poganom se je zameril kot kristjan (prav on je prvi odstranil Viktorijin oltar iz senatne zbornice), kristjanom kot arijanec in krivoverec. Za nameček daje naslednji cesar, Jovijan, s svojo nespretno politiko vtis, kot da se je s smrtjo njegovega plemenitega predhodnika začel popoln propad rimske države.

A četudi vse to vemo in četudi vse to upoštevamo, je nesmotrno gledati v Odpadnikovem oživljanju starih institucij kaj več kot romantične fantazije fanatika (Bidez 1956, 41, posrečeno pravi, da ga je z leti obhajala vse bolj fanatična ljubezen do grštva, ki naj bi slednjič postala omama) ali bolj prizanesljivo zaljubljenca v preteklost, ki – če je seveda z njimi mislil resno – ne bi mogle preživeti svojega pobudnika, pa četudi bi vladal veliko dlje. Upravičeno se nam Julijanov elan lahko zdi simpatičen (resda drugače simpatičen kot Simahova pasivna zaverovanost v izročila prednikov in drugače kot premišljeni Flavijanov politični aktivizem, da bi jim pomagal do veljave), ne moremo pa mu pripisati zmožnosti, da bi zavrtel kolo zgodovine nazaj. Saj je navsezadnje on sam vsaj z eno nogo povsem stal v kaosu pozne antike, v kaosu prehoda. Na oblast ga je naplavil za tisti čas značilen državni udar (nič drugačen ni, če je nasprotnikova naravna smrt naredila končni krvavi spopad odvečen) in dolgo se je moral na zunaj delati kristjana, da ne omenjam njegove nekoliko hudomušne – a za tisti negotovi čas značilne – poteze, ko je senatorjem dovolil konsekrirati (med bogove uvrstiti) pobožnega kristjana Konstancija II. (Demandt 1998, 67). Zgodovino-pisje bi se pač moralo otresti nekakšne nostalgije po »demokratskih« prvinah v rimski zgodovini, ki so bile vprašljive že v slavnih dneh republike (občutek, da je šlo za obdobje svobode, so ustvarili pripadniki sloja, ki je imel v času republike v rokah škarje in platno, zato se mu je upravičeno zdelo, da je svoboden), v četrtem krščanskem stoletju pa je bila kakršna koli možnost za njihovo uveljavitev enaka ničli. Če nič drugega, kaže Julijan popolno nerazumevanje zgodovinskega razvoja (tu bi se celo dalo go-

voriti o Geffckenovi nujnosti), vendar ne toliko, kar zadeva verske razmere. Da tudi glede teh ni imel posebnega uvida, ne priča samo sorazmerno nagel propad njegove renesanse poganstva, ki se je lahko izvršil pod tako nepomembnim cesarjem, kot je bil Jovijan, marveč že njegova (po mojem povsem napačna) ocena razmerij znotraj Cerkve. Z rehabilitacijo nikajske stranke in njenih škofov (kar gotovo ni bilo samo dejanje strpnosti, kot se še kje bere) si je ustvaril veliko nevarnejšega nasprotnika, kot je bilo poprej privilegirano in h kompromisom z državno oblastjo nagnjeno arijanstvo (naj se mu je osebno kot vera, ki jo je za vodilno naredil njegov osovraženi bratranec, še tako upiralo). Za razliko od njega je Ambrozijeva nasprotnica, cesarica Justina, dobro uvidela prednosti arijanske veroizpovedi za odnose med državo in Cerkvijo. Skratka, če lahko Klein (1971, 22, op. 18) ahistoričnega mišljenja obtoži že Seneka in Tacita (ker nista razumela nujnosti prehoda v principat, čeravno pri Tacitu nekaj takih mest je), ni nobenega razloga, da ne bi s tem očitkom vsaj nekoliko relativirali Julijanovih utopij.

