



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 5. 7. 2020; Sprejeto Accepted: 9. 7. 2020

UDK UDC: 27-236.5:821.14-21

177.74:159.942:82

DOI: 10.34291/Edinost/75/Avsenik2

© 2020 Avsenik Nabergoj CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Sočutje faraonove hčere v Svetem pismu in maščevalna pravičnost Medeje v grški drami¹

The Compassion of Pharaoh's Daughter in the Bible and the Vengeful Justice of Medea in Greek Drama

Izleček: Na začetku Druge Mojzesove knjige (2 Mz 2,1-10) in v Euripidovi tragediji *Medeja* sta predstavljena dva diametralno nasprotna lika ženske najvišjega statusa: faraonova hči na eni strani ter boginja in Jazonova žena Medeja na drugi. Prva iz sočutja do neboljjenega otroka reši tujega, hebrejskega otroka in ga posvoji, druga celo najbolj naravno in globoko matersko ljubezen do svojih otrok podredi odločitvi, da se svojemu možu Jazonu za njegovo nezvestobo maščuje z najbolj skrajnimi sredstvi. Z natančnim branjem in analizo literarnih besedil sem primerjala ravnanje egiptovskih babic, faraonove hčere in Medeje v razmerju do hierarhije avtoritet in etičnih premislekov. Rezultat analize je ugotovitev, da lik faraonove hčere temelji na hebrejskih teoloških postavkah, po katerih Bog s svojo previdnostjo vodi človeško zgodovino, največkrat v nasprotju s človeškimi načrti, ki so v službi človeških ambicij in moči. Medeja pa vzporedno nastopa kot boginja in kot človeško bitje ter se na skrajno krivico odziva s skrajnimi sredstvi s sklicevanjem na pravičnost bogov v dejanjih, ki so po splošnem čutu v nasprotju z vsemi predstavami o božji pravičnosti.

Ključne besede: vera egiptovskih babic, sočutje faraonove hčere, pokorščina Božji avtoriteti, Medejina maščevalnost, manipulacija s pravičnostjo bogov, detomor, samouničenje

Abstract: *At the beginning of the book of Exodus (Ex 2:1-10) and in Euripides' tragedy Medea, two diametrically opposed figures of a woman of the highest status are presented: Pharaoh's daughter on one side and the goddess and Jason's wife Medea on the other. The former, out of compassion for the helpless child, rescues a foreign, Hebrew child and adopts him, the latter subjugates even the most natural and deep maternal love for her children to the decision to avenge her husband Jason for his infidelity by the most extreme means. By close reading and analyzing literary texts, I compared the conduct of Egyptian midwives, Pharaoh's daughter, and Medea in relation to a hierarchy of authorities and ethical*

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* (P6-0262), ki ga je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

considerations. The result of the analysis shows that the character of Pharaoh's daughter is based on Hebrew theological postulates that God with his prudence guides human history, most often contrary to human plans that are in the service of human ambition and power. Medea, on the other hand, acts in parallel as a goddess and as a human being, and responds to extreme injustice by extreme means by invoking the justice of the gods in actions that generally oppose all notions of divine justice.

Key Words: *faiih of the Egyptian midwives, compassion of Pharaoh's daughter, obedience to God's authority, Medea's vengeance, manipulation of the justice of the gods, infanticide, self-destruction*

Uvod

Druga Mojzesova knjiga vsebuje pripoved o sočutni faraonovi hčeri (2 Mz 1,22–2,1-10), ki dobi svoj polni pomen šele v ožjem kontekstu prvih dveh poglavij te knjige, v širšem kontekstu prvih 15 poglavij te knjige in v medbesedilnih razmerjih v Stari in Novi zavezi. V pripovedi 2 Mz 1,1-14 je govor o izjemni rodovitnosti Izraelovih sinov v Egiptu, o strahu novega kralja, »ki ni poznal Jožefa« (1,6), da bodo Izraelovi sinovi po številu presegli Egipčane, in posledično o tem, kako jim je z namenom, da bi to preprečil, nalagal težka dela. Odlomek 2 Mz 1,15-21 poroča o faraonovem naročilu hebrejskima babicama – pomočnicama pri porodih – po imenih Šifri in Pui: »Ko pomagata Hebrejkam pri porodu, glejta na spol. Če je deček, ga usmrtita, če pa je deklica, naj živi.« (2 Mz 1,16) Egiptovski babici pa iz sočutja do otrok nista izpolnjevali faraonovega naročila, zato je »faraon vsemu ljudstvu« ukazal, naj vsakega dečka, ki se rodi, vržejo v Nil (2 Mz 1,22). Ko je Levijeva hči rodila lepega dečka, ga je tri mesece skrivala, potem pa ga je v košari iz papirusa položila v ločje na obrežju Nila. Tedaj se je zgodilo, da je košaro odkrila faraonova hči, ko se je kopala v Nilu. Takoj je pomislila: »To je kak hebrejski otrok,« (2 Mz 2,6) toda kljub temu ga ni izročila smrti, da bi izpolnila očetovo voljo, ampak ga je »potegnila« iz vode, poskrbela zanj in ga končno posvojila. Dala mu je ime Mojzes.

Prvi dve poglavji Druge Mojzesove knjige torej vsebujeta poetične pripovedi o spopadu med formalno oblastjo najvišje človeške avtoritete ter močjo sočutja ženskih likov v zgodbi: naravnega čustva statusno šibkejših babic, ki »sta se bali Boga« (1,17), in naravnega sočutja faraonove hčere, ki se ji je »zasmilil« jokajoči otrok (2,6). Tematska in jezikovna analiza teh odlomkov v kontekstu 2 Mz 1–15 in v širših interkontekstualnih razmerjih Svetega pisma kaže, da je ironija tega nasprotja veliko pomembnejša, kakor bi lahko sklepali iz ožjega konteksta 2 Mz 1–2. Očitno je, da so imele blage



ženske, egiptovski babici in faraonova hči izjemno vlogo v Božjem načrtu reševanja hebrejskega ljudstva, ne da bi se tega sploh zavedale.

Odlomki v 2 Mz 1–2 na edinstven poetičen način izražajo rabo ironije, ki se kaže v nasprotju med pozicijo politične moči in močjo sočutja ženskih bibličnih likov, ki je v Svetem pismu najvišje merilo odnosa do človeka in zato tudi v odnosih med ljudmi. Edinstvenost svetopisemske zgodbe je še bolj očitna, če jo primerjamo z likom Medeje iz Evripidove istoimenske tragedije, ki svoj čut za pravičnost tako stopnjuje, da na koncu povsem zatre materinsko sočutje in ugonobi svoja lastna odraščajoča otroka. Lik Medeje pri Evripidu nima vloge v kakšnem božanskem načrtu, kot je v primeru egiptovskih babic in faraonove hčere, čeprav Medeja nastopa v mešani človeško-božanski vlogi. Medeja ne išče svoje pravice z zaupanjem v višjo pravičnost, ampak pravico vzame v svoje roke v maščevalne namene. V nepopustljivi maščevalnosti gre tako daleč, da umori celo svoja lastna sinova, ki ju najbolj ljubi, da bi s tem do skrajnosti prizadela nezvestega moža Jazona.

1 Nasprotje med faraonovo krutostjo in sočutjem njegove hčere v 2 Mz 1–2

Pripoved odlomkov 2 Mz 1–2 povezuje tematika nasprotja med Božjim načrtom v dobro hebrejskega ljudstva in hudobnim načrtom egiptovskega kralja. Z nastopom novega egiptovskega kralja se obdobje blaginje in sreče Jakobovih otrok v Egiptu spremeni v zatiranje njihovih potomcev. Kriza, ki je tema 2 Mz 1-2, se začne z nastopom faraona, »ki ni poznal Jožefa« (1,8): »Glejte, ljudstvo Izraelovih sinov je številnejše in močnejše od nas. Dajte, ravnajmo modro z njim, da se ne bi razmnožilo in se ob kaki vojni pridružil našim sovražnikom ter se bojevalo zoper nas in odšlo iz dežele.« (2 Mz 1,9-10) Tema o razmnoževanju Izraelovih sinov spominja na duhovniški vir poudarka te tematike že na začetku prazgodovine: v poročilu o stvarjenju (1 Mz 1,7.28) in v poročilu o vesoljnem potopu (1 Mz 9,1.7).

