

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta



Aristotelov spis *O duši*

Slovenski prevod Antona Doklerja iz leta 1933

Recepcija v srednjeveški in
renesančni filozofiji

Uredila:
Franci Zore in Jan Ciglencečki

LJUBLJANA 2022

Aristotelov spis *O duši*

Slovenski prevod Antona Doklerja iz leta 1933

Recepcija v srednjeveški in renesančni filozofiji

Uredila: Franci Zore, Jan Ciglencečki

Recenzenta: Alen Širca, Željko Pavić

Lektura: Nina Petek

Tehnično urejanje in prelom: Irena Hvala

Slika na naslovnici: Aristotel, rimska kopija grškega kipa, Umetnostnozgodovinski muzej na Dunaju,
foto: Jan Ciglencečki

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultetea

Tisk: Birografika Bori d. o. o.

Ljubljana, 2022

Prva izdaja

Naklada: 200 izvodov

Cena: 22,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije)./This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Raziskovalni program št. P6-0247 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na: <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>
DOI: 10.4312/9789612970314

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=129702915

ISBN 978-961-297-032-1

E-knjiga

COBISS.SI-ID=129638147

ISBN 978-961-297-031-4 (PDF)

Vsebina

Vprašanje o duši in prvi slovenski prevod Aristotela	5
<i>Franci Zore, Jan Ciglencečki</i>	
1. Vzpon, zaton in rehabilitacija vprašanja o duši	5
2. Doklerjev prevod Aristotelovega spisa <i>O duši</i>	9
3. Kronološka bibliografija slovenskih prevodov Aristotela	12
Viri in literatura	15
Doklerjev prevod Aristotelovega spisa <i>O duši</i> in odlomka iz Platonove <i>Države</i>	17
1. Aristotel, <i>O duši</i> (prev. Anton Dokler)	
Uredniški uvod k prepisu tipkopisa prevoda	17
I. knjiga	21
II. knjiga	36
III. knjiga	54
2. Platon, <i>Država</i> (odlomek 327–333) (prev. Anton Dokler)	71
Vpogled v življenje in delo Antona Doklerja	79
<i>Matej Hriberšek</i>	
Uvodna beseda	79
1. Življenje	81
2. Delo	110
Viri in literatura	159
Srednjeveška in renesančna recepcija	173
<i>Kajetan Škraban, Jaka Klasinc</i>	
Recepcija Aristotelovega dela <i>O duši</i> v srednjeveški in renesančni filozofiji	173
1. Bonaventura, <i>Nagovori o desetih zapovedih</i> 2.24 (prev. Kajetan Škraban)	195
2. Albert Veliki, <i>O petnajstih problemih</i> 2 (prev. Kajetan Škraban)	196
3. Siger Brabantski, <i>Vprašanja k tretji knjigi O duši</i> 1, 5 (prev. Jaka Klasinc) in 9 (prev. Kajetan Škraban)	198
4. Siger Brabantski, <i>O umski duši</i> 4–5, 7 (prev. Jaka Klasinc)	203
5. Pietro Pomponazzi iz Mantove, <i>O nesmrtnosti duše</i> 1–7 (prev. Jaka Klasinc)	211

Povzetek	225
Summary	227
Avtorji prispevkov	229
Imensko kazalo	231

Vprašanje o duši in prvi slovenski prevod Aristotela

Franci Zore, Jan Ciglencečki

1. Vzpon, zaton in rehabilitacija vprašanja o duši

Duša (gr. ψυχή, lat. *anima*) je ena izmed besed z manj jasnim in bolj nesamoumevnim pomenom tako skozi zgodovino antične filozofije kot tudi v sodobnem razumevanju človeka, ko je o njej v prevladujočem znanstvenem okolju komaj še dovoljeno spodobno govoriti. Dandanes je ne le mogoče postaviti vprašanje, ali duša sploh obstaja, ampak tudi eksplicitno in brez posebne razlage trditi, da česa takšnega, kot je duša, sploh ni, kar je – kot bomo videli pozneje – z vidika antičnega razumevanja duše popolnoma nesmiselno. Gotovo eden od razlogov sodobnega zavračanja koncepta duše leži v točno določenem razumevanju duše kot nesmrtnne substance, kar je značilno za tradiciji platonizma in krščanstva, a vendar takšne razlage spregledajo, da je horizont antičnega pojmovanja duše, kamor sodi tudi vprašanje o nesmrtnosti duše, izvorno veliko širši.

V grškem miselnem svetu je bila duša osnovna beseda, s katero se je skušalo izraziti in razložiti živa bitja, saj je pomenila bistveni del vsega živečega prav kot živečega, torej tako rastlin, živali kot človeka.¹ Vprašanja celovitosti, enovitosti in nesmrtnosti človekove duše vzniknejo šele naknadno, prav tako vprašanje odnosa duše in telesa ter duše in duha, poseben problem pa je bilo vprašanje obstoja Duše sveta, o kateri je govor zlasti v platonizmu. Vsekakor je kartezijanski dualizem duše in telesa neprimeren za razlago starejšega odnosa, kjer duša tako pri številnih antičnih kot krščanskih avtorjih prej pomeni celotnega človeka. Po krščanskem nauku duša ne naseljuje telesa, ampak se z njim manifestira. Duša tako ni »del« človeka, skupaj s telesom kot drugim »delom«, ampak pomeni »celega človeka, kolikor ga oživlja duh življenja«.²

Vprašanje duha je povezano z enim od temeljnih problemov antičnega premišljevanja duše, ki je zaposlovalo tako Platona kot Aristotela, namreč vprašanjem

1 Klasično delo o antičnem razvoju pojma duše je Rohde, *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* iz leta 1894. Za predsokratike gl. Šijaković, *Mythos, physis, psyche: ogledanje u predsokratovskoj »ontologiji« i »psihologiji«*, za Platona in njegove predhodnike pa Kocijančič, »Duša«, v: Platon, *Zbrana dela II.*, 1083–1087.

2 Léon-Dufour (ur.), *Vocabulaire de théologie biblique*, geslo »âme«, 39–43.

najvišjega, noetičnega vidika duše, tistega miselnega, umnega oziroma duhovnega vidika, ki človeka povezuje z božanskim in nesmrtnim.³ V krščanski filozofiji se vprašanje najvišjega »dela« duše, ki naredi človeka podobnega Bogu, še dodatno zaostri,⁴ hkrati s tem pa duši pridajajo tiste momente miselne neulovljivosti, ki jih prinašajo tudi poskusi, kako misliti Boga. A tovrstne nejasnosti, ki spremljajo filozofsko preučevanje duše skozi zgodovino, nam več kot o njeni nezadostni raziskavnosti razkrivajo o njeni »naravi«.

Beseda duša se danes »legitimno« uporablja predvsem v poeziji in teologiji, in ko jo kdaj morda še uporabimo v vsakdanjem jeziku, sami niti ne vemo, ali gre le za posebno jezikovno sredstvo, »metaforo«, ali pa s tem res mislimo na »nekaj«. Pravimo tudi, da nekaj »ima dušo«, če ima pristnost in globino. Redkeje pa omenjanje duše srečamo v današnji filozofiji, in še to navadno le pri tistih mislecih, ki se izrecno sklicujejo na predmoderno miselno izročilo. Od vsega najbolj nenavadno pa je, da pojma duše ne uporablja niti psihologija, čeprav se danes različne psiho-znanosti čutijo najbolj poklicane govoriti o človeku. Toda tokrat to počnejo znanstveno, brez duše.

Vsaj od razsvetljenstva namreč postane relevantno vprašanje, ali je substanco duše mogoče znanstveno dokazati. Ali gre za najvišjo realnost človeka ali le za metafizični konstrukt in prežitek primitivnejših razvojnih stopenj mišljenja? Ko začne v drugi polovici 19. stoletja v psihologiji razsajati pozitivizem, se duša v svoji reducirani obliki preimenuje v »psih« in si tako ironično znova nadane svoje grško ime, za katerim se sramežljivo skriva. Duša kmalu postane predmet terapije in od nje ostanejo le težave,⁵ s tem pa so zanemarjeni nekateri ključni vidiki predmodernega pojmovanja duše, predvsem etični in eksistencialni.⁶ Za dušo skrbimo, psiho zdravimo. Psiha zbolí, duša je zanemarjena.⁷

3 Številne nedorečenosti glede najvišjega dela duše, ki izhajajo iz Aristotelovih razmišljanj v 3. knjigi spisa *O duši*, so se mnoga stoletja pozneje razplamtele v t. i. sporu o averoizmu, ki je na vrhuncu sholastike postal bojno polje za temeljna vprašanja srednjeveške filozofije. O tem podrobneje: Škraban in Klasinc, »Recepcija Aristotelovega dela *O duši* v srednjeveški in renesančni filozofiji,« v tej knjigi.

4 V Novi zavezi tako beremo: »Duševni človek (ψυχικός δὲ ἄνθρωπος) ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha (τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ). Zanj je to norost in tega ne more spoznati, ker se to presoja duhovno (πνευματικῶς).« (1 Kor 2,14) »Prav ti so tisti, ki povzročajo razkole, duševni ljudje (ψυχοί), ki nimajo Duha (Πνεῦμα).« (Jud 1,19)

5 Kot v svojem zgodovinskem pregledu razumevanja duše od antike do danes Ole Martin Høystad naslovi eno od poglavij: »*Duša postane psiha – in gre na terapijo k Freudu*«. Høystad, *Sjelens betydning: en kulturhistorie* (Pomen duše: kulturna zgodovina); knjiga je dostopna tudi v nemškem in srbskem prevodu: *Die Seele: Eine Kulturgeschichte* in *Культурна историја душе*.

6 O pomenu etične in eksistencialne razsežnosti v antični skrbi za dušo in sodobni psihoterapiji gl. Škodlar in Ciglencečki, *Meandri duše: antična filozofija in psihoterapija*, ter »Skrb za dušo v helenistični filozofiji – naravnosti in strategije soočanja z eksistencialnimi danostmi«.

7 Tako je »problematična« duša, taka, ki jo zlahka napadejo demoni, označena kot »zanemarjena«; o tem prim. Zander, *Ko vera še ni bila dolgočasna: zgodovina puščavnikov*, 62.

Nasprotno pa je bilo v antiki vprašanje o duši in skrbi zanjo postavljeno prav v središče razpravljanja o človeku in njegovi vlogi v svetu. Filozofija se namreč že od Sokrata naprej opredeljuje kot »skrb za dušo« (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) oziroma »skrb za sebe« (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ). Čeprav je bilo takšno razumevanje filozofije v novem veku potisnjeno ob stran, pa v 20. stoletju »skrb« zaživi kot eden najpomembnejših poudarkov pri filozofiji dveh tako različnih mislecev, kot sta Jan Patočka (1907–1977) in Michel Foucault (1926–1984). Slednji vidi Patočko kot tistega, ki je prepoznal ključnost »skrbi« za zahodno kulturo. Čeprav se Patočka opira na formulacijo »skrb za dušo« (češ. *péče o duši*), Foucault pa na »skrb za sebe« (fr. *le souci de soi*)⁸ – ob čemer bi težko rekli, da gre pri tem za kakšno razliko že pri Sokratu oz. Platonu –, se njuni konceptiji povezujeta v »terapevtski vlogi«, oprti na vprašanje, kako »živeti svoje življenje«.⁹

Patočkova interpretacija skrbi za dušo in Foucaultova analiza skrbi za sebe sta v marsičem različni, kar je odvisno od avtorjevih individualnih pristopov k zgodovini. Vendar nas oba opozarjata na pomen koncepta skrbi v zahodni miselni tradiciji: medtem ko se Patočka skuša ponovno povezati s sokratsko-platonsko skrbjo za dušo v dobi, v kateri je življenje videti vse bolj brez smisla, se Foucault sprašuje, kako se naši načini vzpostavljanja povežav s samim seboj razlikujejo od tistih, ki jih ustvarja Sokratov način mišljenja.¹⁰

Bližina omenjenih sodobnih avtorjev z antičnim grškim razumevanjem duše in filozofije gre še dlje, saj ne gre le za metafizično vprašanje, ampak za »način življenja«:

Razsvetljenje lastne situacije je dejavnost, ki Patočka približa Sokratu ne le v platonskem ali metafizičnem smislu, izraženem v definiciji *psyché* kot človekovega resničnega bistva, ampak tudi v smislu, ki ga Foucault pripisuje Sokratovi skrbi: *epiméleia* pomeni tudi preizkušati se – nenehno skrbeti in si prizadevati za upravljanje svojega življenja (*bíos*).¹¹

Grška beseda ἐπιμέλεια napotuje tudi na vaje, celo kontemplativne, zato je s tega vidika to razmišljanje blizu tudi Pierru Hadotu (1922–2010), ki filozofski način življenja – predvsem v delu *Filozofija kot način življenja*¹² – povezuje s prakso »duhovnih

8 Gl. zlasti Foucaultov spis *Pogum resnice* (*Le Courage de la vérité*) in Patočkovo delo *Platon in Evropa* (*Platón a Evropa*; gre za predavanja iz leta 1973, ki so bila večkrat izdana in so prevedena v več jezikov; v zbranih delih: Patočka, *Péče o duši* 2, 149–355). O pomenu »skrbi za dušo« prav tako govori tudi dejstvo, da sta urednika Patočkovih zbranih del Chvatik in Kouba prve tri zvezke, kjer se nahaja omenjeni spis, opremila prav s tem naslovom.