Druga zanimiva točka je vprašanje Julijanovega odnosa do stare rimske religije. Bežen pogled na njegov življenjepis pokaže, da je njegovo navdušenje v prvi vrsti veljalo Helenom in da je bil kot vernik vsekakor henotheist (častilec sončnega božanstva), zaradi česar se tudi njegova verska politika vsaj po osnovni shemi ni ločevala od politike njegovih bližnjih in ne več tako bližnjih predhodnikov, kar sem orisal zgoraj. Bidez (1956, posebej 51–57) je razen tega dobro pokazal Julijanovo skoraj fanatično zanimanje za teurgijo (predvsem so ga navdihovali kaldejski oraklji, ki jih je v cesarstvo prinesel Julijan Teurg že v času Marka Avrelija, *ibid.*, 53) in za misterijske kulte (znana je njegova naklonjenost Kibeli). Seveda s svojimi pogledi ni bistveno odstopal od duha časa, kot sta ga zanj v prvi vrsti predstavljala Jamblih in še en novoplatonik Maksim iz Tira, ki za razliko od starejših novoplatonikov (npr. Jamblihovih naslednikov Ajdezija in Evzebija, h katerima je Julijan šel najprej) ni več učil odrešitve skozi filozofijo, marveč skozi duhovne vaje (*ibid.*, 49s.). V luči take duhovne formacije ni nič nenavadnega, da je Julijan malo cenil rimske bogove in jim je v bogovski hierarhiji odkazal bistveno nižje mesto kot orientalskim božanstvom, obojim v odnosu do Helija, najvišjega božanstva, pri čemer je po sili celo Eneja in Romula naredil za njegova potomca (dobro o tem Klein 1971, 45, op. 64). Tudi čar poganškega Rima, o katerem bo še govor, ga ni prevzel kot kristjana Konstancija. Zatorej so bili rimski senatorji sprva zadržani do cesarja obnovitelja poganstva, saj je s svojo obnovo prinašal preveč tujerodnih vplivov. Senat mu je res podelil laskavi naslov *restitutor libertatis et Romanae religionis* (CIL VIII 4336), a za Julijanovega življenja je bolj kot poveličevanju cesarja služilo poskusu, da bi ga nemara le odvrnili od tujih filozofskih idej (po svojem bistvu bližjih novi veri kot rimskemu pogans-

tvu) in mu približali lasten predstavní svet. Šele Julijanova tragična smrt in restriktivnejša politika krščanskih cesarjev po letu 379 naj bi »hrepenenje po Julijanu vzbudila tudi med pogani večnega mesta« (Alföldi pri Klein 1971, 30). Njegov zvesti sodelavec Prajtektat, ki ga je helenofil posebej počastil, ko ga je – Rimljana – imenoval za prokuratorja Ahaje (gl. Bloch 1971, 136), je lahko v osemdesetih letih četrtega stoletja po Julijanovih stopinjah stopil na čelo rimske poganske opozicije z Julijanovim podobnih, a ne povsem enakih izhodišč, kot zgovorno kaže še delovanje njegovega naslednika Flavijana.

Na hitro naj se ozrem še k tretjemu dejavniku, ki je po mojem mnenju pripomogel k ohranjanju rimskih verskih izročil. To je po vsem videzu nekak zapeljivi čar poganskega Rima, ki so ga opazali mnogi in ki se mu nista mogla ustavljati niti najbolj krščanska med vladarji prehodnega obdobja, arijanec Konstancij II. in katolik Teodozij. (Manj se je, kot kaže, dotaknil pogana Julijana.)