Odlomek 1 Mz 1,15-21 poroča o faraonovem genocidnem načrtu, ki spodleti zato, ker sta se babici »bali Boga in nista storili, kakor jima je naročil egiptovski kralj, ampak sta pustili dečke živeti« (2 Mz 1,17). Nahum M. Sarna v odzivu babic na faraonov morilski ukaz vidi »diktat vesti«:



Soočene s spopadom med Božjimi zakoni in zakoni faraona sta babici sledili nareku vesti. Njuno kljubovanje tiraniji predstavlja prvo dejanje državljanske neposlušnosti v obrambo moralnega imperativa v zgodovini. Navedeno je, da ga je sprožil »strah Božji«, fraza, pogosto povezana z moralnim in etičnim ravnanjem. »Strah Božji« pomeni pojmovanje Boga kot tistega, ki človeku postavlja moralne zahteve; deluje kot skrajna omejitev zla in vrhovna spodbuda za dobro. (Sarna 1991, 7)

Nevarnost propada izraelskega rodu spominja na tovrstne nevarnosti, ki so opisane že v Prvi Mojzesovi knjigi: nerodovitnost Sare (1 Mz 11,30), Rebeke (1 Mz 25,21) in Rahele (1 Mz 29,31). V takih primerih se pokaže rešilna Božja roka. Nasprotna poteza Boga zaradi faraonove zlorabe moči pa je umor egiptovskih prvorojencev v pashalni noči (2 Mz 11,4-8; 12,29-30). Nepokorščina obeh egiptovskih babic zaradi ukaza vesti ima za posledico čisto nasprotje od faraonovega načrta: »In Bog je babicama storil dobro. Ljudstvo pa se je množilo in postalo silno močno. Ker sta se babici bali Boga, jima je dal potomstvo.« (2 Mz 1,20-21)

Faraon je od babic prejel razlago, zakaj je njegov prvi morilski načrt spodletel: »Hebrejke niso kakor egiptovske žene. Krepke so. Preden pride k njim babica, rodijo.« (2 Mz 1,19) Na tem mestu se prvič pojavi naziv »Hebrejec«, in sicer v ženski obliki *hā'ibriyyôt*, »Hebrejke«. Babici si privoščita laž najpreprostejše vrste, da se tudi sami rešita faraonove smrtonosne samovolje.² Faraon je nato »vsemu ljudstvu ukazal«, naj ob rojstvu vsakega dečka vržejo v Nil, vsako deklico pa pustijo pri življenju (2 Mz 1,22). Odziv na ta njegov drugi ukaz pa je še veliko bolj ironičen: celo faraonova hči ni ubogala očetovega ukaza, ampak je iz sočutja iz Nila rešila hebrejskega dečka, poskrbela zanj, ga posvojila in mu dala pomenljivo ime Mojzes; rekla je namreč: »Iz vode sem ga potegnila.« (2 Mz 2,10) Čudežna rešitev hebrejskega dečka iz vode in nepričakovana naklonjenost faraonove hčere do njega nakazuje vprašanje, ki je bilo pozneje postavljeno ob rojstvu Janeza Krstnika: »Kaj neki bo ta otrok? Gospodova roka je bila namreč z njim.« (Lk 1,66)

2 »Že Stara zaveza nedvomno pokaže, da merilo pravičnosti in resnice niso mogočni, ampak ubogi. Poganski bogovi so na strani močnih, svetopisemski Bog pa je na strani ubogih.« (Petkovšek 2018, 252)



V pripovedi 2 Mz 1,1–2,10 sta kot rešiteljici predstavljeni dve ženski osebi: Levijeva hči, ki je bila mati lepega dečka in ga je varovala pred grožnjo smrti, in faraonova hči, ki se ji je zasmilil jokajoči hebrejski deček v košari na gladini Nila in je zato poskrbela za njegovo preživetje in razvoj na dvoru. Iz ukazanega nasprotja med Hebrejci in Egipčani je nastalo sodelovanje v reševanju otroka med Levijevo »hčerjo« in faraonovo »hčerjo«, ker sta obe delovali skladno z naravnim ženskim sočutjem do otroka kot takega ne glede na njegov izvor. Umberto Cassuto o odzivu faraonove hčere na otrokovo usodo pravi: »Stvar, ki je takoj pritegnila njeno pozornost, je bil njegov jok. Joče, torej ni mrtev, ampak trpi in vzbuja sočutje.« (1983, 19) Cornelis Houtman pa v presenetljivo pozitivnem odzivu faraonove hčere ob srečanju z nemočnim otrokom vidi dilemo, ki je logična: »Če vemo, kaj je v košari, bralca zanima, kaj bo naredila faraonova hči, ko bo odkrila otroka. Ni razloga, da ne bi pomislili, da bo ona, hči faraona, ki je izdal ukaz, takoj izvedla ta ukaz. To je hudo kritičen trenutek. Bralec zadrži sapo, a nato lažje zadiha, ko faraonova hči takoj ne stori pričakovane stvari. Notranji boj, ko ne želi storiti tistega, za kar ve, da se od nje pričakuje, očitno za trenutek paralizira princeso. Do otroka v košari čuti sočutje, a tudi ve, da je to hebrejski deček, ki mu ni dovoljeno živeti.« (Houtman 1993, 268)

Pri reševanju zadrege faraonove hčere pa je igrala pomembno vlogo še tretja sočutna ženska oseba: Mojzesova sestra. Ko je skrivaj sledila košari iz ločja ter od daleč zaznala sočutje faraonove hčere do jokajočega hebrejskega otroka (2 Mz 2,6), je pritekla k njej in jo nagovorila: »Ali naj grem in ti pokličem ženo doviljo izmed Hebrejk, da ti bo dovilja otroka?« (2 Mz 2,7) Presenetljivo se je faraonova hči strinjala. Mojzesova sestra je tedaj za doviljo poklicala svojo in otrokovo mater. John I. Durham trenutek razrešitve notranje napetosti v zavesti faraonove hčere takole opiše: »Globlji pomen je v tem, da odkritje ni bilo del načrta, kajti egipčansko odkritje je otroka gotovo spravilo v nevarnost. Negotovost ob odkritju je v tem, da je bilo nenamerno in nevarno. Veselje ob odkritju je povsem nepričakovan način razrešitve. Vrhunec odkritja je hitro in drzno dejanje sestrice malega dečka, ki se oglasi (z ugodno ponudbo, da poišče doviljo), ko vidi odziv princese na bratove solze.« (1987, 16)

Vloga faraonove hčere, ki je na videz naključno naletela na otroka v košari, ko se je kopala v Nilu, v neposrednem kontekstu 2 Mz 1–2 igra izjemno



pomembno simbolno vlogo, razširjeno celo na celotno sporočilo o Bogu, ki rešuje svoje ljudstvo v hudi stiski. Očitna je vloga ironije, Umberto Cassuto pa prepozna »poetičen značaj in preprostost predstavitve pripovedi« (1983, 13). William H. C. Propp ugotavlja: »Obstajajo tudi mračnejše ironije in pomembne povezave s tradicijo Eksodusa. Srečanje med Mojzesovo sestro in faraonovo hčerjo pri Nilu nakazuje, vsaj v sestavljenem besedilu, poznejše srečanje faraona in Mojzesa v kontekstu sodbe nad faraonovo zakrknjenostjo ob reki Nil (7,14; 8,16).« (1999, 154) Ta tipološka vloga besedila med drugim odmeva v Knjigi modrosti 18,5:

Ker so sklenili pobiti otročiče svetih
 – en otrok pa je bil izpostavljen in rešen –
 si jim za kazen vzel veliko otrok
 in jih hkrati pokončal v kipečih vodah.