9 Suvák, »Patočka and Foucault: Taking Care of the Soul and Taking Care of the Self,« 19.

10 *Ibid.*, 35.

11 *Ibid.*, 28.

12 Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*.

vaj«, ki so se v krščanskem okolju razvile na podlagi antične filozofske tradicije.¹³ Cilj takšnih vaj ni le spoznati kreposti, ampak biti kreposten. In prav tako kot je filozofija izvorno povezana s prostim časom (gr. σχολή) – ta je po Aristotelu prej način bivanja in eden od pogojev krepostnega življenja, kot pa odsotnost zaposlitve –, so tudi duhovne vaje: tega ni mogoče narediti mimogrede, na hitro, in zgolj »teoretično«.

V antiki je vprašanje, kaj je duša, enako vprašanju, kaj je človek. Duša ni nekaj, kar imamo, ampak nekaj, kar smo. S tega vidika ne gre le za drugačno razumevanje duše, ampak tudi človeka in filozofije. Ko skrbimo za dušo, skrbimo zase. Ta skrb je pozneje prerasla v »reševanje duše« (σωτηρία τῆς ψυχῆς), kar postane tudi ena osrednjih tem oblikujočega se krščanstva. Od tu so teologi, v nasprotju s številnimi filozofi, še danes ohranili legitimnost govorjenja o duši – kot rečeno, poleg pesnikov, pri čemer ni nujno, da so pri tem bolj jasni od slednjih. Morda je od vprašanja, kaj je duša, bolj neodgovorljivo samo še vprašanje, kaj je Bog.

Duša je že izvorno nekaj, kar šele iščemo in česar ni mogoče povsem definirati. To nerazrešljivo enigma človeške duše je ob jutranjem svitu grške filozofije v znamenitem izreku ubesedil že Heraklit Mračni: »Meja duše, ko hodiš, ne boš našel, če boš prepotoval vso pot; tako globok Smisel (λόγος) ima.«¹⁴ Tega se v svoji razpravi *O duši* dobro zaveda tudi Aristotel, ki v izhodiščnem razmišljanju o pomenu tovrstnih raziskav skoraj opravičuječe dodaja, da je o duši »v vsakem oziru docela najtežje zvedeti resnico«.¹⁵

Človek je – vsaj za sebe – nedoločeno in hkrati nekako nedovršeno bitje, ki šele išče svojo resnico in uresničitev, svoj Smisel. Ne preseneča torej, da je razumevanje duše ena osrednjih tem filozofije vse od njenih začetkov, od predsokratikov prek Sokrata, Platona do prelomnega Aristotelovega spisa *O duši*. Čeprav antična razprava o duši dobi svojo razmeroma dokončno formulacijo v Platonovih delih, pa je Aristotelov spis zaradi svoje sistematične obravnave tega vprašanja obveljal za začetek znanstvenega dušeslovja, imel pa je tudi izjemen vpliv v srednjem veku in renesansi, sploh v okoljih, ki so se bolj nagibala k aristotelizmu. Aristotelova »psihologija« spada v njegovo »fiziko« – narekovaji zato, ker niti predmetna območja niso enaka današnji psihologiji in fiziki –, saj je duša »naravni« in bistveni del vzpostavitve živih bitij. Duša je εἶδος, »oblika« telesa, kar pa seveda ne pomeni zunanje oblike, ampak notranji življenjski princip. To pa jasno kaže tudi na to, da je naše razumevanje Aristotelovega razlikovanja med snovjo in obliko včasih lahko preveč površinsko.

Kolikor je bila sodobna znanost s svojim vztrajanjem po jasnosti in razločnosti prisiljena vprašanje o duši umakniti z dnevnega reda, »izgubiti dušo«, je postala tudi

13 O vseh treh omenjenih avtorjih gl. Hladký, *Změnit sám sebe: duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*.

14 Fragment DK 22 B 45; prev. F. Zore.

15 Aristotel, *O duši*, 402a 10–11; prev. A. Dokler.

manj verodostojna opisovalka in razlagalka človeka in sveta. Morda ji po tihem zameri, da bi lahko imela dimenzije presežnosti in s tem pobegnila iz njenega dosega? Ravno zato lahko o duši danes še govorita religija in umetnost, saj je njuno spoznanje širše in je vpliv antike nanju močnejši, tudi če ne gre za neposredno kontinuiteto. Redukcija pojma duše zanju ni obvezna. Toda v naravi duše je, da je večno nezadovoljna in nenehno išče spremembe, zato se ne more zadovoljiti niti s teoretskim izničenjem same sebe. Kot bi rekel Plotin: želi ven iz sebe in želi priti znova nazaj, »k sebi«.¹⁶ Hoče naprej in hoče nazaj, ustvarja nemir in si želi miru.

2. Doklerjev prevod Aristotelovega spisa *O duši*

Prevajanje antičnih besedil je samo po sebi zahtevna naloga, posebej pomembno pa postane, ko se začne vzpostavljati znanstveni jezik nacionalnih jezikov, kar je večkrat povezano z ustanovitvijo domačih univerz. Dodatno nujo prevajanja pozneje povzroči upadanje znanja grščine in latinščine ne le pri študentih in širši zainteresirani javnosti, ampak tudi pri profesorjih. Še posebno zahtevna naloga pa je prevajanje filozofskih besedil, za katero ni povsem jasno, na kateri strani meje med mogočim in nemogočim se nahaja. Govorimo lahko o dveh temeljnih intencah prevajalcev: lahko želijo prevod napraviti čim bližji izvirniku in njegovi »tujosti« ter pri tem skušajo (večkrat s težavo) ostati v mejah sprejemljivosti pri lastnem jeziku, lahko pa prevajajo na način »udomačevanja« izvornega besedila, kar naredi prevod bolj berljiv, hkrati pa na račun berljivosti trpi vsebina izvirnika, v katero se hitro prikradejo takšne in drugačne interpretacije. Navadno je tu prisotno tudi prevajalčevo prepričanje, da bo prevedena teorija »koristna za njegov čas«.¹⁷ Ni redko, da so izvorna grška besedila, zlasti filozofska, z razlogom bolj »nejasna« in hermenevtično odprta kot njihovi prevodi v sodobne jezike.

Prevod Aristotelovega spisa *O duši* iz leta 1933, pod katerega se je podpisal Anton Dokler, danes poznan predvsem kot avtor *Grško-slovenskega slovarja*,¹⁸ je vsekakor povezan s študijem filozofije v nacionalnem jeziku, saj je bil neposredno namenjen rabi na seminarju študija filozofije na ljubljanski Filozofski fakulteti. Če pustimo ob strani danes skoraj nezamisljivo dejstvo, da je bil prevod v tipkopisu

16 O vstopu duše v čas in njeni težnji k povratku gl. Plotin, *Eneade*, III.7.11.

17 Cergol, »Problematika prevajanja političnih besedil iz stare grščine: primer Aristotelove Politike,« 191. Tu tudi več o začetkih prevajanja Aristotelove *Politike*. O različnih konceptih prevajanja in (ne)prevodljivosti pogosto pišejo v spremnih opombah prevajalci antičnih del v različne sodobne jezike. Gl. tudi Zore, *Obzorja grštva: logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana 1997, 18–24, in Zore, »O mišljenju i prevođenju filozofije: prijevodi Aristotelovih djela Tomislava Ladana iz očišta prevodivosti filozofije i aristotelovske metafizike,« *Studia lexicographica*, 5–19.

18 Dokler, *Grško-slovenski slovar*, ki ga je leta 1915 izdal kot gimnazijski učni pripomoček Knezoškofjski zavod sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano, ponatisnjen pa je bil najprej v Trstu in pozneje v Ljubljani. O tem gl. podrobneje Hriberšek, »Vpogled v življenje in delo Antona Doklerja,« v tej knjigi.

novoletno darilo profesorskemu kolegu, ki ni bilo nikoli objavljeno, gre pri omenjenem dokumentu za pomemben zgodovinski spomenik prevajanja antične filozofije v slovenščino. Doklerjev prevod spisa *O duši* je namreč sploh prvi slovenski prevod Aristotela, pri čemer tedaj niti drugih grških filozofskih besedil ni bilo prevedenih prav veliko.¹⁹ Poudariti je treba, da je prvi *objavljeni* prevod kakšnega Aristotelovega dela v slovenščino izšel šele leta 1959; to je bila *Poetika* v prevodu Kajetana Gantarja.

Dokler je torej prevod poklonil Francetu Vebru, ustanovitelju Oddelka za filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, namenjeno pa je bilo rabi na filozofskem seminarju. Kot je razvidno s seznama predavanj, je Veber to delo najverjetneje uporabljal na seminarju v zimskem semestru študijskega leta 1936/37.²⁰ Kot sam Dokler navaja v posvetilu, ga je Veber nagovarjal k prevajanju spisa *O duši*, ker pa se v tedanjih razmerah ni bilo mogoče nadejati natisa, se je odločil, da bo prijatelju podaril tipkopis, ki je sicer kompleten, ne bi pa mogli reči, da bi bil v takem stanju tudi že primeren za knjižno objavo.

Izvorni tipkopis se je kot del Vebrove zapuščine ohranil na Raziskovalnem oddelku in dokumentacijskem centru za avstrijsko filozofijo (Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie), ki deluje v okviru Inštituta za filozofijo Univerze Karla Franca v Gradcu.²¹ Iz žiga Filozofskega seminarja na več mestih tipkopisa je razvidno, da je moral biti prevod dosegljiv tudi v knjižnici Filozofskega seminarja v Ljubljani.²² Domnevamo lahko, da je Veber knjižnični izvod po upokojitvi obdržal pri sebi doma, zaradi česar se je ohranil v njegovi zapuščini.

Kakšne so bile Doklerjeve prevajalske rešitve Aristotelove filozofske terminologije? Dokler se je pri prevajanju zaradi omenjene skromne prevodne tradicije gotovo znašel pred številnimi novimi problemi in izzivi, vsaj mestoma pa se je lahko opiral

19 Po doslej zbranih podatkih so bili v času, ko se je Dokler lotil prevajanja Aristotelovega spisa *O duši*, od filozofskih besedil v slovenščini dostopni Platonov *Kriton* in *Apologija* v prevodu Ivana Božiča iz leta 1862, Ksefontovi *Spomini na Sokrata (Memorabilia)* v prevodu Ladislava Hrovata iz leta 1862 ter Platonov *Sokratov zagovor (Apologija)* Antona Sovreta iz leta 1923.

20 »Seznam predavanj za zimski semester 1936/37. / [...] / Dr. Franc Veber, red. prof.: Etika I, psihološki elementi individualne in socialne etike; 4 ure: ponedeljek, torek, sredo, četrtek od 17. do 18. ure; soba št. 77. / Oris in analiza Aristotelove etike; 1 uro: sobota od 10. do 11. ure; istotam. / Seminar: Aristoteles 'O duši'; 2 uri: petek od 17. do 19. ure; istotam. (Na razpolago bo tudi slovenski prevod.)« Kalan, »Seznam predavanj v letih 1919–1969,« 218.