V ponazoritev naj navedem nekaj drobtinic iz Amijanovega opisa Konstancijevega obiska v prestolnici 28. aprila 357. Že ob prihodu v mesto je pokazal svojo naklonjenost senatorjem in se čudil čarom mesta, njegovi velikosti in raznolikosti: *Cumque urbi propinquaret, senatus officia reverendasque patriciae stirpis effigies ore sereno contemplans non ut Cineas ille Pyrrhi legatus in unum coactam multitudinem regum, sed asylum mundi totius adesse existimabat. Unde cum se vertisset ad plebem, stupebat, qua celeritate omne quod ubique est hominum genus confluxerit Romam. Et tamquam Euphratem armorum specie territorurus aut Rhenum altrinsecus praeaeuntibus signis insidebat aureo solus ipse carpento fulgenti claritudine lapidum variorum, quo micante lux quaedam misceri videbatur alterna* (Amm. XVI 10,5s.). Cesar, ki je veljal za mračnega in hladnega, vendarle ni mogel skriti svojega navdušenja nad svetlimi rimskimi izročili, kot še bolje kot navedene vrstice potrjujejo naslednje: *Proinde Romam ingressus imperii virtutumque omnium larem, cum venisset ad rostra, perspectissimum priscae potentiae forum, obstupuit perque omne latus quo se oculi contulissent miraculorum densitate praestriatus, adlocutus nobilitatem in curia populumque e tribunali, in palatium receptus favore multiplici, laetitia fruebatur optata, et saepe, cum equestres ederet ludos, dicacitate plebis oblectabatur nec superbae nec a libertate coalita desciscentis, reverenter modum ipse quoque debitum servans* (XVI 10,13).

Simah v svojem govoru za vrnitev Viktorijinega oltarja v senatno zbornico, ki jo je le-ta prvič moral zapustiti prav na Konstancijev ukaz, navaja, da cesarjevo navdušenje ni ostalo brez ugodnih posledic za rimske kulte. Le-te takole opiše: *Nihil ille [sc. Constantius] decerpit sacrarum virginum privilegiis, decrevit nobilibus sacerdotia, Romanis caerimoniis non negavit inpenas et per omnes vias aeternae urbis laetum secutus senatum vidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deorum nomina, percontatus templorum origines est,*

miratus est conditores cumque alias religiones ipse sequeretur, has servavit imperio (Rel. III 7). Za Simaha bržkone ključen je podatek, da ni odrekel državne podpore za poganski kult (*Romanis caerimoniis*), za kar se je rimski prefekt s Teodozijem in Valentinijanom II. bojeval bolj ali manj neuspešno.

Kljub temu se je celo Teodoziju zgodilo, da je ob svojem obisku Rima leta 389 podlegel čarom še precej poganske metropole (na stare republikanske tone ali vsaj tone začetnega principata je bil uglašen tudi priložnostni Pakatov panegirik, gl. Klein 1971, 31, op. 34). Seveda so mu njegovo ravnanje, ki je doseglo vrhunec, ko je za konzula za leto 391 imenoval dva pogana, Simaha in Tacijana, na položaj pretorijanskega prefekta Italije pa je imenoval samega Flavijana (Bloch 1971, 159), v določeni meri narekovali politični razlogi (ob tem še ohladitev odnosov z Ambrozijem zaradi škofovega ravnanja v zadevi s shodnico v Kaliniku), katerih pomena ne gre zanemariti že v zadnjem obdobju Konstancijeve vladavine, toda vendarle: stara prestolnica je kljub pomanjkanju političnega pomena (daleč je bilo leto 235, ko je zavladal Maksimin Tračan, prvi cesar, ki ni bil nikdar v Rimu) še lahko delala čast svojim starim bogovom. Vnovič poudarjam, da bi to ne bilo mogoče v tolikšni meri, ko ne bi po konstantinskem preobratu še več kot pol stoletja vladal v državi v osnovi strpen duh, omogočen s prevladujočim henoteizmom pri vseh.

V

KER pa je ta v svojih posledicah – ob postopnih ukrepih krščanske oblasti – vendarle vodil k eroziji stare rimske vere, saj mnogim vernikom kulta starih bogov ni bilo težko postati po imenu kristjani (in spisati kakšno ne preveč globoko krščansko besedilo, kot so občasno počeli Avzonij, Klavdijan in Nonos), ima Bloch (1971, 148) prav, ko ob Hieronimovi evocirani sceni z Albinom ugotavlja, da Jupitra ni bilo težko spreobrniti.