Raba simbolizma v nakazovanju nasprotnih dogodkov ob reki Nil Proppa vodi do premisleka: »V resnici bi človek lahko dojel, da faraonova hči simbolizira samega Boga, ki rešuje Izrael iz voda, in ga uveljavlja kot sina; njena služabnica torej zastopa Mojzesa.« (1999, 154)

Izjemen simbolni pomen rešitve Mojzesa pred faraonovo genocidno roko z neustavljivo močjo sočutja njegove hčere vodi do logičnega sklepa o primarnem pomenu odlomka 2 Mz 2,1-10 v kontekstu 2 Mz 1-2: »Poglavje 2 je dalo primarno tradicijo, h kateri je bilo poglavje 1 sekundarno pridruženo.« (Childs 1974, 11) Brevard S. Childs simbolni pomen tipologije likov v pripovedi obeh poglavij povezuje s svetopisemsko modrostno tradicijo: faraon predstavlja tipičen lik samodržca, pobožnost obeh babic odraža verski ideal modrostnih krogov, faraonova hči je predstavljena povsem pozitivno v odnosu do hebrejskega otroka: »Otroka ne posvoji zaradi nevednosti ali prevare. Namesto tega pripovedovalec poudarja njeno spontano usmiljenje do otroka, pa tudi zavedanje, da je Hebrejec. Ta pozitivni odnos do tujca je značilen za mednarodno dojetje modrosti.« (1974, 13) Plemenita humanost faraonove hčere predstavlja diametralno nasprotje krutosti njenega očeta, ki se je odločil za genocidne ukrepe proti zasušnjenim Hebrejcem. Nasprotje pa je tako popolno in nepričakovano, da v pripovedi ustvarja več vidikov ironije, kot ugotavlja Carol Meyers:



Ironij je v tej epizodi veliko. Nil naj bi bil, na primer, faraonovo orodje za ubijanje otrok moškega spola; namesto tega postane sredstvo za reševanje Mojzesa. In članica močne faraonove hiše se strinja s predlogi članice družbe nizkega rodu, tujke, katere ljudstvo je v jetništvu kraljeve uprave. Dejansko je sposobnost nemočnih (vključno z babicama), da z bistrostjo dosežejo svoje cilje in porušijo politične hierarhije, močno sporočilo tega segmenta zgodbe o izhodu ter nakazuje končno sposobnost Izraelcev, da si zagotovijo svobodo z diplomacijo svojih voditeljev. (2005, 42–43)

Navedeni vidiki ironije kažejo, da v pripovedih 2 Mz 1–2 Bog ne posega v dogajanje neposredno, temveč posredno, to pa se ne ujema najbolje z izročilom Druge Mojzesove knjige. Način pripovedi o poteku dogodkov bolj spominja na pripoved o egiptovskem Jožefu v Prvi Mojzesovi knjigi (pogl. 37–50): »Nikjer se ne zdi, da bi Bog rešil otroka; bolj je govor o tem, da ima vse ‘naravni’ vzrok. Kljub temu je jasno, da pisatelj vidi skrivnost Božje previdnosti skozi delovanje vpletenih ljudi.« (Childs 1974, 13) Werner H. Schmidt razmišlja:

Bog ne posega v dogajanje niti z besedo niti z dejanjem, ampak ga vodi na skrivnem. Tako kot v neposredno predhodni pripovedi o neposlušnosti babic ohranjanje življenja poteka s človeškim dejanjem: tam babici nasprotujeta faraonu iz strahu pred Bogom, tu se hči najverjetneje iz sočutja odziva drugače, kot pa zahteva zapoved njenega očeta. Tako se v obeh pripovedih v strogem smislu ne zgodi noben čudež. Dogodki – reševanje otroka, vrnitev k materi in posvojitev s strani faraonove hčere – so sicer nepredvideni, nepričakovani in v tem pogledu čudoviti, vendar ne čudežni; kajti potekajo v območju tistega, kar je človeško mogoče. (1988, 75)

Zgodba o rešitvi rešitelja zatiranega hebrejskega ljudstva v Egiptu se povezuje z novozavezno zgodbo o rojstvu Jezusa v Betlehemu, ki v kralju Herodu povzroči strah iz ogroženosti. Herod je v Betlehemu in v vsej njegovi okolici »dal pomoriti vse dečke, stare dve leti in manj« (Mt 2,16). Pomemben vidik pripovedi v Matejevem evangeliju je naročilo Gospodovega angela, ki ga Jožefu sporoči v sanjah, to je, naj se pred Herodovo morilsko grožnjo z Marijo in Jezusom zateče v Egipt. Vrnitev svete družine iz Egipta po Herodovi smrti pa spominja na izjavo preroka



Ozeja (11,1): »Iz Egipta sem poklical svojega sina.« Primerjava pripovedi v 2 Mz 1–2 in Mt 2 izpostavlja značilno svetopisemsko resnico, da ima Božji načrt rešitve zaveznega ljudstva šibek začetek v okoliščinah, ko se zdi, da so sile sveta nepremagljive. V obeh primerih v dogajanje, ki je v človeških očeh brezupno, nepričakovano poseže moč Božjega odrešenjskega načrta; v obeh primerih je stanje šibkega ljudstva povezano s trpljenjem. Povezava med starozavezno in novozavezno zgodbo o rojstvu rešitelja po Božjem načrtu končno izpostavi večpomensko vlogo Egipta: »Rešitev iz Egipta ni prinesla resnične svobode, Izrael je še vedno čakal svojo resnično odrešitev. Mesija se identificira z zgodovino svojega ljudstva, ki se spušča v Egipt, in prihaja iz njega kot pravi sin.« (Childs 1974, 25) V tem obsegu tipološke in simbolne razlage pa končno vidimo ključ za vero Cerkve, da moč Božje milosti v vseh časih rešuje šibko ljudstvo pred silami zla.

2 Pot Evripidove Medeje do skrajnega maščevanja in samouničenja

Evripidova tragedija *Medeja* se odlikuje po preprostosti dialoga, težnji, da se čim bolj približa običajnemu človeškemu načinu govora, po bogati rabi podob, besednih iger, paradoksa in zakulisnih dejanj. Junakinja velja za zelo nenavadno človeško bitje, polno jeze in maščevalnosti. Je nepredvidljiva, razlog nepredvidljivosti pa je hud notranji boj med njenim naravnim čutom za ljubezen in materinstvo ter posledicami njenega razočaranja nad moško prevlado v družbi, ki ponižuje ženske. Že na začetku drame se Medeja predstavlja kot bojevnica za pravice žensk (214–266).

Aristotel v svojem delu *Poetika* izpostavlja Evripida kot »največjega tragika med pesniki«. Ko v 13. poglavju govori o zgradbi dejanja v umetniško dovršeni tragediji, poudarja, da je poglobitna značilnost tragedije ta, da govori o neki človeški osebi, ki iz sreče pride v nesrečo zaradi neke usodne zmote, in pravi:

Takšno zgradbo ima torej tragedija, ki je v umetniškem pogledu najbolj dovršena. Zato se Evripidovi kritiki motijo ravno v tem, kar mu najbolj očitajo, češ da se večina njegovih tragedij nesrečno konča. Kot rečeno, prav to je pravilno. Najlepši dokaz: pri odrskih uprizoritvah ob tragičnih tekmovanjih dobimo vtis, da so ravno



tragedije z nesrečnim koncem najbolj tragične, če so le prav igrane. In četudi Evripid v drugih stvareh ne ravna ravno najbolje: v tem pogledu učinkuje kot največji tragik med vsemi pesniki. (1453a: 22–31; Aristoteles 2005, 104)

V poglavju 14 Aristotel razlaga, da tragedija v gledalcu vzbuja »grozo in sočutje«, ter v Evripidovi tragediji *Medeja* vidi primer junakinje, ki je neko dejanje, poboj svojih otrok, storila »namerno in zavestno« (1453b: 27–30; Aristoteles 2005).