21 Kalan, »Nepričakovana najdba (*hérmaion*) Aristotela v Vebrovi zapuščini: grecist Dokler in filozof Veber«, 133.

22 O podrobnostih dotičnega prevoda in njegovem mestu v Doklerjevem opusu gl. Hriberšek, »Vpogled v življenje in delo Antona Doklerja«, v tej knjigi.

tudi na svoj slovar, ki ga je izdal skoraj 20 let pred tem prevodom. Poglejmo si nekaj prevodnih rešitev za temeljne filozofske termine Aristotelove filozofije, pri čemer njihova raba skozi besedilo pogosto variira glede na sobesedilo.²³

Izraz τὸ ὄν, za katerega se pozneje uveljavi prevod »bivajoče«, prevaja kot »bitno« (znamenito Aristotelovo formulacijo, da se »bivajoče izreka na mnogotero načinov«, Dokler prevaja kot »pojem bitnega ima različne pomen«, εἶναι pa kot »bitje«. Za οὐσία uporablja prevod »substancia« ali »bistvo« (danes je uveljavljen prevod »bitnost«), τὸ τί ἦν εἶναι pa prevaja kot »pravo bistvo« ali »pravi pojem«. Za ἀρχή, ki ga kot *terminus technicus* v filozofskih besedilih prevajamo kot »počelo«, uporablja prevode »začetek«, »izvir« ali »prvina« (»duša je takorekoč začetek živih bitij«). »Slučajno« ali »naključje« je Doklerjev prevod za συμβεβηκός, torej za nebitveno lastnost, ki nečemu slučajno pripada. »Substrat« ali »podlog« je ὑποκείμενον (danes običajneje »podlaga« ali »podstat«), določena »posamezna stvar« pa τὸδε τι. »Svojski« ali »svojska lastnost« je prevod za ἴδιος. ὕλη je »materija« ali »tvarina«, μορφή in εἶδος pa sta »podoba« in »oblika«. Δύναμις je »zmožnost«, tudi »sposobnost« ali »moč« duše, ἐνέργεια »delovanje«, ἐντελέχεια pa »dejalnost«, »dejavnost« ali »udejstvovalnost«. Danes omenjene ključne pojme Aristotelove filozofije običajno slovenimo kot »(z)možnost« (δύναμις), »udejanjenost« (ἐνέργεια) in »dovršitev« oz. »popolnost« (ἐντελέχεια).

»Znanje« je prevod za ἐπιστήμη (danes »znanost«), »opazovanje« za τὸ θεωρεῖν. Besedo νοῦς, za katero se pozneje uveljavi prevedek »um«, praviloma prevaja kot »duh«, včasih tudi kot »razum«, λόγος pa kot »pojem«. Za τὸ αἰσθητόν uporablja prevod »dočutno« (danes je običajnejše »zaznavno«), φαντασία pa kot »domiselnost«, »domišljanje« in včasih kot »domišljija«. Za besedo πάσχειν, za katero je bolj običajen prevod »utrpevati«, uporablja »trpeti« ali »vplivati«. Formulacija ἐνεκα τοῦ εἶ, ki jo razumemo v smislu »zaradi dobrega življenja«, je pri Doklerju prevedena kot »radi zdravja«, ἅμα, ki se običajno prevaja časovno (»hkrati«, »v istem času«), pa praviloma kot »eden«, »eno«.

Kot zanimivost iz Doklerjevega prevoda odlomka Platonove *Države* pa lahko omenimo, da besedo δικαιοσύνη pričakovano prevaja kot »pravičnost«, medtem ko za ἀλήθεια, ki jo danes prevajamo kot »resnica«, uporabi prevod »resničnost«.

Doklerjevo pionirsko delo pri iskanju in oblikovanju terminoloških rešitev za zahtevno pojmovnost Aristotelove filozofije nam po eni strani prinaša določene rešitve, ki so bile v veljavi tudi pozneje (vsaj kot ena od alternativ), po drugi pa pri njem srečamo tudi mnoge manj običajne prevedke. Glede na to, da prevod spisa *O duši* ni bil širše dostopen, lahko sicer sklepamo, da neposrednega vpliva na ostale zgodnje prevajalce ni imel, vsekakor pa je imel že zaradi prebiranja na filozofskem seminarju

23 Gradivo za to podglavje sta med prvo redakcijo besedila pomagala zbrati Nena Bobovnik in Primož Turk.

določen vpliv na filozofsko terminologijo Vebrovih študentov, ki so se seznanili s tem prevodom ali se na podlagi Doklerjevih prevodnih rešitev pogovarjali o problemih Aristotelove filozofije. Neprimerno bolj kot s svojim prevodnim delom, ki je do danes večinoma obležalo »v predalu«, pa je Dokler na razvoj slovenske filozofske terminologije seveda vplival z omenjenim *Grško-slovenskim slovarjem* iz leta 1915, v katerega so vključeni tudi nekateri temeljni pojmi Aristotelove filozofije.²⁴

Na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani smo v okviru seminarja iz antične filozofije leta 2015 tipkopisno verzijo Doklerjevega prevoda iz leta 1933 prenesli v digitalno obliko, pri čemer so sodelovali tedanji študenti Zala Budački, Miha Flere, Lara Ekar Grlj, Zala Krajnc, Teja Rebolj in Aleš Zavec. Za pomoč pri vnašanju standardne Bekkerjeve in Doklerjeve paginacije tipkopisa v prevod se zahvaljujemo Neni Bobovnik in Primožu Turku. Čeprav se je o odkritju tega prevoda pri nas že pisalo,²⁵ je bilo treba fotografije tipkopisa znova pridobiti iz Gradca, saj nam dostop do materiala, ki ga je uporabljal avtor omenjenega zapisa o najdbi, ni bil omogočen. Na ta način smo uresničili Doklerjevo izvorno željo, da bi se njegov prevod v pedagoške namene uporabljal na Oddelku za filozofijo, obenem pa je s tem prvič omogočena tudi javna dostopnost tega zgodovinskega dokumenta. Kopiji tipkopisa zdaj hranita knjižnici Oddelka za filozofijo in Oddelka za klasično filologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

11. novembra 2019 je na Filozofski fakulteti potekal interdisciplinarni simpozij *Kaj je duša?*, ki je bil posvečen Doklerjemu prevodu Aristotelovega dela *O duši*. Nekateri prispevki na tem simpoziju so bili tudi neposreden povod za nastanek poglavij o življenju in delu Antona Doklerja (Matej Hriberšek) ter o srednjeveški in renesančni recepciji spisa *O duši* (Kajetan Škraban in Jaka Klasinc), ki sta poleg zgodovinske objave prvega slovenskega prevoda Aristotela vključeni v to monografijo.

3. Kronološka bibliografija slovenskih prevodov Aristotela

1933 Anton Dokler: ARISTOTELES, *O duši* (neobjavljeno, tipkopis).

1959 Kajetan Gantar: ARISTOTELES. *Poetika*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1959. 163 str., [1] f. pril. z avtorj. sl. Mala filozofska knjižnica.

1963 (dopolnjen prevod, izbor), »Poetika«. V: Kajetan Gantar (urednik, prevajalec, avtor dodatnega besedila). *O pesništvu : Homer, Hesiodos, Anonymus, Platon*,

24 Dokler tu sicer ni neposredno ekscerptiral nobenega Aristotelovega spisa v celoti, se je pa opiral na Schneiderjev *Lesebuch aus Platon und Aristoteles* iz leta 1912.

25 Kalan, »Nepričakovana najdba (*hërmaion*) Aristotela v Vebrovi zapuščini: greacist Dokler in filozof Veber«.

Aristoteles, Horatius. V Ljubljani: Mladinska knjiga, 1963. 140 str., [4] str. pril., ilustr. Knjižnica Kondor, zv. 59, str. 52–73.

1982 (dopolnjen ponatis), ARISTOTELES. *Poetika*. 2., dopolnjena izd. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1982. 157 str. Zbirka Bela krizantema.

2005 (ponatis), ARISTOTELES. *O pesniški umetnosti*. Popravljen in dopolnjen izd. iz l. 1982. Ljubljana: Študentska založba, 2005. 255 str. Knjižna zbirka Claritas, 39.

2012 (ponatis), ARISTOTELES. *Poetika*. Popravljen in dopolnjen izd. iz l. 1982. Ljubljana: Študentska založba, 2012. 237 str. Knjižna zbirka Koda.

2013 (e-izdaja), ARISTOTELES. *Poetika*. Ljubljana: Študentska založba, 2013. Zbirka eBeletrina. <http://www.biblos.si/lib/book/9789612426804>.

1964 Kajetan Gantar: ARISTOTELES. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964. 415 str. Mala filozofska knjižnica, 12.

1994 (ponatis), ARISTOTELES. *Nikomahova etika*. Reprint prevoda iz leta 1964 z novo uvodno besedo. V Ljubljani: Slovenska matica, 1994. 391 str. Filozofska knjižnica, zv. 38.

2002 (ponatis), ARISTOTELES. *Nikomahova etika*. Reprint iz leta 1994. V Ljubljani: Slovenska matica, 2002. 391 str. Filozofska knjižnica, zv. 38.

2016 (ponatis), ARISTOTELES. *Nikomahova etika*. Reprint iz leta 2002. V Ljubljani: Slovenska matica, 2016. 391 str. Filozofska knjižnica, zv. 38.

1989 Valentin Kalan: ARISTOTELES. »**O duši – De anima – Perì Psychês. Knjiga II (Beta) : narava duše. Poglavlja 4 do 12**«. *Anthropos : časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*. 1989, letn. 20, št. 3/4, str. 417–433.

1992 Franci Zore: ARISTOTELES. »**Metafizika Lambda (XII. knjiga)**«. *Phainomena : glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. 1992, letn. 1, št. 2/3, str. 62–82.

1993 Franci Zore: ARISTOTELES. »**Metafizika Epsilon**«. Časopis za kritiko znanosti. 1993, letn. 21, št. 152/153, str. 169–174.

1993 Valentin Kalan: ARISTOTELES. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica, 1993. 305 str. Filozofska knjižnica, zv. 37.

2002 (ponatis), ARISTOTELES. *O duši*. Reprint iz leta 1993. Ljubljana: Slovenska matica, 2002. 305 str. Filozofska knjižnica, zv. 37.

1995 Franci Zore: ARISTOTELES. »**Metafizika Alfa : 1., 2. in začetek 3. poglavja (980a 21 – 983b 18)**«. *Filozofija na maturi*. 1995, letn. 2, št. 2/3 (=6/7), str. 12–17.

1996 Franci Zore: ARISTOTELES. »**O razlaganju (περὶ ἡρμηνείας / de interpretatione) 1.–6. poglavje (16 a 1 – 17 a 37)**«. *Phainomena : glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. 1996, letn. 5, št. 15/16, str. 1–9.