Spričo tega se je ob koncu 4. stoletja tudi v Rimu pojavila potreba, da se za ohranitev vere očetov stori še kaj več, kot da se zanjo zagotovi zgolj bolj ali manj redna državna podpora, za katero je bilo očitno, da bo ob nadaljevanju trenutnih trendov (ki pa v kaotični pozni antiki pogosto niso bili ravno logični, za kar bi se dalo od Konstantina do Teodozija najti vrsto primerov, a naj zadostuje ponovno opozorilo na obravnavana pokleka Konstancija II. in Teodozija pred poganskim bliščem Rima) slejkoprej povsem usahnila. Odločnejši in bolj vizionarski med rimskimi aristokrati (poganskimi; Prudencij je namreč v *Contra Symm.* I 603 ss. bajal o najmanj tristotih krščanskih senatorjih) so menili, da je potrebno ubrati pot, ki jo je ubiral Julijan (pa dobrih dvajset let prej, kot sem pokazal zgoraj, z njo Rimljanov ni navdušil), in nasloniti opešane kulte Jupitra in tovarišije na še vedno

močne orientalske in misterijske kulte ter jim tako zagotoviti, da spet pridejo iz mrtvila ali morda celo na zeleno vejo. V drugi fazi svojega boja so poskušali doseči tisto, o čemer so dolgo sanjali kristjani, da bi se rešili križev in težav cesarskega kulta (Koep 1971, 332), namreč spraviti na prestol pogankega (ali vsaj poganom naklonjenega) cesarja. Že z izbiro tega cesarja – nominalnega kristjana Evgenija – so pokazali, da se v verski politiki ne bi spremenile silnice, veljavne vsaj do leta 379, če že ne do leta 392 (kljub ostrim, v najhujšem žaru boja izrečenim grožnjam Flavijana in Arbogasta, da bosta milanske cerkve spremenila v hleve, Bloch 1971, 176 idr.). Idejni prenovi je bil na čelu Julijanov sodelavec Vetij Agorij Prajtektstat, *princeps religiosorum*, niti nameravanega političnega prevrata je imel trdno v rokah Virij Nikomah Flavijan. Znani borec za ohranjanje očetnih izročil Simah je oba procesa spremljal bolj od daleč. Njegovo vodilo *consuetudinis amor magnus est* (Rel. III 4; prim. Bloch 1971, 142) ni vključevalo rimskim izročilom po svojem bistvu tujih kultov, najsi so bili še tako dolgo navzoči v prestolnici. Tudi v svoji – pogosto groteskni – zagledanosti v preteklost ni težil k politični oblasti ali moči (dobro oznako je podal Fuhrmann 1994, 264ss.). A ko so doživela Prajtektstatova in Flavijanova – prenovitvena in politična – prizadevanja popoln zlom in ko je zmagovito krščanstvo sorazmerno hitro odpravilo zadnje zunanje branike poganstva, je staro poganstvo ali vsaj živ spomin nanj obstal samo med ljudmi Simahovega kova, aristokrati, ki se niso dosti menili za svet, drugačen od njihovega.

Potek zadnjega političnega spopada med krščanstvom in poganstvom je dovolj znan, spričo česar ga na tem mestu ne bom obnavljal. Mogoče najzanimiveje ga je predstavil Bloch 1971, o zadnjem dejanju spopada, bitki pri Frigidu, in o tem, kako so ga dojemali sodobniki, pa temeljito piše Bratož 1994. Na tem mestu naj nekaj besed namenim samo zunanjim znamenjem dokončnega upada pogankega kulta. Čeravno je zdaj šlo sorazmerno hitro, celo po Frigidu ni mogoče govoriti o zaresni ihti zmagovitih kristjanov. Nenazadnje na prestolu zelo dolgo ni bilo – v njegovi dinastiji sploh ne – vladarja Teodozijevega kova. Sposobni vojskovodje, kot je bil Stilihon, pa do krščanstva niso imeli podobno osebnega odnosa, pač pa so bolj posnemali vzorce (pri Evgeniju vidnega) nominalnega krščanstva (Fuhrmann 1994, 131).