Izhodišče Evripidove tragedije je odločitev Medejinega moža Jazona, s katerim je Medeja po begu iz svoje domovine Kolhida živela v Korintu, da jo zapusti z otroki vred in sprejme ponudbo korintskega kralja Kreona, da se poroči z njegovo hčerjo Glavko. To Medejo do skrajnosti pretrese. V svoji nesreči je deležna sočutja dojilje, vzgojitelja in zbora.³ Dojilja v uvodnem govoru opiše Medejino nesrečo in izpostavi vprašanje zvestobe:

Zakaj največji blagor je prav to,
če žena ni v neslogi z možem. Zdaj
ljubezen ranjena je, vlada mržnja.
Ker Jazon lastne je izdal otroke
in ženo, leze v posteljo kraljevsko,
se ženi s hčerjo Kreonta, ki vlada
deželi tej. Nesrečnica Medeja
oropana časti vpijoč ponavlja
prisege dane in bogove kliče
za pričo, s čim zvestobo vrača Jazon. (14–23)

Dojilja opisuje hudo stisko in bolečino Medeje, ker je izdala dom, rodno deželo in očeta zaradi moškega, ki ji je končno vzel čast. Pretresena zaradi Jazonovega izdajstva nesrečna Medeja odklanja hrano in si želi umreti;

3 Dojilja v uvodnem govoru objokuje dogodke, ki so Jazona in Medejo pripeljali v Korint. Jazon je s svojo ladjo Argo veslal v Kolhido, mesto v Mali Aziji, da bi našel legendarno zlato runo. Tam je živela čarovnica in princesa Medeja in se vanj zaljubila, mu s pomočjo magije pomagala do runa in z njim pobegnila na njegov dom Jolkos. Tam je s pomočjo magije zapeljala hčere rivalskega kralja Peliasa, da so zastupile njihovega lastnega očeta. Na begu sta Jazon in Medeja skupaj s svojima dvema otrokoma, majhnima dečkoma, našla zaščito v svetišču v Korintu. Toda Medejina pričakovanja sreče in varnosti v novi domovini so se izničila.



doživlja usodo brezdomstva, saj je po dolgi poti v Korint zdaj ostala brez vsega. Dojilja se boji, da bi v svojem nepomirljivem besu lahko kaj storila celo svojima otrokoma, in vzgojitelju svetuje, naj jo »drži kje čim bolj na samem, / k obupani ju materi ne spuščaj [...] Vem, / srdita bo, dokler ne pokonča nekoga! / Naj bo sovražnik, naj ne bo njen bližnji!« (89–94) V tretjem prizoru Medeja iz notranjosti hiše vpije, naj otroka pogineta z očetom vred (111–114). Besedo dobi dojilja, ki z izdano ženo sočustvuje, a ne more razumeti, zakaj ta sovraži otroka, ki nista kriva za očetov greh. Boji se njene nepredvidljivosti, njenega »divjega značaja« in »samovoljnega duha«; njene »ošabne, nepomirljive duše« (103–110). V dialog se vključi zbor petnajstih korintskih žensk, ki Medejo skušajo pomiriti, toda dojilja ugotavlja, da nihče od prijateljev ne more z besedo potolažiti njenega srca. Zbor žensk ji prigovarja, naj ne žaluje preveč, ker bo Zevs njen »zagovornik« (157), Medeja pa kliče na pomoč boginji pravičnosti, Zevsovi hčeri Temido in Artemido (160–167).⁴

V petem prizoru nastopi kralj Kreon. Ker se zaradi Medejine divje strasti zboji za življenje svoje hčerke, ki naj bi postala Jazonova nova nevesta, se odloči, da bo Medejo skupaj z njenima otrokoma izgnal iz Korinta (271–276). Kraljev ukaz Medejo še dodatno prizadene. Kreona roti, naj jo pusti živeti v Korintu, in ga prepričuje, naj se ne boji za svojo hčer, saj sama sovraži le svojega moža. Toda Kreon je v svoji odločitvi nepopustljiv, dovoli ji le, da ostane še en dan, »da begu svojemu bi našla cilj / in zatočišče za otroka« (341–342). V iskanju novega zatočišča v sedmem prizoru Medeja prosi atenskega kralja Ajgeja, naj jo sprejme v Atene, sama pa mu v zameno povrne plodnost. Ajgeju se Medeja zasmili in ji ustreže: »Pri Zemlje tleh in sveti luči Sonca / in pri bogovih vseh ti to prisegam.« (751–752) Nato Medeja v osmem prizoru zboru razkrije svoj krvavi načrt maščevanja:

4 Temida, boginja pravičnosti in reda v grški mitologiji, pogosto nastopa s simboloma meča in tehtnice kot znamenjema pravičnosti. Prav tako je v v grški mitologiji s pravičnostjo povezana Artemida, ki predstavlja boginjo pravične vojne, lova, živali, narave, rasti in rojstva pa tudi zaščitnico slabotnih in otrok.



Otroka bosta v dar nevesti nesla
 fin peplos, zlati diadem, proseč,
 naj jima prizanesejo z izgonom.
 Ko vzame in nadene si okrasje,
 jo čaka strašna smrt, in vsakogar,
 ki se dotakne: notri vtrt bo strup.
 A v tem trenutku puščam to ob strani.
 Ječim ob misli, kaj mi nato je
 storiti: ubila svoja bom otroka.
 Ko Jazonu napravim v hiši zmedo,
 pojdem na beg pred najbolj svetoskrunskim
 dejanjem, umorom ljubljenih otrok.
 Nevzdržen, drage moje, je posmeh. ... (784–797)

Zbor Medejo skuša odvrniti od maščevalnega zahrbtnega dejanja: »Ko si mi že zaupala namene; / svarim te, v skrbi zate in za zakon, / ki vlada smrtnikom: ne stori tega.« (811–813); »Imaš pogum, ubiti svojo kri?« (816) Medeja odgovori: »Tako moža še najbolj bom ranila.« (817) Zbor ji pravi: »Ti pa boš najnesrečnejša vseh žensk.« (818)

V devetem prizoru po posredovanju dojilje k Medeji pride Jazon. Medeja se pred njim pretvarja, da mu je še vedno vdana. Možu zagotavlja, da ve, kako s preudarnim načrtom hoče le dobro zanjo in za otroka. Z besedami obžaluje, da se je tako nespametno jezila nanj in ni ravnala v dobro njegovega novega zakona: »Mar pri načrtu bi sodelovala / s teboj, v zakonu stala ti ob strani, / in z radostjo skrbela za nevesto!« (886–888). Jazon ji zagotavlja, da razume njeno prejšnjo jezo in ji ničesar ne zameri. Potem ko je očitno, da jo kralj izganja, Medeja sprejme njegov ukaz in Jazonu zagotavlja, da ne bo v napoto ne njemu ne vladarju. Prosi pa ga, naj si od Kreona izprosi, »naj dovoli otrokoma ostati, / da mogla bi odrasti v tvoji hiši« (939–940). Ker Jazon ne ve, ali bo vladarja lahko prepričal, mu Medeja predlaga, naj prosi svojo novo nevesto, da o tem prepriča očeta. S tem namenom naj otroka neseta njegovi novi ženi najlepše darove, kar jih svet pozna – »fin peplos, zlati diadem. [...] / [...] ... okrasje, ki nekoč ga Helij, / moj ded, poklonil je potomcem« (949–955).