- 1997 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. »Čas : bit in bistvo časa (Fizika IV, 10–14, 217b 29–224a 17)«. *Phainomena : glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. 1997, let. 6, št. 21/22, str. 97–111.
- 1998 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. »Politika. Prva knjiga (A) (ed. I. Bekker, str. 1252a 1–1253a 39)«. *FNM : filozofska revija za učitelje filozofije, dijake in študente*. 1998, letn. 5, št. 1(17), str. 40–43.
- 1999 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. »Metafizika : IX. knjiga (Theta): Bit kot možnost in dejanskost«. *Filozofski vestnik*. [Tiskana izd.]. 1999, letn. 20, št. 1, str. 9–28.
- 1999 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999. LXXXIII, 437 str., ilustr. Philosophica.
- 2000 **Boris Vezjak:** ARISTOTELES. »Peri aretes (O vrlini)«. *Analiza : časopis za kritično misel*. [Tiskana izd.]. 2000, letn. 4, št. 1, str. 25–34.
- 2002 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. »Fizika : I. knjiga: Narava – kot počelo in načela narave. Poglavlja: 1–3, 7 in 9«. *Phainomena : glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. dec. 2002, letn. 11, št. 41/42, str. 5–17.
- 2003 **Jan Bednarik:** ARISTOTELES. »Politika : 3. knjiga (1274b–1277b)«. *Phainomena : glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. nov. 2003, letn. 12, št. 45/46, str. 19–24.
- 2004 **Boris Vezjak:** ARISTOTELES. »O idejah«. *Analiza : časopis za kritično misel*. [Tiskana izd.]. 2004, letn. 8, št. 1/2, str. 75–82.
- 2004 **Franci Zore:** ARISTOTELES. »Kategorije : 4. in 5. poglavje (1b 25–4b 19)«. *Anthropos : časopis za psihologijo in filozofijo ter za sodelovanje humanističnih ved*. [Tiskana izd.]. 2004, letn. 36, št. 1/4, str. 1–6.
- 2004 **Franci Zore:** ARISTOTELES. *Kategorije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2004. 146 str., portret Aristotela. Philosophica, Series Classica.
- 2004 **Pavel Češarek:** ARISTOTELES. »O nebu [13. poglavje: Preučevanje Zemlje. Doksografija. 14. poglavje: Preučevanje Zemlje. Aristotelov nauk]«. *Filozofski vestnik*. [Tiskana izd.]. 2004, letn. 25, št. 3, str. 109–121.
- 2004 **Pavel Češarek:** ARISTOTELES. *O nebu = Peri ouranou*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2004. 359 str., ilustr. Zbirka Historia scientiae.
- 2004 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. *Fizika : knjige 1, 2, 3, 4*. V Ljubljani: Slovenska matica, 2004. 310 str., ilustr. Filozofska knjižnica, 47.
- 2005 **Valentin Kalan:** ARISTOTELES. »O nastajanju in minevanju : prva knjiga (A) : nastajanje in minevanje, spreminjanje, dejavnost in trpnost«. *Phainomena : glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*. jul. 2005, letn. 14, št. 51/52, str. 113–125.
- 2010 **Matej Hriberšek:** ARISTOTELES. »Iz Aristotelove Politike (6. knjiga)«. V: KAVČIČ, Jerneja (ur.), MARINČIČ, Marko (ur.). *Musis amicus :*

posebna številka ob osemdesetletnici Kajetana Gantarja. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010. Str. 403–414. *Keria*, letn. 12, št. 2–3.

- 2010** **Matej Hriberšek**: ARISTOTELES, *Politika*. 1. natis. Ljubljana: GV založba, 2010. 775 str. Zbirka Pravna obzorja, 40.
- 2010** **Matej Milovanovič**: ARISTOTELES, »**O sanjah**«. V: *Aristotelov pogled na sanje : diplomsko delo*. Ljubljana : [M. Milovanovič], 2010.
- 2011** **Matej Hriberšek**: ARISTOTELES, *Retorika*. 1. izd. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič, 2011. 526 str. Traditio lampadis.
- 2012** **Jera Marušič**: ARISTOTELES, »**Druga analitika [Analytika hystera] : 1. knjiga, poglavja 1–10**«. *Filozofski vestnik*. [Tiskana izd.]. 2012, letn. 32, št. 1, str. 143–165.
- 2012** **Jera Marušič**: ARISTOTELES. *Druga analitika*. 1. izd. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2012. Str. 217–254. Zbirka Historia scientiae.
- 2012** **Valentin Kalan**: ARISTOTELES. *O nastajanju in propadanju*. V Ljubljani: Slovenska matica, 2012. 264 str. Filozofska knjižnica, zv. 60.

Viri in literatura

- Cergol, Jadranka. »Problematika prevajanja političnih besedil iz stare grščine: primer Aristotelove Politike«. V: *Možnosti politike danes*, ur. Andraž Teršek in Tonči Kuzmanič, 189–197. Koper: Univerzitetna založba Annales, 2016.
- Ciglencečki, Jan, in Borut Škodlar. »Skrb za dušo v helenistični filozofiji – naravnosti in strategije soočanja z eksistencialnimi danostmi«. *Viceversa: slovenske psihiatrične publikacije*, posebna št. (2019): 48–59.
- Foucault, Michel. *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. Pariz: Gallimard/Seuil, 2009.
- Hadot, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Pariz: Le Livre de Poche, 2003.
- Hladký, Vojtěch. *Změnit sám sebe: duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
- Høystad, Ole Martin. *Šjelens betydning: en kulturhistorie*. Oslo: Aschehoug, 2016. Nem. prevod: Høystad, Ole Martin. *Die Seele: Eine Kulturgeschichte*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, 2017. Srb. prevod: Хејстад, Уле Мартин. *Културна историја душе*. Loznica: Карпос 2018.
- Kalan, Valentin. »Nepričakovana najdba (*hērmaion*) Aristotela v Vebrovi zapuščini: greclist Dokler in filozof Veber«. *Keria* 3/1 (2001): 133–136.
- Kalan, Valentin. »Seznam predavanj v letih 1919–1969«. *Anthropos* 3–4 (2009): 201–243.
- Kocijančič, Gorazd. »Duša«. V: *Platon, Zbrana dela II.*, 1083–1087. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Léon-Dufour, Xavier (ur.). *Vocabulaire de théologie biblique*. Pariz: Le Cerf, ²1970.
- Patočka, Jan. »Platón a Evropa«. V: *Péče o duši, II (Sebrané spisy Jana Patočky, 2)*, ur. Ivan Chvatík in Pavel Kouba. 149–355. Praga: OIKOYMENH, 1999.

- Rohde, Erwin. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg–Leipzig: Mohr, 1894.
- Šijaković, Bogoljub. *Mythos, physis, psyche: ogledanje u predsokratovskoj »ontologiji« i »psihologiji«*, Nikšić–Beograd: Univerzitetska riječ – Filozofsko društvo Srbije, 1991.
- Suvák, Vladislav. »Patočka and Foucault: Taking Care of the Soul and Taking Care of the Self«. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50/1 (2019): 19–36.
- Škodlar, Borut, in Jan Ciglencečki. *Meandri duše: antična filozofija in psihoterapija*. Ljubljana: KUD Logos, 2021.
- Zander, Hans Conrad. *Ko vera še ni bila dolgočasna: zgodovina puščavnikov*. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Zore, Franci. *Obzorja grštva: logos in bit v grški filozofiji*. Ljubljana: Sophia, 1997.
- Zore, Franci. »O mišljenju i prevođenju filozofije: prijevodi Aristotelovih djela Tomislava Ladana iz očista prevodivosti filozofije i aristotelovske metafizike«. *Studia lexicographica*, 8/1 (2014): 5–19.

Doklerjev prevod Aristotelovega spisa *O duši* in odlomka iz Platonove *Države*

1. Aristotel, *O duši* (prev. Anton Dokler)

Uredniški uvod k prepisu tipkopisa prevoda

Pri pripravi besedila za tisk v sam Doklerjev prevod vsebinsko, terminološko in stilistično nismo posegali, temveč smo ga namerno pustili takšnega, kot se je ohranil v Vebrovi zapuščini, saj je kot tak najbolj pristen dokument svojega časa. Želeli smo čim bolj slediti tipkopisu, vključno z nekaterimi elementi, kot so določene slovnične napake, ki jasno nakazujejo, da to še ni prevod, ki bi bil dokončno pripravljen za morebitno knjižno objavo. Tako v izdaji ostajajo alternativne prevodne rešitve, ki jih Dokler mestoma navaja ločene s poševnico. Prav tako nismo želeli posodobiti in poenotiti njegovih slovenjenj antičnih imen. Izpostavljene besede ali sintagme, česar v grškem izvorniku seveda ni bilo in gre torej za prevajalčeve avtorske poudarke, Dokler nekajkrat zapiše s presledki med črkami (npr. s e d a j), kar smo v prepisu označili z ležečo pisavo. Ohranili pa smo določene besede v tipkopisu, ki jih je Dokler poudaril z rdečo barvo.

Izjeme, kjer smo se vseeno odločili za spremembe, so naslednje: popravljana so nekatera evidentno zatipkana mesta, poenoteno je pisanje naslovov knjig in poglavij, končne opombe (v rokopisu strani Arist. 57 do Arist. 59) so zaradi preglednosti spremenjene v sprotne, pri grških besedah pa so dodani naglasi, kadar manjkajo. Med besedilo je v oglatih oklepajih dodana paginacija Doklerjevega rokopisa, ki označuje stran, in to na način, kot jo je označil tudi sam ([Arist. 2.], razen za nekaj začetnih strani, ki jih ni oštevilčil), ter standardno Bekkerjevo oštevilčenje strani ([402a]).

Dokler je, kot navaja sam, prevajal po Apeltovi izdaji grškega izvornika: Otto Apelt, ur., *Aristotelis de Anima libri III* (Leipzig: Teubner, 1911), pomagal pa si je s prevodom Hermanna Benderja, *Aristoteles' Schrift über die Seele* (Stuttgart, 1872), in Viljema iz Moerbekeja iz 13. stoletja, flamskega dominikanca, ki je prevajal Aristotelova dela v latinščino (ni znano, katero izdajo je Dokler uporabljal). Spis *O duši* pa je Viljem zgolj pregledal in priredil – prvotni prevajalec v latinščino je bil namreč Jakob iz Benetk iz 12. stoletja (kritični izdaji obeh različic latinskega prevoda *O duši* sta pod okriljem projekta *Aristoteles Latinus* na Katoliški univerzi v Leuvnu še v nastajanju).

049430

Arist. 56.

in vonjem oremakne nekaj drugega, kar potem z dotikanjem uničuje. Tudi okus uničuje le v toliko, v kolikor vsebuje tudi zmožnost tipanja. Velika jakost otipnega pa, n. pr. vročega, mrzlega in trdega, ugonobi žival samo; kajti vsak višek dočutnega uniči dotično čutilo, tako tudi otipno tip; ta pa je temelj življenja. Pokazalo se je namreč, da ne more obstati nobena žival brez tipa. Zato uničuje prevelika jakost otipnega ne samo čutila, ampak tudi žival samo, ker je edino tip neobhodno potreben rjeji sami. Druge čute pa ima žival, kakor smo povedali, ne radi bitja, ampak zaradi zdravja: n. pr. vid za gledanje, ako je žival v zraku ali vodi ali sploh v prozornem, okus ima radi prijetnega in neprijetnega, da to opazi, če je v hrani, da po njem hrepeni in se po tem premika; sluh ima, da ta živali nekaj naznani, jezik pa, da kaj drugemu oznani.

V Lj bljani, den 20. decembra 1933.



Zaključek tipkopisa z datumom, na njem pa je poleg žiga institucije, ki hrani tipkopis, razviden tudi žig Seminarja za filozofijo na Univerzi v Ljubljani, kjer je bil tipkopis del študijskega gradiva.

[neoštevilčena stran]

Aristoteles:

O duši.

Prevedel *A. DOKLER.*

Prevod je napravljen po Teubnerjevi izdaji od Apelta. Primerjal sem latinski prevod W. von Moerbecke in nemški prevod od Herm. Benderja. Po tem sem večinoma posnel tudi opombe.

[neoštevilčena stran]

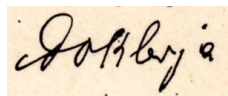
Dragi Franc!

V prigibu Ti hvaležno vračam posojeno knjigo. Gotovo si na njo že pozabil. Pred leti sva govorila o Aristotelovi knjigi »O duši« in si mi prigovarjal, da bi jo prevedel. To sem izvršil že lani; letos pa sem vso stvar vnovič pregledal in popravil. Ker pri sedanjih razmerah ni misliti na izdajo v tisku – prvič bi bilo predrago, drugič pa bi bilo le malo ljudi, ki bi se za to zanimali – sem napravil en odtisk za Tebe oz. Tvoj seminar. Morda bo to koga zanimalo, ki ni posebno večč grščine, pa bi rad čital, kaj je pisal Aristoteles o duši.

Sprejmi torej to kot novoletno darilo od

Tvojega

vdanega prijatelja



[neoštevilčena stran]

Aristoteles: O duši. – Vsebina.