Kakor koli, Teodozij je že leta 381 *Nicaenam fidem* razglasil za državno vero cesarstva. 8. novembra 392 je – kot rečeno – prepovedal celo zasebno poganško bogoslužje, s čimer je sprožil sklepni obračun s Flavijanovim krogom. Že prej, leta 387, so iz javnega koledarja črtali poganke praznike. 390 je bil postavljen zadnji avgur, 394 zadnja vestalka. Začetek devetdesetih let je hkrati prinesel dejanje, ki je cesarju mogoče nakopalo največ hude krvi pri poganih. Leta 391 je po neredih med pogani in kristjani v Aleksandriji, ki jih je sprožil znani »krščanski faraon«, patriarh Teofil, dal

porušiti tamkajšnji Serapejon, čeprav je sicer s pogani po incidentu postal blago (Geffcken 1972, 157). 393 je sledila ukinitve olimpijskih iger. Kljub temu, da je bil poganski kult že dolgo prepovedan, so še 408, ko je Alarih že resno ogrozil Rim, za nasvet vprašali haruspice – menda s privolitvijo papeža Inocenca I. (Muth 1997, 328, op. 829). Končno je poganska stran leta 410, po Alarihovi dejanski osvojitvi Rima, lahko povzdignila glas dovolj močno, da je spodbudil nastanek zadnje in najpomembnejše apolo-gije krščanstva. Nekako istega leta so nehali kovati kotorniate, nekakšne psevdomonete poganske opozicije, na katerih sta bila glavna junaka Ne-ron in Julijan (Demandt 1998, 396).

Petindvajset let pozneje je Teodozij II. za opravljanje poganskih kultov določil smrtno kazen, a tri leta pozneje, v letu izdaje *Codex Theodosianus*, je moral potožiti nad neuspehom svojih ukrepov. Naslednjo stopnjo je pomenilo leto 472, ko je kršitev verskega nauka postala *crimen publicum*. Pa vendar naj bi Justinijan leta 528 usmrtil nekaj svojih visokih uradnikov zaradi poganstva (ibid., 387). Simahova dediščina je – kljub svoji neperspektivnosti – preživela v ozkem krogu aristokratov in predvsem v izobraževanju.

Drugače se je godilo bolj v prihodnost obrnjeni, skoraj misijonarski smeri v rimskem poganstvu, ki sta jo po Julijanovih smernicah vodila Prajtekstat in Flavijan. Res je bila trši oreh za krščanstvo, o čemer priča nebrzdano Hieronimovo veselje ob Prajtekstatovi smrti. Ko je ta poganski prvak umrl, je namreč zapisal: *Nunc desolatus est, nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor commentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur* (Ep. 23, 3). Pred tem je namignil, da je Prajtekstat malo pred smrtjo – umrl je kot *consul designatus* – dosegel *dignitatum omnium culmina* (zdaj pa je v peklu, čeprav njegova žena laže, da je v nebesih). Prajtekstatova žena Pavlina naj bi lagala na nagrobniku, ki ga je postavila možu in na katerem so med drugim našteje njegove številne svečeniške funkcije (gl. predvsem Bloch 1971, 137ss.).

Ob koncu pričujoče razprave si jih bo koristno nekoliko pobliže ogle-dati. Pavlina našteva, da je bil *pontifex Vestae, augur, quindecimvir, pontifex Solis, pater patrum* (oziroma *pater sacrorum*), *tauroboliatus, sacratus Libero et Eleusinis, hierophanta, neocorus, curialis Herculis* in *sacratus Eleusinis* (epitaf prinaša *CIL VI 1779*).