V nadaljevanju se razvije pogovor med vzgojiteljem in Medejo (deseti prizor). Vzgojitelj ne slutí, da Medeja načrtuje umor otrok; misleč, da je vzrok



njene žalosti ločitev od otrok, jo tolaži: »Že mnoge so se od otrok ločile, / in smrtnik mora potrpeti stisko« (117–118). Medeja pa v notranjosti bije silen duševni boj med ljubeznijo, ki jo čuti do svojih otrok, in ranjenim ponosom zaradi moževega izdajstva:

O, o! Zakaj me gledata tako?
 Čemu poslednji ta nasmeh? Gorje!
 Kaj bom storila, ženske? V hipu vzel
 mi ves pogum je svetli njun pogled.
 Ah, saj zmorem. Zbogom, vsi načrti!
 Otroka bom peljala iz dežele.
 Z nesrečo njuno ranim naj očeta
 in sebi prizadenem dvojno zlo?
 Ne, jaz ne morem. Zbogom, vsi načrti.
 Kaj je z menoj? Mar si želim posmeha,
 ko moj sovražnik bo ostal brez kazni?
 Tu je pogum potreben. Bojazljivka,
 da le za hip sem vdala se slabištvu! (1021–1050)

Odločena, da ni izhoda, svoja otroka objame:

Dajta,
 otroka, roke materi v poljub.
 Ročica ljuba, ljuba moja usta,
 o plemenito lice in postava!
 Bodita srečna tam. Saj tu vso srečo
 je oče vama vzel. Kako mehak
 je ta objem, kako sladak ta dih! (1069–1075)

A končno ne zdrži njunega pogleda, premaguje jo obup in pravi: »Zla se zavedam, ki ga bom storila, / v načrtih mojih pa zmaguje strast, ki smrtnim je največji vzrok gorja.« (1078–1080) Ko sel v enajstem prizoru Medeji sporoči, da sta od njenih zvarikov pravkar umrla kraljeva hči in njen oče Kreon, Medeja začuti, da je uresničitev njenega krvavega načrta neodložljiva. Zboru pravi, da mora brž ubiti otroka in zbežati – »če bom odlašala, bom dopustila, / da pokonča ju bolj sovražna roka« (1238–1239). Odločitev za umor opravičuje z besedami:



Nesrečna roka, daj, pograbi meč,
 korakaj z njim v boleči cilj življenja.
 In naj te ne hromi spomin, kako
 si ju ljubila, in kako rodila.
 Prezri ta dan, ki njima hitro mine,
 žaluj potem. Umor ljubezni prejšnje
 ne bo izničil. Jaz nesrečna ženska! (1244–1250)

Zbor roti Zemljo in Sonce, naj ustavita »nesrečnico, / erinijo krvnico, ki jo ženejo duhovi zla« (1259–1260), in pravi: »Težko breme je smrtnim skrunitev / lastne krvi; na hišo morilca od bogov / pade poguba, sozvočna zločinu.« (1269–1271) Otroka poznata materine naklepe in v stiski prosita zbor, naj prepreči njuno smrt, ta pa Medejo roti: »Nesrečnica! Si iz skale, / si iz žezeza, da otrokoma, / žetvi svojega telesa, / z lastno roko smrt dosojaš?« (1279–1282)

V trinajstem prizoru nastopi Jazon, ki išče Medejo. Skrbi ga za otroka (1329–1305), saj se boji, da za »matere umor brezbožni / sorodniki maščujejo se meni« (1304–1305). A zbor mu sporoči strašno vest: »Otroka umrla sta od njene roke.« (1309) Jazon čuti, da ga je Medeja uničila, in hoče videti mrtva otroka, a iz notranjosti hiše mu Medeja odgovori, da sta umrla, »ker je oče izprijen« (1364) – »Glej, ni ju več. / Vsaj s tem sem te zadela.« (1370)

Nad hišo se pojavi voz z zmajem, ki ga je Medeji dal njen oče Helios, v njem pa sedi Medeja s truploma otrok, varna pred sovražno roko. Jazon jo prekolne zaradi brezbožnega zločina, imenuje jo morilka in skrunilka otrok ter meni, da je tako dejanje zmogla storiti le barbarka, Grkinja bi ga nikoli ne zmogla. Medeja pa mu odgovarja: »Če hočeš, me levinjo imenuj / in Skilo, ki prebiva na Tirenskem – / v srce sem te zadela, kot je prav.« (1358–1360) Medeja ga zavrne tudi v njegovi prošnji, naj mu pusti, da otroka vsaj pokoplje in ju objokuje:

Ne, kajti jaz ju bom v svetišče Here
 Akraje nesla in ju pokopala,
 da ju ne bo sovražnik sramotil
 in skrunil groba. (1378–1381)



Sama se odpravlja v deželo Erehteja – »s sinom Pandiona, Ajgejem bom živela« (1385). Jazon ji želi pogubo: »Pogubi naj te Erinija, maščevalka otrok / in Pravica, kaznovalka umora« (1389–1390), a Medeja meni, da božanstvo ne posluša človeka, ki krivo prisega in vara.

V sklepu Jazon objokuje usodo in kliče bogove, naj bodo priča tega strašnega razpleta; obžaluje, da je kdaj zaplodil otroka in ju videl umreti od Medejine roke. Končno zbor pove, da se je zgodba razpletla nepričakovano: »bog odprl je pot za iztek nenadejan. / In tako se je tudi ta zgodba razpletla.« (1418–1419)

3 Kritična presoja Medejinih notranjih konfliktov in smeri interpretacij

Evripidova tragedija *Medeja* se dotika temeljnih etičnih vprašanj. Izhodišče Evripidovega nazora je, da vsako človeško dejanje, naj bo storjeno zavestno ali ne, povzroča posledice, s katerimi se mora človek soočiti in iskati rešitve za izhod. Vse se vrti okoli Medeje in njenega moža Jazona, ki sta glavna subjekta tragedije in sta od začetka do konca v spopadu zaradi Jazonove krivde. Posledice razdora med Medejo in Jazonom se stopnjujejo, ker Jazon nikoli ne prizna svoje odgovornosti za trpljenje, ki je zaradi njegove nezvestobe zadelo vso družino. Za njegov nastop je značilna konstantnost zanikanja lastne krivde, za Medejo pa je značilno, da je postala žrtev svoje skrajne občutljivosti za svojo čast in posledično strastne vneme po maščevanju. Poglavitni žrtvi spopada med Medejo in Jazonom sta njuna nedorasla otroka, ki se še ne moreta dobro zavedati ne izvora ne posledic tragedije, ki jo je povzročil razdor med njunima staršema. Dojilja ne more razumeti, zakaj se Medejin bes zлива celo nad njuna otroka: »Gorje, gorje, nesrečnica! Kaj sta otroka kriva za zablode očeta? Zakaj sovražiš njiju?« (115–117) Iz Medejine vztrajnosti, da za Jazonovo izdajstvo ni ne opravičila ne odpuščanja, je razvidno, da njen odziv presega njene lastne slabosti in moči ter simbolno predstavlja zakon kozmičnega reda ali volje bogov, ki nikakor ne odpustijo obljube, dane pred njihovo vrhovno avtoriteto.

V celotni drami ima pomembno vlogo zbor korintskih žena, ki nastopa v razpletu tragedije. Včasih so le opazovalke in razlagalke dogodkov, včasih izrazijo sočutje do trpeče Medeje in obsojajo krivca nesreče, nekajkrat



pa izražajo le ugibanje in pričakovanje, kaj vse se bo zgodilo. Njihova poglobljena naloga je, da podajo svojo presojo pravilnosti človekovega ravnanja. Predstavljajo torej normativno perspektivo presoje človekove odgovornosti in dolžnosti. Njihova simpatija do trpeče Medeje se meša s strahom, da bo Medeja v svoji nepredvidljivosti storila kaj nepremišljenega in s tem prestopila normativni red. Medeja vse po vrsti preseneča in spravlja v zadrego, ker vztrajno zastopa neki višji moralni red in torej izpolnitev zakona pravice, ki v njenem čustvovanju pomeni isto kot nezizprosnost maščevanje. Medeja nosi v sebi trden sklep o maščevanju, doživlja in zbor žensk pa izražata predvsem strah pred posledicami njene odločitve.