- I.
 1. Pomen in važnost psihologije; njena metoda, težkoče in raznovrstnost vprašanj, na katera je treba odgovoriti zlasti glede razmerja med dušo in telesom.
 2. Pregled in presoja nazorov prejšnjih filozofov o bistvu duše.
 3. Nadaljevanje presoje prejšnjih teorij, zlasti Platonovih trditev v Timaju.
 4. Nadaljevanje: glede trditve, da je duša harmonija; presoja matematičnih teorij o njej.
 5. O trditvi, da sestoji duša iz elementov.
- II.
 1. Splošna definicija duše.
 2. Natančnejša določitev te definicije.
 3. O raznih dušnih zmožnostih; višje zmožnosti vsebujejo vedno nižje, ne pa obratno.
 4. Prva stopnja: vegetativna duša; o prehrani.
 5. O čutni zaznavi.
 6. O predmetih čutne zaznave.
 7. O vidu.
 8. O zvoku in sluhu.
 9. O vonju.
 10. O okusu.
 11. O tipu.
 12. O čutih sploh.
- III.
 1. Dokaz, da je samo pet čutov, da jih ne potrebujemo več, da bi pa en sam čut ne zadostoval.
 2. Čuti so svoj lasten predmet; o skupnem čutu, njegovi potrebi in funkciji.
 3. O domiselnosti.
 4. O duhu in razumu.
 5. Razum kot delujoč in trpeč.
 6. Prednosti razuma, resnično in neresnično.
 7. Mišljenje kot vir predstav o dobrem in slabem.
 8. Duša kot oblika stvari.
 9. O vzrokih krajevnega premikanja.
 10. Krajevno premikanje ima svoj vzrok v nagonu.
 11. Gibanje nepopolnih živali. Razmerje med nagonom in razumom.
 12. Zaporednost posameznih čutov in zmožnosti.
 13. Pomen tipa za živali.

[neoštevilčena stran = Arist. 1]

Aristoteles: O duši

I. knjiga

I. poglavje

[402a] Splošno smatramo znanje in spoznanje za nekaj lepega in dragocenega, toda s tem razločkom, da je to znanje več vredno kot drugo, bodisi ker je zanj potrebno več bistrumnosti, bodisi ker je njegov predmet večje važnosti in bolj občudovanja vreden: iz obeh razlogov pa bi pač postavili preiskovanje o duši na prvo mesto. Zdi se pa, da je spoznanje duše velikega pomena za resnico sploh, predvsem pa za poznanje narave: kajti duša je takorekoč začetek živih bitij. – Želimo pa preiskovati in spoznati njeno naravo in bistvo, potem pa to, kar ji bistveno¹ pripada. Od teh stanj pa so po našem mnenju nekatera njej svojska, druga pa pripadajo po njenem posredovanju tudi živim bitjem.²

V vsakem oziru pa je docela najtežje, zvedeti o njej resnico. Kajti ker je to preiskovanje, namreč o pojmu in bistvu, mnogim drugim stvarjem skupno, bi se pač morda komu zdelo, da je način preiskovanja pri vseh stvareh, katerih bistvo hočemo spoznati, takorekoč le eden, kakor tudi razlaga predmetom svojskih lastnosti; zato bi pač morali poiskati ta način preiskovanja. Ako pa način preiskovanja glede bistva kake stvari morda ni eden in skupen, postane to delo še težavnejše; treba bo namreč pri vsakem posameznem predmetu dognati pot, po kateri moramo hoditi. Četudi pa je jasno, da je prava pot dokazovanje ali razlikovanje ali kaka druga metoda, tedaj ostaja še vedno mnogo težkoč in pomot glede vprašanja, odkod³ je treba preiskovati; kajti vsaka stvar ima drug izvir kakor tudi števila in ploskve.

Najprej morda je treba določiti, v katero kategorijo spada duša in kaj je; menim namreč, če je določena stvar in substanca ali spada h kakovosti ali količnosti ali h kateri drugi izmed določenih kategorij; nadalje če spada k zmožnostim ali dejavnosti:⁴ kajti mnogo je na tem ležeče. [402b] Nadalje je treba preiskovati, če je duša deljiva ali pa nerazdeljiva in ali je vsaka duša istovrstna ali ne; ako pa ni istovrstna, če se razlikuje po kakovosti ali vrsti. Kajti sedaj preiskujejo tisti, ki govore in preudarjajo o duši, očitvidno zgolj o človeški duši. Nadalje moramo popolnoma razjasniti, če je pojem duše enoten, kakor pojem živali, ali pa če je pri vsaki posamezni duši drugačen,

1 Symbekós ima različne pomene: prvič pomeni to, kar pripada predmetu ne nujno ali navadno, ampak le slučajno; drugič pa, kar pripada predmetu samo po sebi, toda ni bistven del pojma, n.pr. da so koti trikotnika = dvema pravima kotoma; v tem pomenu stoji tukaj.

2 T.j. nekatera stanja pripadajo le duši brez telesa, druga pa skupno duši in telesu.

3 T.j. pri katerih principih moramo začeti.

4 Entelécheia pomeni dejavnost, delovanje, udejstvovanje, v nasprotju z *dýnamis*, t.j. možnost ali zmožnost.

kakor n.pr. pri konju, psu, človeku ali bogu, pri čemer ni pojem živali splošno ali prav ničesar⁵ ali pa je nekaj poznejšega;⁶ enako je tudi pri drugem, kar se še sicer označuje kot skupno.

Nadalje, ako ni mnogo duš, ampak imamo le dele duše, nastane **[Arist. 2]** vprašanje, če je treba preiskovati prej celotno dušo ali pa njene dele. Težko je tudi določiti, kakšni so ti deli po svoji naravi, ker se med seboj razlikujejo, in če je potreba prej preiskovati dele kot njih opravila, n.pr. mišljenje ali razum, in zaznavanje ali organ zaznavanja, in enako tudi glede drugih stvari. Ako pa prej opravila, bi pač zopet bil marsikdo v dvomu, ali mora prej preiskovati nasprotno⁷ kakor to, n.pr. zaznatno pred zaznavajočim, razumljivo pred razumom. Nadalje si lahko mislimo, da za presojo vzrokov, na katera se opirajo slučajna svojstva bitij, ni samo koristno spoznanje tega, kaj je vsaka stvar, kakor je n.pr. pri matematiki pojem ravnega in zakrivljenega, pojem črte in ravnine bistven za spoznanje tega, kolikim pravim kotom so enaki koti trikotnika; ampak obratno tudi spoznanje svojstev pripomore mnogo k spoznanju tega, kaj je kaka stvar. Kadar namreč moremo kaj izjaviti o svojstvih po predstavi⁸ – bodisi o vseh ali večini njih – tedaj bomo mogli tudi najboljše razložiti bistvo; kajti začetek vsakega opisa je določitev pojma; **[403a]** zato govorijo očitvidno dialektično⁹ in ničeveo vsi, kadar se pri določitvi pojma ne posreči, spoznati svojstva, niti ni možno o njih kaj domnevati.

Težave delajo tudi čuvstva duše; je li so namreč vsa tudi skupna temu,¹⁰ v katerem se nahaja duša, ali pa je katero duši sami svojsko; to namreč spoznati je potrebno, toda ne lahko. Zdi se pa, da duša v tem oziru navadno ničesar ne trpi niti ne dela brez telesa, n.pr. jeziti se, biti pogumen, želeti in sploh zaznavati. Najbolj svojsko pa ji je očitvidno mišljenje; ako pa je tudi to neka predstava ali se vsaj ne vrši brez predstave, potem se tudi to vsekakor ne more vršiti brez telesa.¹¹ Ako je torej kakšno delo ali kak doživljaj duše tej lasten, bi pač verjeli, da se ona od telesa loči, če ji pa ne pripada ničesar izključno, bi pa ne bila ločljiva; ampak kakor se ravnemu kot takemu marsikaj dogodi, n.pr. da se pri eni točki dotika medene kroglice, vendar pa se ravno – tako ločeno od materije – ne bo ničesar dotaknilo; kajti neločljivo je, če je zares vedno združeno s kakim telesom. Zdi se pa, da so tudi vsi doživljaji duše združeni s telesom: jeza, pohlevnost, strah, milosrčnost, pogum, nadalje veselje, ljubezen in sovraštvo;

5 T.j. nič realnega, ampak le nekaj, kar si moremo le misliti.

6 T.j. iz različnih vrst posnet vrstni pojem.

7 T.j. subjektivnemu delovanju ustrežajoče objekte.

8 Predstava sama še ne nudi nobenega znanstvenega spoznanja.

9 O dialektiki razpravlja Platon v *Politeia*, VII.13sl. in *Aristoteles*, *Metaph. IV.2*, kjer pravi: sofistika je le umišljena modrost, dialektiki pa hočejo o vsem govoriti; kjer filozofija spoznava, tam dialektika zgolj obtipava.

10 T.j. telesu.

11 Ako namreč sloni predstava na delovanju čutov.

kajti hkrati z njimi doživi tudi telo nekaj. Dokaz za to je, da se včasih, če zadene koga kaj težkega ali občutnega, prav nič ne jezi ali boji, včasih pa ga razburjajo tudi majhni in neznatni dogodki, kadar se jezi telo in je takšno kakor tedaj, kadar se jezi. To pa je še bolj jasno tedaj: dasi se namreč ne dogodi nič strašnega, nastajajo vendar te stvari v čustvih tistega, ki se boji.

[**Arist. 3**] Če je pa temu tako, so očitvidno čustva stvarni pojmi, zato so tudi njih opredelbe takšne: jeza n.pr. je neko gibanje takega telesa ali njegovega dela ali telesne zmožnosti po tem in radi tega. Zato se mora preiskovanje o duši – bodisi celotni ali takšni – odkazati prirodoslovcu. Zato bi pač opredelil vsako teh stvari prirodoslovec drugače kakor dialektik, n.pr. kaj je jeza. Ta namreč bo trdil, da je hrepenenje po maščevanju radi prizadete žalitve ali kaj takega, drugi pa – prirodoslovec – da je vzkipenje krvi in toplote okrog srca. [**403b**] Od teh sporoča eden tvarino, drugi pa obliko in pojem. Pojem je namreč vedno oblika stvari, bivati pa mora v taki snovi, če naj sploh biva. Kakor je n.pr. pojem hiše ta, da je neka obramba proti škodi, ki nastaja po vetrovih, dežju in pripeki; marsikdo pa pravi, da je to kamenje, opeka in les, to je materija, prva opredelba pa izraža v materiji bivajočo obliko, t.j. vzrok. Kateri od obeh torej je prirodoslovec? Ali ta, ki govori o snovi, pojma pa ne pozna, ali pa tisti, ki govori le o pojmu? Ali pa marveč tisti, ki se ozira na oboje? – Kdo pa je vsakteri od obeh? Pa seveda ni nobenega, ki bi se baval s stanji materije, ako so neločena in povsem neločljiva, razen prirodoslovca, ki ima opraviti z vsem tem, kar je delo ali stanje takšnega telesa in takšne snovi; kar pa ni takšno, to je opravilo drugega, in sicer ima z nekaterimi opraviti umetnik, n.pr. tesar ali zdravnik, s tistimi pa, ki se sicer ne dajo ločiti, ki pa vendar nastanejo, ne kot stanja takega telesa, ampak po abstrakciji, se bavi matematik; ako je pa kaj od materije ločeno, je to stvar metafizika /prvega filozofa/. – Toda vrniti se moramo tja, kjer smo začeli. Trdili smo pa, da so stanja duše neločljiva od naravne snovi živalij, ako se namreč mislijo taka, kakor jeza in strah, ne pa kot neka črta in ravnina.¹²

II. poglavje

Ko pa preiskujemo bistvo duše, je potrebno, da si obenem predočimo težkoče, glede katerih moramo priti v teku preiskave do jasnosti, ter pritegnemo mnenja, ki so jih izrekli o duši vsi predniki, in da pravilna sprejmemo, tistih pa se varujemo, ki so napačna. Začetek preiskave pa bodi, da določimo to, kar – kot se zdi – prav posebno pripada duši po njeni naravi. Živo pa se razlikuje od neživega zlasti po dveh stvarih – po gibanju in zaznavanju. Od prednikov smo prejeli približno te dve trditvi o duši: nekateri namreč pravijo, da je duša to, kar najbolj in v prvi vrsti premika. Ker so pa bili mnenja, da to, kar se ne premika, ne more premikati drugega, so mislili,