Kaj se skriva za vsemi naštetimi naslovi? Najprej potrjujejo Prajtekstatovo izjemno zanimanje za poganske kulte in njegovo izjemno poznavanje le-teh, o čemer pričajo *Saturnalije*. Še razvidnejši je Prajtekstatov sinkretizem.

Pripadal je trem od štirih starih najjemenitnejših duhovniških kolegi-jev v Rimu (*sacerdotum amplissima collegia*). Kot *pontifex Solis* je pripadal kolegi-ju, ki ga je ustanovil Avrelijan ob svoji uvedbi kulta *Sol invictus*. Iz *Satur-*

nalij je več kot jasno, da je bil sončni bog zanj – kot za Julijana – osrednje božanstvo, v katero se stekajo vsa druga (tem drugim je posvetil obnovljeni *Porticus Deorum Consentium* na rimskem forumu, Bloch 1971, 137). Omembe vreden je vsekakor položaj Herkulovega svečenika, zaradi navedene vloge tega boga v poznem poganstvu. Bil je posebni zaščitnik cesarja Maksimijana (imenoval se je *Herculius*, Dioklecijan pa *Iovius*) in v začetku celo cesarja Konstantina ter eden glavnih dvojnikov Kristusu na poganski strani, saj sta njegovo razmerje do Jupitra in njegov vzpon na Olimp (po grozljivi smrti na gori Ojti, ki je lahko Arnobiju služila za obrambo pred očitkom, češ da kristjani častijo nekoga, ki je umrl sramotne smrti na križu) zelo spominjala nanj. Zaradi tega ni bil zaman tarča krščanskih apologetov. Značilno je, da so njegove podobe (ob Jupitrovih) nosili pred Evgenijevo vojsko v bitki pri Frigidu (prim. Bloch 1971, Bratož 1994).

Prajtekstatovo povezavo z misterijskimi kultu odpira pripadnost Librovim (Dionizovim) in elevzinskim svečenikom. Iz zgodnejše rimske verske zgodovine je znano, kakšne težave so imeli Dionizovi misteriji ob svojem prihodu v Rim (kamor naj bi zašli ob koncu druge punske vojne preko Etrurije, Muth 1997, 275), vendar so se pozneje razcveteli. V elevzinske misterije se je – resda brez posebnih notranjih vzgibov – dal posvetiti tudi Ciceron. Elevzino je, potem ko se je kot kultno središče obdržala vse do konca 4. stoletja, leta 395 opustošil Alarih (ibid., 328).

Kot svečenik je Prajtekstat sodeč po napisu služil še nekaterim orientalskim božanstvom. Naslov hierofanta ga povezuje s kultom Hekate, »boginje treh podob«, včasih enačene z Reo, ki je igrala ključno vlogo v kaldejski teurgiji in spričo tega pri novoplatonikih. Z njeno svetlobno prikaznijo naj bi se pogovarjal še Proklos (Bidez 1956, 52). O Mitrovem kultu (naslov *pater patrum*) je bilo veliko napisanega. V Rim naj bi ga prinesli že kilikijski pirati, ki jih je leta 67 pred Kr. premagal Pompej. Njegovo razmerje do kulta sončnega božanstva ni čisto jasno (prim. Muth 1997, 284ss.); z njim ga bolj ali manj enači Demandt (1998, 391). Vsekakor je bil mitraizem v določenem obdobju resen tekmeč krščanstvu, zato ne preseneča, da ga je preganjal že cesar Valentinijan I. (ibidem).