Ob nepričakovanem zlomu ustaljenega reda doživlja ugotavlja, da smrtniki s svojimi nasveti in pogledi na realno življenje v najbolj kočljivih trenutkih odpovedo (190–200). Evripidova vizija s tem postavlja pod vprašaj tudi tradicionalno normo tragedije, ki naj bi, kot ugotavlja Aristotel v desetem poglavju svoje *Poetike*, poleg sočutja in groze vzbujala tudi očiščenje (*kátharsis*) takih občutij (1449 b: 24–26). Razvoj dogodkov od izbruha Medejine jeze do izvršitve maščevalnega dejanja ne kaže, da bi v tem primeru katarza igrala kakšno vlogo. Evripid odpira nove možnosti in perspektive vživljanja v resničnost in resnico življenja.

V šestem prizoru Jazon opravičuje svoje dejanje nezvestobe z domnevnimi višjimi cilji, ki naj bi bili dobri tudi za Medejo in za otroka, ter se identificira s konvencionalno oblastjo, ki ne prenese kritike: »Ob tem, kar rekla si o oblastnikih, lahko si še vesela take kazni.« (453–454) Medeja pa nič ne da na ponos Grkov, ki povečujejo svojo kulturo, vse druge pa imajo za »barbare«. Vrh dejanja izdajstva je Medejin pregon. Ko jo Jazon obišče z namenom, da bi ji olajšal pot izgnanstva, da skupaj z otroki ne bi trpela revščine in pomanjkanja, mu Medeja odvrne: »Res, čudovit je zvesti moj soprog. Gorje mi, če iz dežele pojdem kot izgnanka, sama z otroki, brez prijateljev.« (510–513) Možu očita sprijenost in brezsravnost ter ga spomni na preteklost, ko ga je sama rešila, zanj celo morila in mu pomagala do zlatega runa, potem pa mu »nerazumno vdana sledila« ter zaradi njega izdala očeta in dom. Kljub priznanju, da mu je Medeja res pomagala, pa Jazon vztraja, da je z njegovo rešitvijo pridobila več, kot pa mu je dala:



... namesto pri barbarih bivaš
 v deželi grški in poznaš pravico
 in zakon, ki namesto sile vlada.
 Vsi Grki tvojo so modrost spoznali
 in slavna si. Le kdo bi slišal zate,
 če na sveta obrobju bi živela? [...]
 Ko iz dežele Jolka sem prišel,
 brezupa tovor vlekel sem za sabo.
 Bi kot begunec si lahko želel kaj več,
 kot da dobim kraljevo hčer za ženo? (536–554)

A zbor mu odgovarja: »Besede, Jazon, res lepo obračaš; a – naj se zdi predržno – tole mislim: ni bilo prav, da si prevaral ženo« (576–578), Medeja pa mu pravi:

V nazorih sem drugačna od večine.
 Najhujše kazni meni zdi se vreden,
 kdor je krivičen, toda več besed.
 Ker vse oviti v lepe zna besede,
 si drzne vse. A to pač ni modrost. (579–583)

Medeja s svojim prizadevanjem za veljavo zvestobe in pravičnosti kaže značaj junakinje, Jazon pa lastnosti pragmatika, ki odražajo značaj slabiča. Kot človek, ki zapira oči pred resnico, je tipičen zastopnik in zagovornik svojega prostora in časa: navzven urejene, a v resnici zlagane grške družbe, ki gradi na lažnem ponosu, in ne na moči človekovega duha in dostojanstva. Zato velja, da je Medeja v nazorih res »drugačna od večine«. Ne moremo spregledati tudi njenega motiva glede usode otrok: »a ju ne puščam na sovražnih tleh, / da bi ju oni mogli sramotiti.« (781–782) Spopad s ponosom dokončno zapečati usodo junakinje tragedije. V tem trenutku je njena odločitev dokončna. Do konca je ostala zvesta sili jeze, da bi zadostila zahtevi po pravici. Ob koncu Evripidove tragedije Medeja prevzame vlogo okrutnih bogov. Toda njen lik je globoko tragičen, saj je to, da se spremeni v zmagovito bitje na letečem vozu, ne odreši krivde. Manjka ji tragična katarza, da bi se očiščena povzpela k apoteози; namesto tega jo srečamo v njeni človeški kaznovanosti: »Bogovi so ji dali kratko zadoščenje triumfa, ne pa nebeškega azila; s prizorišča umora Medeja ne odhaja v nebo, temveč v Atene.« (Marinčič 2000, 165)



V liku Medeje so razlagalci videli predvsem zločin iz strasti. Posebej jih je vznemirjal notranji boj, ki ga bije Medeja ob odločitvi za umor lastnih otrok. Sledimo lahko psihološkemu razvoju, v katerem ljubosumje in maščevalna strast postopno preglasita njen materinski čut ljubezni. »Strast ponosnega srca« (*thymós*) je močnejša od njene razumske presoje (*bouleúmata*). Na drugi strani pa je Jazon prikazan v svojem prepričanju o človeku kot bitju, ki se lahko na racionalen način, s svojimi racionalnimi sposobnostmi in brez strahu pred bogovi dokoplje do sreče in uspeha. Predstavlja sofistično, netragično razumevanje sveta, ki je v nasprotju s prikazom tragičnosti človeške eksistence, kar je temeljna naloga tragedije, ter izključuje prvine iracionalnega.

Četudi Medeja, ki že v stari grški tradiciji vzporedno nastopa kot boginja in kot človeško bitje, ni prva detomorilka v grškem mitu, pa je pretresljiv predvsem sklep Evripidove tragedije. V njem namreč nastopi »kot 'pravi demon', še več, kot varovanka bogov, ki udejanja pravico in neusmiljeno kaznuje« (Marinčič 2000, 162). Ker je bila zgodba o Medeji v Evripidovem času v ljudskem izročilu že znana v vseh osnovnih potezah, je bilo za Evripida pomembno, kako bo zgodbo prikazal glede na njen naravni čustveni naboj, s tem da bo nadčloveško, demonsko naravo osrednjega ženskega lika počlovečil oz. junakinjo prikazal kot človeško bitje, ki se v svoji ranjenosti na krivico odziva v skrajni obliki. Potem ko Medeja z umorom otrok povsem zapravi naše sočutje zaradi moževe nezvestobe in njegovega izdajstva, pa konec pokaže, da našega sočutja niti ne potrebuje, saj končno prestopi iz človeškega v nečloveški, mitični svet v vlogi Helijeve vnukinje na Helijevem vozu z zmajevo vprego. Toda sklepni prizor ne prinese zmage kozmičnega in družbenega reda nad moralnim kaosom, »Medejo še vedno določujeta človeška demonija in človeška nemoč« (Marinčič 2000, 163). Zdi se, da se junakinja v tej grški tragediji poigrava s človeškimi usodami, kot je sicer značilno za grške bogove, toda ironija je, da z detomorom zagreši tudi najhujši greh zoper bogove, saj greši zoper kri svojega lastnega deda Helija. Urednika Peter Burian in Alan Shapiro v uvodu v delo *Medea* (Collier in Machemer 2006, 3–31) ugotavljata:

Do trenutka Jazonove izdaje in svojega neupravičenega ponižanja ji je uspelo prikriti svojo resnično naravo za fasado zadržane skrbnosti, ko je stregla možu in njegovim prijateljem, kadar je bilo treba (9–12/11–15) in kot prava dama, ki je kazala ravno pravo



mero zadržanosti in dostojanstva, da bi drugim, kot so korintske ženske, ki so jo sprejele v prijateljski krog (131/138; 177–80/178–79, 181), dala misliti, da je popolna žena – skromna, čista in zmerna. [...] A takoj ko se je z Jazonovo izdajo sprostila njena jeza, se je začela vesti drugače. (15)

V ozadju naj bi bilo vprašanje časti, ki je v grški kulturi veljalo za najvišjo dobrino. Primerjava različnih zgodb, ki prikazujejo odzive prizadetih oseb, ki so bile po krivici onečaščene in ponižane, pa kaže, da maščevalnost, še zlasti brezmejna, naravni zahtevi pravičnosti ne more ustrezno zadostiti:

Medtem ko bi izravnava, ki so jo zahtevali bogovi za kršitev močne, svete prisege, lahko razložila krvavi izid zapleta, pa to ne razloži, kako se je bila Medeja, ki je vedela, kaj počne – saj ni bila »prestrašena gospodinja« – sposobna prisiliti k dejanju, ki je pomenilo samomor, prelivanje lastne krvi. Gledano s prve, demonske perspektive, je bila do tega upravičena; gledano z druge, etične, pa ne: od tod poudarek v predstavi na njeni jedki jezi in na tem, kako globoko je čutila žalitev udarca, ki ji ga je zadal Jazon. (Collier in Machemer 2006, 30)

Ko je Medeja ubila lastna sinova, je prekršila nenapisani zakon narave – vez med materjo in otrokom: »Onkraj najbolj divjih domišljij celo najbolj neobčutljivega Atenca ji je uspelo, da je maščevala svojega izdajalca, vendar je s tem izdala sebe.« (Burian in Shapiro 2006, 31) Medeja je sebe izdala v svoji najbolj naravni materinski čustveni povezanosti z otrokoma, ker se otrokoma dejansko nikoli ni odrekla kot mati. Ruby Blondell v Medeji vidi lik ljubeče matere, ki kaže do otroka enako intenzivno ljubezen pred umorom in po njem:

Ključno je priznati, da je Evripid ne prikazuje kot hladno ali brezbrizno mater, ampak kot intenzivno ljubečo, tudi potem ko ju je ubila (1397). V tem pogledu in tudi v svoji preokupaciji s poroko Medeja ni krvava, strastna in prestopniška barbarska mitološka čarovnica, ampak stereotipna Grkinja. (Blondell 1999, 155)

Kje je torej odločilni razlog, da je Medeja ubila svoja otroka, ki ju je nadvse ljubila? Celoten razplet drame kaže, da so jo k temu privedle ekstremne



okolščine v nepravični, zatiralski družbi, ki je moškimi omogočala oblast nad ženskami. Moški niso bili kaznovani za prelomitev prisege, ki so jo dali ob poroki, tudi če so se pri tem zavezali zvestobi pred bogovi in ljudmi. Teža Medejinoga maščevanja je po njeni presoji ustrezala teži Jazonovega izdajstva. Otroka je ubila kot sad njunega zakona v zvestobi, ker je Jazona s tem najgloblje prizadela. Po občutku občinstva pa njeno dejanje ni opravičljivo niti v moralnem niti v pravnem pogledu. V kontekstu načelnega priznavanja božanskih zakonov je vrh tragedije Medejinoga maščevalnega pohoda v tem, da je vzela pravico v svoje roke, namesto da bi kazen za nezvestobo prepustila božanski avtoriteti. Od matere pa se končno pričakuje, da tudi v skrajnih situacijah stori vse, da otroka ohrani pri življenju in ga po svojih močeh poskuša zaščititi.

William Allan v svoji študiji o Evripidovi Medeji poskuša priti do bistva notranjega boja, ki ga je prestajala Medea, ko se je v uri maščevanja odločala, ali naj iz maščevanja Jazonu poleg nove žene ubije še oba otroka. Izhodiščna ocena je: »Medea je nenavadna in edinstveno grozna maščevalna tragedija, saj predstavlja dejanje nasilnega maščevanja, ki je hkrati dejanje samouničenja.« (Allan 2002, 82) Medea očitno verjame, da ima na svoji strani celo boginjo pravičnosti, in meni, da so umori iz maščevanja veličastna zmaga nad sovražniki. Najhujša kazen, ki jo je lahko povzročila nezvestemu možu, po njenem prepričanju ni bila njegova smrt, temveč to, da ga je pustila živeti in okušati brezizhodno trpljenje zaradi izgube vsega, do zadnje sledi njegovega potomstva.⁵

Ko je izjavila, da sta ji sinova »najdražja« (795), se je toliko bolj zavedala, da je umor lastnih otrok »najbolj brezbožno dejanje« (796). Medea torej sama priznava brezbožnost svojega dejanja in se bori proti temu. Kljub temu v njej prevladajo razlogi za maščevalnost, »kajti čeprav se zdi, da je detomorilstvo (po človeških merilih) kruto in nenaravno, Medea nikoli ne dvomi, da ima njeno maščevanje božjo podporo« (Allan 2002, 89–90). Jazon pa se nikakor ne strinja z Medejinim prepričanjem, da ima lahko v tem strašnem dejanju bogove na svoji strani. Nasprotno, njeno

5 Medejina nepopustljiva maščevalnost odraža poznejši razvoj grške religije, ko je boginja pravičnosti (Dike) dobila čisto negativno vlogo jeznih Erinij: »V teku stoletij je Dike postopoma dobila bolj negativne vidike Erinij, boginj kazni in maščevanja. Ker so Erinije svoje domovanje imele v podzemlju, so tudi Dike premestili iz visokega Olimpa v podzemlje. Tako je postala boginja podzemlja z močjo nad življenjem in smrtjo.« (Krašovec 2014, 26)



maščevanje označi kot »najbolj brezbožno dejanje« (1328). Tako pridemo do ključne kompleksnosti dojemanja razmerja med božjo in človeško pravičnostjo v okviru grških predstav o avtoriteti bogov: »Medtem ko Medeja Jazonovo brezbožnost kaznuje z resnično božjo ostrostjo, je (kot pogosto to velja pri Evripidu) pozornost osredotočena na problematične vidike take božje neprizanesljivosti. Poleg tega ima tu konflikt med človeškimi in božanskimi pristopi k pravičnosti še posebej pretresljiv vpliv, saj je Medeji maščevanje, ki velja kot božje, kršitev najbolj temeljne človeške vezi, odnosa med staršem in otrokom.« (Allan 2002, 97)

Sklep

Primerjava ravnanja dveh babic in faraonove hčere v pripovedi 2 Mz 1–2 ter Medeje v Evripidovi istoimenski drami nas je privedla do ugotovitve, da je ključ za razumevanje ene in druge strani vprašanje avtoritete. Egipčanski babici po naravnem čutu priznavanja odgovornosti pred Bogom storita, kar se jima je zdelo prav, zato ne moreta upoštevati ukazov faraona, ki si lasti božansko avtoriteto. Pri tem velja upoštevati, da babicama njune vere v Boga ni bilo treba braniti na kakšni hudi preizkušnji, kot jo je doživela Medeja. Faraonova hči pa je imela na dvoru očitno dovolj svobode, da je lahko odločala skladno s svojo sočutno naravo, ne da bi pri tem prišla v konflikt z očetovo avtoriteto.