12 Pri katerih ne gledamo na telo.

da spada duša k stvarem, ki se premikajo. **[404a]** Zato je menil Demokritos,¹³ da je duša neki ogenj in toplota; **[Arist. 4]** ker imamo namreč neizmerno množico oblik in atomov, je imenoval vse okroglasto ogenj in dušo, kakor n.pr. v zraku takozvane solnčne praške, ki se kažejo skozi okna v solnčnih žarkih in mešanico teh vsakovrstnih semen imenuje elemente / prvine / vesoljne narave. Istega mnenja je bil tudi Leukippos; od teh atomov torej proglašajo okroglaste za dušo, zato ker morejo take okroglaste podobe najlaže skozi vse prodreti in te morejo tudi ostale premikati, ker se same premikajo; menijo namreč, da je duša tisto, kar povzročuje pri živih bitjih gibanje. Zato tudi imenuje dihanje merilo življenja. Kajti ker zožuje ono,¹⁴ kar oklepa telesa in iztiska podobe, ki omogočajo živim bitjem gibanje – zato ker tudi same nikdar ne počivajo – prihaja v dihanju pomoč drugim takim podobam, ki prihajajo od zunaj; zabranjujejo namreč, da bi se izločila telesa, ki se nahajajo v živih bitjih, s tem da pomagajo zadrževati to, kar jih zožuje in spaja. Živijo pa tako dolgo, dokler morejo to delati.¹⁵ Očividno pa je istega pomena tudi to, kar pripovedujejo Pythagorejci; trdili so namreč nekateri izmed njih, da sestoji duša iz solnčnih praškov, ki se nahajajo v zraku, drugi pa, da je duša to, kar premika te solnčne praške. Vzrok te trditve pa je, ker se očividno vedno premikajo, tudi kadar je popolno brezvetrje. Prav tja se nanašajo tudi trditve,¹⁶ da je duša to, kar premika samo sebe. Vsi ti so bili namreč, kot se zdi, mnenja, da je duši gibanje najbolj lastna stvar in da se premika vse drugo po duši, ta pa po sebi sami, zato ker niso videli ničesar, da bi premikalo kar bi se ne premikalo tudi samo. **[404b]** Slično pravi tudi Anaksagoras, da je duša tisto, kar premika, in če je kdo menil, da je duh premaknil vseмир, ni povedal popolnoma tako kakor Demokritos; kajti ta je sploh trdil, da je duša isto kakor duh; to namreč, kar je vidno, da je resnično; zato je Homer po njegovem mnenju pravilno rekel, da je ležal Hektor, misleč na drugo.¹⁷ Ne rabi pa izraza »mišljenje« kot neke zmožnosti, ki se bavi z resnico, ampak pravi, da je duša istovetna z mišljenjem. Anaksagoras pa razlaga to manj jasno; na mnogih mestih namreč pravi, da je duh vzrok lepega in dobrega, drugod pa trdi, da je ta duh duša. Pravi namreč, da se nahaja duh v vseh živih bitjih, v velikih in majhnih, plemenitih in neplemenitih. Vendar pa se ta z razumom združen duh ne nahaja na enak način pri vseh živih bitjih, da – kot se zdi – niti pri vseh ljudeh.¹⁸

13 Demokritos, filozof iz Abdere, ok. l. 460, je utemeljitelj atomistike; Aristoteles ga večkrat omenja v svojih spisih. Njegov učitelj je bil Leukippos iz Mileta.

14 T.j. zrak.

15 Dokler morejo v telesu bivajoči atomi odvrčati zrak, ki vdira od zunaj.

16 V mislih ima Platona, Ksenokrata in Alkmaiona.

17 Ako je namreč Hektor izgubil občut in zaznavo, ta pa je po Demokritu identična z možnostjo mišljenja, je postala tudi njegova miselnost po omotici drugačna; sicer pa Homer, *Ilias* 23.698, kjer rabi ta izraz, ne govori o Hektorju.

18 T.j. objektivno biva v vsakem bitju del splošnega duha, toda ta duh se ne zaveda samega sebe v vseh živalih in ljudeh; Anaksagoras pa ne pozna razločka med objektivnim in subjektivnim bivanjem duha.

Vsi pa, ki gledajo pri živem bitju na gibanje, so bili mnenja, da je duša najbolj sposobna za premikanje; tisti pa, ki gledajo pri bivajočem na spoznavanje in zaznavanje, pravijo, da je duša izvir vseh stvari; in sicer imajo **[Arist. 5]** nekateri v mislih več izvirov, drugi pa samo enega. Empedokles¹⁹ namreč meni, da je sestavljena duša iz vseh prvin, vendar pa je tudi vsaka posamezna prvina duša. Pravi namreč:

»zemljo spoznavamo z zemljo, vodo pa z vodo,
z zrakom zrak božanski, z ognjem pa ogenj pogubni,
ljubezen zopet z ljubeznijo, prepir pa s pogubnim
prepirom.«

Na isti način meni tudi Platon v svojem Timaju, da je duša sestavljena iz prvin; s sličnim namreč da se spoznava slično, stvari same pa so sestavljene iz prvin. Slično opredelbo nahajamo v takozvani knjigi »O filozofiji«:²⁰ živo bitje namreč samo je sestavljeno iz same ideje o *enem* ter pradolgoti, praširokosti in praglobočine, ostalo pa na enak način. Vrh tega pa še na drug način: duh je eno, dve pa je znanje; gre namreč enostavno samo na eno stvar. Število ploskve je mnenje, telesa pa zaznava; števila namreč so se imenovala ideje same ter prvine, te pa so iz elementov. Stvari pa spoznavamo deloma z duhom, deloma z znanjem, deloma z mnenjem, deloma pa z zaznavanjem; ta števila pa so ideje stvari. Ker pa se zdi, da je duša sposobna za gibanje in na imenovani način²¹ za spoznavanje, so nekateri oboje zvezali ter trdili, da je duša število, ki samo sebe premika. Prepirajo pa se o prvinah, namreč o njih bistvu in številu, najbolj tisti, ki jih smatrajo za telesne, in tisti, ki pravijo, da so breztelesne; **[405a]** nadalje pa tudi sedaj imenovani s tistimi, ki trdijo, da so nastale prvine po mešanju in da so sestavljene iz obojega.²² Tudi glede števila so različnega mnenja: nekateri pravijo, da je samo ena, drugi pa, da jih je več. Temu primerno določujejo potem tudi dušo; kajti to, kar je sposobno, da premika, spada po njih mnenju k prvotnemu, in ta trditev ni brez podlage. Zato mislijo nekateri, da je duša ogenj; kajti ta je najfinejši in izmed prvin najbolj breztelesen, potem se tudi premika in premika tudi sam ostalo. Demokritos pa je govoril še bistroumneje, ko je dokazoval, zakaj biva vsako od obeh; trdil je namreč, da je duša istovetna z duhom; to bitje pa sestoji iz prvotnih nedeljivih teles, premika pa da se radi tenkosti delov in radi svoje oblike; od oblik pa je najbolj gibljiva okroglasta in prav takšna, namreč okroglasta, sta duh in ogenj.

19 Empedokles, roj. ok. l. 492 v Agrigentu na Siciliji, je bil dobro izveden v zdravništvu, retoriki in filozofiji ter je pesnil več naučnih pesmi.

20 Knjiga O filozofiji, ki je obsegala 3 knjige, se ni ohranila; vsebovala je poleg glavnih naukov **prve filozofije** tudi pregled o zgodovini filozofije.

21 Namreč tako, da spoznava istovrstno istovrstno. Ker pa sestoji stvari iz števil, sledi iz tega tudi za dušo, da je število; k temu prihaja kot drugo še moč, ki premika. Tako meni Ksenokrates.

22 Iz telesnega in netelesnega. K prvim – zastopnikom telesnega – spadata Thales in Demokritos, k drugim Pythagorejci, Ksenokrates in Platon; k zadnjim, zastopnikom mešanja, Empedokles in Anaksagoras.

Zdi se pa, da Anaksagoras sicer razlikuje dušo in duh, kakor smo povedali že zgoraj, vendar pa obravnava oba kot **eno** bitje, le da postavlja predvsem duha za začetek vsega; pravi vsaj, da je duh izmed vseh bivajočih stvari edin preprost, nemešan in čist. Pripisuje pa oboje isti prvini, namreč spoznavanje in premikanje, ko pravi, da premika duh vesoljnost. Bržkone pa je tudi Thales,²³ kolikor moremo posneti iz sporočila, menil, da je duša sposobna za premikanje; rekel je namreč, da **[Arist. 6]** ima magnet dušo, ker premika železo. Diogenes²⁴ pa kakor tudi nekateri drugi imenujejo dušo zrak, meneč da sestoji ta iz najfinejših delov in je začetek prvin, in zato spoznava in premika duša: ker je namreč prva in izvira iz nje vse drugo, spoznava, ker je pa najfinejša, je sposobna za premikanje. Tudi Herakleitos²⁵ pravi, da je duša prvina, ker je neko hlapenje, iz katerega je sestavljeno drugo; nadalje je to hlapenje tudi najbolj breztelesno in je v neprestanem toku. To pa, kar se premika, se spozna po tem, s čimer se premika; da se pa vse stvari premikajo, je mislil i on i mnogo drugih. Tem slično je bržkone tudi Alkmaion²⁶ sodil o duši. Trdil je namreč: duša je nesmrtna, ker je slična nesmrtnim, to pa ji pripada zato, ker se vedno premika. **[405b]** Premikajo pa se neprestano tudi vse božje stvari, mesec, solnce, zvezde in celo nebo.

Nekateri predrznejši pa so tudi trdili, da je duša voda, n.pr. Hippon;²⁷ k temu mnenju so bili zapeljani očitno radi semena, ker je vsako seme mokro. S tem je namreč ovrgel tudi trditev, da je duša kri, kajti seme ni kri; seme pa je po njih mnenju prvotna duša. Drugi nasproti, kakor Kritias, so videli dušo v krvi; menili so namreč, da je zaznavanje duši najbolj sorodno, zaznavanje pa temelji na naravi krvi. Tako so dobile vse prvine razen zemlje svoje zastopnike; te pa ni nikdo imenoval, razen če je kdo rekel, da sestoji iz vseh prvin in da je spojitev vseh.

Opredeľjujejo pa dušo vsi takorekoč po treh točkah: gibanju, zaznavanju in breztelesnosti; vsaka teh treh pa se nanaša na prvine. Zato je tudi tisti, ki jo opredeljujejo s spoznanjem, napravljajo za element ali pa, da je nastala iz elementov; govore pa vsi enako razen enega;²⁸ pravijo namreč, da se spoznava istovrstno po istovrstnem, ker pa duša spoznava vse, pravijo, da je sestavljena iz vseh prvin. Vsi, ki navajajo le **en** vzrok in **eno** prvino, si mislijo tudi samo **eno** dušo. n.pr. ogenj ali zrak; tisti pa, ki navajajo več prvin, napravljajo tudi iz duše mnoštvo. Edino Anaksagoras pa pravi, da je duh neobčutljiv in da nima z ostalimi stvarmi nič skupnega. Kako pa bo kot takšen spoznaval in kako si naj to razlagamo, tega nam Anaksagoras ni povedal, niti ni jasno iz tega, kar se je o njem sporočilo.

23 Thales iz Mileta, ok. l. 585, jonski filozof, se je prišteval k 7 modrijanom.

24 Diogenes iz Apollonije, Anaksagorov sovrstnik, je prisojal zraku tudi duševne lastnosti, n.pr. razum in znanje.

25 Herakleitos iz Ephesa, je živel v 5. stol. Po njem je ogenj prabitje, vse stvari so v večnem toku (*πάντα ῥεῖ*) in po njem je vojna začetek vseh stvari.

26 Alkmaion, mlajši vrstnik in učenec Pythagorov, je bil ugleden zdravnik in anatom.

27 Hippon iz Sama, fizik Periklejeve dobe.

28 Anaksagoras.

Tisti naposled, ki menijo, da so v prvinah nasprotstva, sestavljajo tudi dušo iz nasprotij; drugi menijo, da je samo **eno** nasprotje, kot toplo, mrzlo²⁹ ali kaj takega, in ti trdijo, da je tudi duša ena teh stvari. Zato izbirajo tudi primerna imena. Tisti namreč, ki pravijo, da je toplo, trdijo, da je tudi življenje dobilo odondod svoje ime,³⁰ dočim trdijo zastopniki mrzlega, da ima duša svoje ime od dihanja in ohlajenja.³¹ [Arist. 7] To torej so sporočili o duši naši predniki in to so vzroki, zakaj so tako govorili.