Dve veliki zvezdi med orientalskimi bogovi v cesarstvu sta bila še frigijska Kibela ali Magna Mater (in Atis kot njen obvezni spremljevalec), katere kult so s prilagoditvami v Rim prenesli že za druge punske vojne, o čemer sem govoril v začetku razprave, in Serapis. Prajtekstat je bil njen *tauroboliatu*s, kar ne preseneča, saj je Kibela med drugim visoko kotirala pri Julijanu Odpadniku (posvetil ji je znameniti govor v Pesinuntu, izhodišču njenega čaščenja). Končno je tu še naslov neokora, ki ga je Bloch (1971, 183-186) povezal s kultom egipčanskega Serapisa, saj naj bi se polni naslov službe glasil *neocorus* (varuh svetišča) *Iovis magni Sarapidis* (ibid., 186). Serapisovo čaščenje se je v Rimu začelo s Karakalom (ki je bil njegov goreč

častilec, prim. Klein 1971, 35, op. 43) in se do konca poganstva močno razmahnilo. Prej navedeno uničenje Serapejona v Aleksandriji je vzbudilo veliko razburjenja v vsem cesarstvu in naredilo velik vtis na sodobnike.

Po povedanem je taktika Prajtektata in njegovih somišljenikov jasna. V boju zoper krščanstvo so se trudili mobilizirati vse razpoložljive sile, se pravi različna rimska, misterijska in vzhodnjaška izročila, nad kar so postavili za zelo široke množice sprejemljivo sončno božanstvo, ki naj bi služilo kot nekakšno stekališče vseh drugih izročil, kar Prajtektat v svojem evociranem govoru povsem jasno pove. To zapoznalo rimsko nadaljevanje poskusov novoplatonikov in Julijana, da bi ohranili tradicionalno poganstvo s pomočjo eksotičnih kultov ter tako vsaj deloma izzvali krščanstvo na njegovem lastnem terenu, je očitno imelo v času, ko je bil Flavijan na vrhuncu moči, vsaj delni uspeh (in je kar nekaj kristjanov obrnilo hrbet novi veri, s čimer si je Flavijan prislužil – med drugim - strupeno jezo anonimnega pisca pesnitve *Carmen adversus Flavianum*, gl. Bloch 1971 in Klein 1971, 52, op. 79). Flavijan si v svojih prizadevanjih za aktivno poživitev poganstva ni pomišljal niti osebno stopati na čelu Izidine procesije in se pri tem ni odrekel za mnoge starokopitne Rimljane nesprejemljivemu Anubisu s šakalovo glavo (Klein 1971, 53). Menil je pač, da se bo dalo krščanstvo – ki se je tudi samo označevalo za misterij, skrivnost – najlažje poraziti s sorodnimi izročili. Toda pokazalo se je, da se je Jupitra dalo res lažje pokristjaniti kot Serapisa, Kibelo ali Mitra, da pa je, potem ko je bil boj odločen in ni bilo več prostora za prej do neke mere svobodno tekmovanje izročil znotraj nekega henoteističnega okvira, vsaj na zahodu antikvarno poganstvo Simahovega kova preživelo od življenja pokajoča Prajtektatova in Flavijanova pomagala, ki jih je Rim – kot veliko drugih izročil v zgodovini – očitno sprejel precej nerad in jih ni vzel za svoja.

BIBLIOGRAFIJA

- ALTHEIM, F.: *Der unbesiegte Gott: Heidentum und Christentum*. Hamburg: Rowohlt, 1957 (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 28).
- BIDEZ, J.: *Kaiser Julian: Der Untergang der heidnischen Welt*. Hamburg: Rowohlt, 1956 (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 26).
- BLOCH, H.: Ein neues inschriftliches Zeugnis der letzten Erhebung des Heidentums in Westrom 393/394 n. Chr. *Das frühe Christentum im römischen Staat* (ed. R. Klein). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (Wege der Forschung, 267). 129-186.
- BRATOŽ, R.: Bitka pri Frigidu v izročilu antičnih in srednjeveških piscev. *ZČ* 48 (1994). 5-45.
- BRISSON, L.: Iamblichos. *DNP* 5 (1999). 848-851.