Motiv za Medeji grozljivo dejanje umora lastnih dveh otrok je skrajno nasprotje motiva reševanja ogroženih otrok v Svetem pismu. Iz celotne Evripidove tragedije je razvidno, da je Medeji ljubezen do otrok primerljiva z ljubeznijo, ki jo v svetopisemski zgodbi izkazuje babici in faraonova hči, ko odmislimo njeno prizadetost zaradi Jazonovega izdajstva. Ta prizadetost, torej skrajna osebna preizkušnja, je razlog, da je Medeja v maščevalnem dejanju ravnala v nasprotju z normalnim, naravnim čustvom ljubezni do prijateljev in do lastnih otrok. Vprašanje pa je, zakaj se pri tem grozljivem dejanju Medeja sklicuje na božjo pravičnost, v kateri ne vidi nič prostora za prizanesljivost. Je to odraz postavk grške religije ali morda njenega manipulativnega prilaščanja božje avtoritete? Upravičeno sklepamo, da se tako v svetopisemski pripovedi kot tudi v grški tragediji odraža odnos do najvišje, božanske avtoritete. Caitlin Kowalewski meni:



Tako v Medeji kot tudi v Svetem pismu je konflikt med božansko in človeško avtoriteto tisti, ki oblikuje dejanja ljudi vsake zgodbe in razkriva, kako močno njihova vera ali njihovi dvomi nadzorujejo njihova mnenja. Medeja, socialna izgnanka, verjame, da bo njeno grozovito maščevanje upravičeno v očeh njenih bogov, a ker nima dokazov, da jo bodo ti bogovi maščevali pred njenimi sovražniki, se mora z njimi povezovati na manipulativen način tako, da se previdno predstavlja kot predmet usmiljenja in neškodljivosti. (2011, 149–159)

Svetopisemska zgodba je postavljena v intertekstualni in teološki okvir hebrejskega Svetega pisma. Ta v Bogu vidi in priznava absolutno avtoriteto, ki zahteva pokorščino, tudi če to pomeni nepokorščino do človeške avtoritete v primerih, ko ta zahteva kršenje Božje postave. Sočutje faraonove hčere kaže na delovanje, ki je skladno z »naravnim« zakonom, ko v svetopisemskem kontekstu predpostavlja vero v vrhovno Božjo avtoriteto. Medejina življenjska zgodba pa je postavljena v okvir grškega panteona, ki ni priznaval absolutne Božje avtoritete. Zato se je Medeja lahko izražala in ravnala kot avtonomna človeška oseba, včasih pa kar kot boginja, ki se na vrhovno Božjo avtoriteto sklicuje iz manipulativnih razlogov, da upraviči svoje zgrešeno dejanje. Od svojega moža Jazona je pričakovala zvestobo na podlagi dogovora in uslug, ki jih je sama izkazovala njemu. Samoumevno pričakovanje zvestobe iz hvaležnosti pa hkrati odraža Medejino izredno občutljivost za občutek časti, ki je glede na splošne izkušnje o človeški šibkosti čisti konstrukt, že vnaprej obsojen na razočaranje.

Ko je Medeja doživela Jazonovo izdajstvo, se je v formalnem pogledu lahko sklicevala samo še na čast, ki podpira človeški ponos. Ko je bila ponižana, ni videla nobene druge možnosti več, kot da se Jazonu maščuje do skrajnosti, vse do uboja lastnih otrok. To dejanje je upravičevala s sklicevanjem na božjo pravičnost, ki po njenem prepričanju ne pozna absolutno nobene milosti do kršiteljev zahteve po častnih dejanjih. Na tej točki ni videti niti namiga na Medejino sposobnost, da bi mogla prepoznati prednosti delovanja iz sočutja in prizanesljivosti do slabotnih partnerjev, zlasti pa prelaganja pravice iz lastne domene v božje roke. Če bi podobno kot egiptovski babici videla možnost za »strah Božji«, bi se njena jeza ustavila vsaj pred otrokoma in bi poskrbela za njuno prihodnost s še večjo vnemo, kot pa je gnala faraonovo hčer, ko je poskrbela za tujega »hebrejskega«



dečka Mojzesa. V tem primeru njena skrb za prihodnost ne bi imela samo človeške osnove, ampak predvsem osnovo v upanju iz vere v Božjo previdnost, ki je v Svetem pismu steber vere v zgodovino odrešenja.⁶

6 Dojemanje Božjega delovanja v zgodovini odrešenja odpira možnosti rešitve kriznih situacij z zapanjem, samožrtvovanjem in z odpuščanjem: »Bistvo božjega namena s stvarstvom je paradokсно razmerje med racionalnim načelom pravičnosti in očetovske ljubezni. Zato je osrednje sporočilo Svetega pisma, da imata odpuščanje in sprava najvišjo prioriteto v hierarhiji odnosa Boga do človeštva.« (Krašovec 2017, 117) Jeza brez sposobnosti za premislek o odpuščanju in spravi odraža obliko bolezenskega stanja, kot ugotavlja Tomaž Erzar: »Številne raziskave ugotavljajo, da so neodpuščanje, zamera in jeza tesno povezani s slabim telesnim in psihičnim zdravjem. Psihični obrambni mehanizmi izolirajo bolečino od ostalega doživljanja, toda s tem razcepijo notranji svet človeka in mu onemogočijo, da bi se dotaknil bolečin plasti doživljanja, ki so pod jezo.« (2019, 9)



Reference

- Allan, William.** 2008. *Euripides: Medea*. London: Duckworth.
- Aristoteles.** 2005. *Poetika*. Prevedel, uvod in opombe napisal Kajetan Gantar. Knjižna zbirka Claritas 39. Ljubljana: Študentska založba.
- Blondell, Ruby, et al.** 1999. *Women on the Edge: Four Plays by Euripides: Alcestris, Medea, Helen, Iphigenia at Aulis*. New York / London: Routledge.
- Cassuto, Umberto.** 1983. *A Commentary on the Book of Exodus*. Iz hebrejščine prev. Israel Abrahams. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.
- Childs, Bevard S.** 1974. *Exodus: A Commentary*. London: SCM Press.
- Collier, Michael, in Georgia Machemer.** 2006. *Euripides: Medea*. Oxford: Oxford University Press.
- Durham, John I.** 1987. *Exodus*. Waco, TX: Word Books.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79: 9–16. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/Erzar>.
- Euripides.** 2006. *Medea*. Prev. Michael Collier in Georgia Machemer. Oxford: Oxford University Press.
- Evripid.** 2000. *Medeja; Ifigenija pri Tavrijcih*. Prevedel in spremno besedo napisal Marko Marinčič. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Houtman, Cornelis.** 1993. *Exodus*. Zv. 1. Kampen: KOK Publishing House.
- Kowalewski, Caitlin.** 2011. Faith and Authority in Euripides' *Medea* and the Bible. *Proceedings of GREAT Day*. Article 15: 148–150. Dosegljivo na: <https://knightscholar.geneseo.edu/proceedings-of-great-day/vol2011/iss1/15> (20. 6. 2020).
- Krašovec, Jože.** 2017. Kazen od naravnega zakona pravičnosti do osebnega odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 77: 117–129.
- . 2014. Komparativna presoja koncepta pravičnosti v antiki. *Edinost in dialog* 69: 17–31.
- Lloyd-Jones, Hugh.** 1983. *The Justice of Zeus*. Second edition. Berkeley / Los Angeles, London: University of California Press.
- Marinčič, Marko.** 2000. Spremnna beseda. V: Marko Marinčič, prev. Evripid. *Medeja; Ifigenija pri Tavrijcih*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Knjižnica Kondor; 292).
- Meyers, Carol.** 2005. *Exodus*. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge Bible Commentary).
- Propp, William H. C.** 1999. *Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 2. New York / London / Toronto / Sydney / Auckland: Doubleday.
- Sarna, Nahum M.** 1991. *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia / New York: The Jewish Publication Society.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73/1–2: 235–258.
- Schmidt, Werner H.** 1988. *Exodus*. 1. Teilband: *Exodus 1–6*. Biblischer Kommentar: Altes Testament II/1. Neukirchen_vluy: Neukirchener Verlag.