III. poglavje

Najprej moramo premišljevati o gibanju; kajti morda ni le napačno, [406a] da je bistvo duše tako, kakor pravijo oni, ki trdijo, da je duša to, kar samega sebe premika ali je zmožno premikati, ampak je morda naravnost nemožno, da bi duši pripadalo gibanje. Že prej smo povedali, da ni potrebno, da bi se to, kar premika, tudi samo premikalo. Sedaj pa je način, kako se kaj premika, vedno dvojen: premika se namreč po čem drugem ali pa po sebi samem; po drugem se po naši trditvi premika vse to, kar leži v tem, kar se premika, n.pr. mornarji; ti se namreč ne premikajo enako z ladjo, kajti ta se premika sama po sebi, ti pa se nahajajo v tem, kar se premika. Jasno je to pri posameznih delih: naravno premikanje nog namreč je korakanje, in zato je tudi naravno premikanje ljudi; ne nahaja pa se v tem trenutku korakanje pri mornarjih. Ker se torej imenuje premikanje dvojno, preudarjajmo sedaj o duši, če se sama po sebi premika in če je deležna gibanja. Imamo pa štiri vrste gibanja: hitro premikanje, spremembo, pojevanje in rast. Duša mora torej imeti eno teh gibanj ali več ali pa vse. Ako pa premikanje duše ni slučajno, ji mora pripadati po naravi; ako pa je to, tudi kraj; kajti vsa imenovana kretanja se vrše v prostoru. Če je torej bistvo duše, premikati samo sebe, ji premikanje ne more pripadati slučajno kakor belemu ali tri komolce dolgemu; premika se namreč tudi to, toda slučajno, premika se namreč pravzaprav telo, kateremu pripadajo. Zato tudi ti nimajo lastnega prostora, duša pa bi ga morala imeti, ako ji naj pripada gibanje po njeni naravi.

Nadalje če se premika po svoji naravi, bi se pač mogla premikati tudi z vnanjo silo in nasprotno, če s silo, tudi po naravi. Na isti način moremo govoriti tudi o miru. Glede česar se namreč premika po naravi, v tem tudi počiva po svoji naravi; enako pa tudi: glede česar se premika s silo, v tem tudi miruje s silo. Katera kretanja duše pa naj so nasilna in katera mirna, tega tudi tisti ne bodo mogli lahko določiti, ki bi si hoteli to izmisliti. Nadalje če se bo premikala kvišku, bo postala ogenj, če navzdol, pa zemlja; tem telesom namreč pripadajo ta gibanja. Isto velja tudi o srednjih telesih. Nadalje ker očitno premika dušo telo, je verjetno, da premika z

29 Herakleitos in Hippon.

30 Το ζῆν, življenje, ζεῖν pa vreti, kipeti.

31 Ψυχῆ, duša, ψύχω, ohladim, κατάψυξις, ohlajanje. Isto etimologijo navaja tudi Platon v *Kratylu*.

istimi gibanji, s katerimi se premika sama. Če je pa to, moremo obratno tudi gotovo reči, da se premika sama z istim gibanjem s katerim se premika telo. **[406b]** Telo pa se premika s premembo kraja, zato bi morala imeti tudi duša telesu primerno gibanje, da **[Arist. 8]** bi premenila kraj, ali cela ali pa po delih.³² Ako pa je to možno, je tudi možno, da zapusti telo in se zopet vrne vanj; iz tega pa bi sledilo, da se stvari, ki so umrle, zopet obude od smrti. Ako pa je gibanje slučajno, bi se mogla duša tudi po kom drugem premikati; žival namreč se more tudi s silo naprej porivati. Ni pa treba, da bi se to, kar se more po svojem bistvu premikati po samem sebi, premikalo od drugega, ako ne slučajno, kakor tudi ni potrebno, da bi bilo dobro, ki je to po samem sebi ali radi samega sebe, to po drugem ali radi česar drugega. O duši pa bi mogli prav posebno reči, da se najbolj premika od čutnih stvari, če se sploh premika. Toda recimo, da duša samo sebe premika, bi se tudi tedaj premikala; zato če je vsako premikanje odstranitev z mesta tega, kar se premika, bi se tudi duša oddaljila od svojega bistva, če ne premika sebe slučajno, ampak spada premikanje k njenemu bistvu. Nekateri pa pravijo, da premika duša tudi telo, v katerem biva, kakor se tudi sama premika, tako n.pr. Demokritos, ki govori slično kakor pisec komedij Philippos,³³ pravi namreč, da je napravil Daidalos³⁴ leseni Aphroditin kip tako, da se je premikal s tem, da je vlil vanj raztopljeno srebro; slično pravi tudi Demokritos: pravi namreč, da vlačijo premikajoči se nerazdeljivi atomi – ker po svoji naravi ne morejo mirovati, celo telo za seboj in ga premikajo. Mi pa ga bomo vprašali, če naj razlagamo na isti način tudi mirovanje. Težko ali nemogoče pa je reči, kako bi pač mogli ti atomi povzročiti mirovanje. Sploh pa se zdi, da duša ne premika živega bitja tako, ampak s premislekom in razumnostjo.

Na isti način razlaga tudi Timaios,³⁵ da premika duša telo; s tem namreč, da se premika sama, premika tudi telo, ker je sama z njim spojena. Ravno črto namreč, ki sestoji iz elementov in je razdeljena po harmoničnih številih, je zapognil v krog, da bi imela s harmonijo skupno zraslo zaznavo in bi se premikala celota v harmoničnih gibanjih; in iz enega kroga je zopet oddelil dva kroga, ki sta združena v dveh točkah, nato je zopet **[407a]** razdelil en krog v sedem krogov, da bi razložil, da se gibanja neba strinjajo s kretanji duše.

Prvič ne pravi pravilno, da je duša neka količina; kajti duša veseljstva bi pač morala biti takšna, kakršen je takozvani duh; vsaj vendar ne more biti takšna, kakršna je zaznavajoča ali želeča duša, katere gibanje ni gibanje v krogu. Duh pa je eden in nepretrgan prav tako kakor mišljenje, mišljenje pa so misli; te pa so eno, ako tvorijo

32 T.j. ali bi telo popolnoma zapustila, ali pa bi vsaj posamezni deli ali posamezne zmožnosti duše zamenjale svoje prostore.

33 Aristophanov sin.

34 Daidalos, slaven kipar, Ikarov oče, zgraditelj labirinta.

35 Platonov dialog, str. 34sl.

nepretrgano vrsto, kakor število, ne pa kakor količina. Zato tudi duh ni tako nepretrgan, ampak je ali nerazdeljiv ali pa ni nepretrgan kot količina. Kajti kako bi pač mogel duh misliti, če bi bil količina? Mar tako, da se dotika predmetov v celoti ali pa s katerimkoli svojih delov?

[**Arist. 9**] Ako z delom, bi se moralo to zgoditi po kaki količini ali točki, če sploh smemo imenovati to del. Ako pa se vrši po točki in so točke brezmejne, očitvidno ne more duh nikdar priti do konca; ako pa se vrši po kaki količini, mora pogosto ali neštetokrat isto misliti. Očitvidno pa je možno, da kaj tudi samo enkrat misli. – Ako pa zadostuje, da se dotakne le s katerimkoli delom, čemu je tedaj potrebno gibanje v krogu? Ali čemu je potrebno, da ima sploh kako količino? Ako je pa za mišljenje potrebno, se dotikati s celim krogom, kaj je tedaj dotikanje z deli? Nadalje kako naj misli razdeljivo po nerazdeljenem ali pa nerazdeljivo po razdeljenem? Vsekakor pa mora biti duh ta krog.³⁶ Kajti kretanje duha je mišljenje, kroga pa obtek. Če je pa mišljenje obtek, sledi, da je krog, kateremu pripada tak obtek kakor mišljenje, duh. Kaj naj pa duh vedno misli? Moral bi pač, če je obtek večen; toda na praktično usmerjene misli imajo svoje meje – vse so namreč radi česa drugega – teoretične pa so omejene kakor pojmi. Pojem pa je vedno opredelba ali pa dokaz. Dokazi pa izhajajo od početka in imajo nekako kot svojo mejo izvajanje ali sklep; če se pa tudi ne zaključujejo, se vendar ne vračajo zopet k svojemu začetku, ampak gredo ravnim potom naprej ter privzemajo vedno srednji in skrajni prostor.³⁷ Obtek pa se vrne zopet k začetku. Opredelbe pa so vse vedno omejene. – Nadalje če se isti obtek večkrat ponovi, se bo vsekakor morala tudi ista misel pogosto ponoviti. Nadalje se da mišljenje mnogo bolj primerjati nekemu mirovanju in ustavljanju kakor premikanju; na isti način pa tudi sklepanje. Toda v tem ni nobene sreče, kar se ne vrši lahko, ampak prisiljeno. **[407b]** Ako pa gibanje duše ni tako, kot je primerno njenemu bistvu, bi se premikala proti naravi. Nadležno je tudi to, ker je združena s telesom in se ne more od njega ločiti; to je stanje, kateremu moramo utesiti, če je za duha res boljše, da ni združen s telesom, kot navadno pravijo in s čimer večina soglaša. Nejasen pa je tudi vzrok, radi katerega se vrti nebo v krogu; kajti bistvo duše ni vzrok kroženja, ampak po naključju se tako vrti; niti ni vzrok telo, ampak duša je vzrok za gibanje neba. – Nadalje pa tudi ne moremo trditi, da je tako boljše;³⁸ in vendar bi bil moral bog napraviti, da bi se vrtela duša v krogu, ker je za njo boljše, da se premika, nego da miruje, premika pa se naj tako ali drugače. Ker pa je taka preiskava bolj v zvezi z drugimi znanstvenimi vprašanji, jo hočemo za sedaj opustiti. Pri tem pa se pripeti to, kar je nenavadno i za to razpravo kakor tudi za mnogo drugih govorov o duši. Spajajo namreč dušo s telesom,

36 Kakor ga opisuje Platon v Timaiu.

37 Pisatelj misli na vrsto sklepov, kjer se porablja zadnji pojem prednjega sklepa kot prvi naslednjega in se združi z novim srednjim pojmom, n.pr. A = B, B = C, torej A = C; ali C = D, D = E, torej C = E itd.

38 Namreč da se duša premika, namesto da bi mirovala.

v katerem naj stanuje, ne povedo pa, iz katerega vzroka in v kakem stanju se nahaja pri tem telo. In vendar bi bila taka določba očitvidno **[Arist. 10]** neobhodno potrebna; kajti radi te skupnosti eno dela, drugo pa trpi, eno premika, drugo pa se premika; od tega pa se ničesar ne zgodi, če sta oba – duša in telo – slučajno v medsebojnem razmerju. Nekateri pa skušajo razložiti kakovost duše, o telesu pa, ki jo sprejema, ne dostavljajo ničesar, kot bi bilo po Pythagorovih basnih³⁹ možno, da vhaja poljubna duša v poljubno telo. Zdi se namreč, da ima vsako živo bitje svojo posebno telo in obliko. To je prav tako, kot bi hotel kdo reči, da vhaja stavbna umetnost v kako trobilo; kajti kakor mora rabiti umetnost dotično orodje, tako duša telo.⁴⁰

IV. poglavje

O duši pa se sporoča še neko drugo mnenje, ki je mnogim ljudem ugajalo nič manj kakor katerokoli drugo dosedaj omenjeno mnenje; to je bilo razloženo tudi v pogovorih,⁴¹ ki so bili javnosti predloženi in se je moralo tako rekoč zagovarjati. Pravijo namreč, da je duša neka vrsta harmonije; kajti tudi harmonija da je mešanica in sestava nasprotnih stvari, in tako sestoji tudi telo iz nasprotnih stvari. Toda četudi bi mogli reči, da je harmonija neko razmerje mešanega ali neka sestava, vendar pa duša ne more biti nobena teh stvari. Nadalje harmoniji ni lastno gibanje, **[408a]** duši pa pripisujejo to lastnost takorekoč vsi v največji meri. Bolj primerno je govoriti o harmoniji pri zdravju in sploh pri telesnih vrlinah kakor pa pri duši. Najbolj jasno bi postalo to, če bi kdo skušal deje in čuvstva duše spraviti v neko harmonijo; to pa narediti je zelo težko. Nadalje govorimo o harmoniji z dvojnega vidika: v pravem pomenu pri količinah, kjer imenujemo pri tem, kar ima gibanje in položaj, sestavo posameznih delov harmonijo, če so namreč ti tako združeni, da ne sprejemajo nič sorodnega med sebe; drugič pa imenujemo tako tudi razmerje med zmešanimi rečmi. V nobenem teh slučajev pa se izraz ne prilega duši. Sestava delov telesa se da seveda prav lahko ovedeti. Mnogo je namreč zvez delov in na mnogo načinov so zvezani. Toda iz česa naj je sestavljen duh ali kako si naj mislimo njegovo sestavo – mar tudi sestavo zaznavajočega ali želečega organa? Enako nesmiselno je, če pravimo, da je duša razmerje mešanja; kajti način mešanja elementov ni isti v mesu in v kosteh; posledica bi bila, da bi dobili mnogo duš in sicer po vsem telesu razširjenih, če je zares vse sestavljeno iz zmešanih elementov, razmerje mešanja pa naj je harmonija, **[Arist. 11]** t.j. duša. V tem oziru moramo zahtevati tudi od Empedokla natančnejšo razlago. Pravi namreč, da je vsak teh delov osnovan na nekem razmerju; je li to razmerje duša,

39 V nauku o preseljevanju duš.

40 T.j. kakor ne more uporabljati stavbna umetnost kot orodje kakega trobila, n.pr. piščalke, ampak le kladivo, sekiro itd., tako tudi duša ne more rabiti poljubnega telesa, ampak le telo, ki je njej primerno.