- CAMPENHAUSEN, H. Freiherr von: *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart: Kohlhammer, 1995⁷
- DEMANDT, A.: *Geschichte der Spätantike: Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian*. München: C. H. Beck, 1998.
- DIESNER, H.-J.: Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand. *Das frühe Christentum im römischen Staat* (ed. R. Klein). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (Wege der Forschung, 267). 415-454.
- FUHRMANN, M.: *Rom in der Spätantike: Porträt einer Epoche*. München/Zürich: Artemis & Winkler, 1994.
- GEFFCKEN, J.: *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972² (Reprint izdaje iz 1929).
- KLEIN, R.: *Symmachus: Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (Impulse der Forschung, 2).
- KOEP, L.: Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. *Das frühe Christentum im römischen Staat* (ed. R. Klein). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (Wege der Forschung, 267). 302-336.
- LATTE, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München: C. H. Beck, 1960 (HdA V, 4).
- MUTH, R.: *Einführung in die griechische und römische Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- ULF, C.: *Das römische Lupercalienfest: Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 (Impulse der Forschung, 38).

**IAM CANDIDATUS EST FIDEI, QUEM FILIORUM ET NEPOTUM
CREDENS TURBA CIRCUMDAT:**

Die letzten Jahrhunderte des römischen Heidentums

Zusammenfassung

Die Abhandlung behandelt das Schicksal des römischen Heidentums in den letzten Jahrhunderten seines Bestehens, insbesondere zwischen dem 3. und dem 5. nachchristlichen Jahrhundert. Die Aufmerksamkeit gilt dabei vor allem der Entwicklung derjenigen Traditionen, die zur römischen Religion - soweit diese aus der republikanischen Zeit bekannt ist - gehörten. Der Sonnenkult und die orientalischen Mysterien sind vor allem dann einbezogen, wenn sie von den Verfechtern des alten Glaubens zur Stärkung des geschwächten alten Kultus benutzt worden sind.

Der Aufsatz schildert zuerst die grundlegenden Merkmale der

altrömischen Religion, so wie das römische Verstehen des Numenbegriffs und die entscheidende Rolle des kultischen Formalismus, der einerseits zwar zum Verfall des römischen Heidentums beitrug, andererseits aber zumindest bei der heidnischen Aristokratie dafür sorgte, dass die alten väterlichen Traditionen noch weit ins 5. Jahrhundert bewahrt geblieben sind.

Der Text untersucht in seinem Hauptteil die Faktoren, die zum stufenweisen Ausgang der alten Religion beitrugen. Vor allem werden dabei die allgemeine Krise des Reiches in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, die dem Staatskultus das unentbehrliche finanzielle Fundament entzog, und die henoteistischen Tendenzen der Zeit betont, die die staatliche Religionspolitik seit mehr als einem Jahrhundert - mindestens von Aurelian bis Theodosius - prägten und insbesondere in der weiten Verbreitung des Sonnenkultes sichtbar sind.

Außerdem werden auch die Versuche, vor allem der heidnischen Aristokratie und der heidnischen Intelligenz, den alten Kultus noch zu retten, geschildert. Sie wurden von einigen neuplatonischen Philosophen, z. B. Jamblich, intensiv unterstützt, erlitten aber nach dem Zusammenbruch der Julianischen Erneuerungsversuche und endgültig unter Theodosius eine entscheidende Niederlage. Die Überreste des Heidentums bestanden aber - vor allem in der Bildung - noch eine verhältnismäßig lange Zeit, so dass noch der oströmische Kaiser Justinian einige seiner hohen Beamte wegen ihres Heidentums, das wohl in der Nachfolge der symmachischen aristokratischen Richtung stand, hinrichten ließ.

Naslov:

Aleš Maver

1. gimnazija Celje

e-mail: ales_maver@yahoo.com