41 T.j. v Platonovem Phaidonu.

ali pa je kaj drugega, kar ima svoj sedež v udih? Nadalje: ali je prijateljstvo vzrok poljubnega mešanja ali takega, ki se vrši po onem razmerju? In ali je to prijateljstvo samo razmerje ali pa je kaj drugega poleg tega razmerja? Ta vprašanja torej bi mogel kdo staviti. Ako pa je duša različna od mešanja, zakaj neki mine, kadar se uniči meso in drugi deli stvari? Nadalje če duša ni razmerje mešanja – ako zares nima vsak posamezen del duše – kaj neki je, kar se pokvari pri odhodu duše? Iz tega, kar smo povedali, je jasno, da duša ni niti harmonija niti se ne vrtil v krogu. Možno pa je, da se po naključju premika, kar smo povedali zgoraj, in more premikati tudi sebe; namreč tako, da se premika to, v čemer se nahaja, to gibanje pa izhaja iz duše. **[408b]** Na drug način pa ni mogoče, da bi se premikala glede prostora. Še s tehtnejšimi razlogi pa bi mogli ugovarjati, da se duša premika in sicer s tega vidika. Rekli smo namreč, da se duša žalosti, veseli, zaupa, se boji, nadalje da se jezi, zaznava in misli; vse to pa so gibanja, kot se zdi. Zato bi marsikdo mislil, da se duša premika; to pa ni nujno potrebno. Kajti če je še tako zelo resnično, da so žalovanje, veselje ali mišljenje gibanja in se vsaka teh stvari premika, izvira vendar gibanje iz duše, torej n.pr. jeziti se, bati se s tem, da se srce tako ali tako giblje, mišljenje pa ima ali isti vzrok ali pa sličnega. Nastane pa to tako, da se premikajo nekatere stvari glede na prostor, deloma pa, da se vrši premikanje v obliki spremembe. Katere pa so to in kako je to, to ne spada semkaj. Trditi pa, da se duša jezi, je isto kot bi rekli, da duša tke ali gradi; pravilnejše bi pač bilo, če bi rekli: ne duša, ampak človek z dušo se usmili, spoznava ali misli; to pa ne zato, ker je v njej gibanje, ampak zato, ker gre včasih gibanje do nje, včasih pa od nje, kakor n.pr. zaznavanje je gibanje od predmeta,⁴² spominjanje pa gre od duše do organov zaznavanja, tako da se ti premikajo ali pa mirujejo.⁴³

Zdi se pa, da je duh, ki v nas biva, neka substanca, realno bitje, ki ne propade. Najbolj bi pač propadel po oslavitvi v starosti; sedaj pa je to morda isto kakor pri čutilih, ko bi dobil starček tako ali tako oko, bi videl prav tako kakor mladenič. Zato starost ne slabi s tem, da se duši kaj pripeti, ampak ker se pripeti temu, v katerem se nahaja, t.j. telesu, kakor se n.pr. godi v pijanosti ali boleznih. Tudi mišljenje in opazovanje oslabi, če je kaj drugega notri pokvarjenega, dočim je ostalo samo nepoškodovano.

[Arist. 12] Premišljati pa, ljubiti ali sovražiti, to niso doživljaji duha, ampak onega, ki ima v sebi duha, ako ga pač ima. Zato se tudi duh, kadar je telo poginilo, niti ne spominja niti ne ljubi, ker to niso bila opravila duha, ampak skupnega, ki je propadlo. Duh pa je morda nekaj božanskega in prost trpljenja. Iz tega je jasno, da je nemogoče, da bi se duša premikala; če se pa sploh ne premika, je jasno, da se ne premika od same sebe. Izmed vsega do sedaj povedanega pa je najbolj nespametna trditev, da je

42 Pri zaznavanju gre gibanje od čutnih predmetov do duše.

43 Spominjanje, ki izhaja iz duše, učinkuje na čute in ude, n.pr. spomin na kaj strašnega nas napravlja otrple, na kaj veselega pa nas razburi.

duša število,⁴⁴ ki se samo premika. Pri tem nastanejo marsikatere možnosti, [409a] najprej one, ki izvirajo iz gibanja, potem pa tudi posebne iz tega, ker pravijo, da je ona število. Kako namreč si naj mislimo enoto, ki se premika? Od koga se naj premika in kako, ker je nedeljiva in ne pozna razlike? Ako je namreč zmožna se premikati in se premika, bi morala biti različna. Nadalje pa, če pravijo, da napravlja premikana črta ravnino, pika pa črto, sledi, da bi morala biti premikanja ednic črte; kajti pika je ednica z lego. Ako pa odtegne kdo število od števila ali ednico, ostane drugo število; rastline pa in mnoge živali žive nadalje, če se razdele, in zdi se, da ostane njih duša po obliki ista kakor poprej. Zdi se pa, da ni nobene razlike, če govorimo o ednicah ali pa malih telesih; kajti tudi če nastanejo iz Demokritovih kroglic pike in ostane edino le kolikost, bo ostalo v njem nekaj, kar se premika, prav tako kakor v zaporednosti; kajti ne zato, ker so večje ali manjše, daljše ali krajše, nastane to, kar se je trdilo, ampak radi svoje kolikosti. Zato je potrebno, da je nekaj, kar bo premikalo ednice. Ako pa je v živem bitju duša to, kar premika, je tudi v številu, zato duša ni premikajoča in premikana, ampak samo premikajoča. Kako bi pa moglo biti, da bi bila ta duša ednica? Biti bi namreč morala neka razlika med njo in drugimi ednicami. Kakšno razliko pa more imeti posamezna pika razen lege? Ako so torej ednice in pike telesa druge, bi morale biti ednice duše na istem kraju, ker bi morale zavzeti mesto pike. Ako sta pa dve na istem mestu, zakaj bi jih ne moglo biti brez števila? Kajti reči, katerih prostor se ne da ločiti, se tudi same ne dajo ločiti. Ako pa so te pike v telesu število duše ali ako je število pik v telesu duša, zakaj nimajo vsa telesa duše? Kajti pike so – kot se zdi – v vseh telesih in sicer brezštevilne. Kako je nadalje mogoče, da bi se pike ločile in odstranile od teles, ako se črte ne razdelijo v pike?

V. poglavje

Iz tega mnenja⁴⁵ pa nastaneta, kakor smo rekli, dve [Arist. 13] težkoči; prvič je ta teorija istovetna s trditvijo, da je duša iz tankih delov sestojече telo, drugič pa s tem, kar pravi o tem [409b] Demokritos, da se živo bitje premika od duše. Ako je namreč duša v celem zaznavajočem telesu, morata nujno biti dve telesi na istem kraju, če je namreč duša telo; ako pa trdimo, da je duša število, mora biti v eni piki mnogo pik in vsako telo mora imeti dušo, ako ne nastopi kako od pik različno število in kako drugo različno od pik, ki se nahajajo v telesih. Iz tega pa izhaja, da se živo bitje premika od števila, na način, kakor ga – kot smo že omenili – premika po Demokritu. Kajti takšna razlika je, ako govorimo o majhnih kroglah ali velikih ednicah ali sploh o ednicah, ki se premikajo? V obeh slučajih namreč je potrebno, da premikajo živo bitje s tem, da se same premikajo. Tistim torej, ki spletajo premikanje in število v isto, nastanejo te

44 To je trdil Ksenokrates.

45 T.j. iz Ksenokratove trditve, da je duša število, ki se samo premika.

in mnoge druge težkoče; nemogoče je namreč, najti v tem opredelitev duše, ampak niti tega ne moremo najti, kar pripada duši le slučajno. To postane jasno, če bi poskušali iz tega pojma razložiti čuvstva in delovanje duše, n. pr. sklepanje, zaznave, veselje, žalost in druge take reči; kajti, kakor smo povedali prej, na osnovi istih niti prerokovati ni lahko.

V prejšnjem času so na tri načine opredeljevali dušo: nekateri namreč so dejali, da je najbolj sposobna za premikanje, ker premika sebe samo, drugi pa, da je zelo fino telo ali pa bolj netelesno kakor vse drugo. – Razložili pa smo že v splošnem, kake težkoče in protislovja vsebujejo te trditve. Preostaja še samo, da preiskujemo trditve, da sestoji iz elementov. To pa pravijo, da bi razjasnili, kako more vsako stvar zaznati in spoznati; toda tudi iz te hipoteze nastanejo neizogibno mnoge nemožnosti. Menijo namreč, da se spoznava slično po sličnem, s čimer smatrajo pravzaprav dušo za identično z reči.⁴⁶ Vendar pa to niso samo elementi, ampak polega tega je še mnogo drugih ali pravzaprav brez števila takih stvari, ki so sestavljene iz elementov. Toda recimo, da duša spozna in zazna to, iz česar sestoji vsaka posamezna stvar, **[410a]** še vendar ostane vprašanje, kako si naj razlagamo, da spozna in zazna celoto stvari, n.pr. kaj je bog ali človek ali meso ali kosti. In prav tako pri vsaki drugi poljubno sestavljeni stvari. Kajti v teh sestavljenih stvareh elementi niso poljubno mešani, ampak po določenem razmerju v sestavi, kakor pravi tudi Empedokles glede kosti: »V širokoprsnih loncih je vzela ljubka zemlje od osem delov iz Nestide⁴⁷ bleska, k temu še štiri od Hephaissta ta – tako so nastale bele kosti.« – Nič torej ne koristi, če **[Arist. 14]** smo mnenja, da se nahajajo elementi v duši, ako niso v njej tudi razmerja in sestava; spoznal bo namreč vsak v duši se nahajajoč element istovrstno, ničesar pa ni, kar bi spoznalo kosti ali človeka, če teh ni tudi v duši. Da je pa to nemogoče, ni treba še le praviti; kdo namreč bi mogel vedeti, če je v duši kamen ali človek? Prav isto velja tudi o **dobrem** in **ne dobrem** in nič drugače o mnogih drugih rečeh. Ker pa ima pojem bitnega različne pomena – pomenja namreč sedaj kako določeno posamezno stvar, potem nekaj kvantitativnega, kvalitativnega ali kaj drugega izmed kategorij, ki smo jih razlikovali – nastane vprašanje, če naj sestoji duša iz vseh kategorij ali ne? Ne moremo si pa misliti, da bi bili kaki elementi vsem stvarem skupni. Ali mar samo iz onih elementov, ki spadajo k substanci?⁴⁸ Kako pa naj potem spozna vse drugo? Ali bomo rekli, da imamo za vsako kategorijo posebne elemente in prvine in da je duša iz teh sestavljena? Potem bi torej imeli kategorijo kvantitativnega poleg kvalitativnega in substance; nemogoče pa je, da bi bila substanca zgrajena iz elementov kolikosti, ne pa kolikost sama. Te in marsikatero druge težkoče nastanejo zaradi trditve, da je duša sestavljena iz vseh elementov. Nesmiselno pa je tudi trditi, da ne more istovrstno

46 Duša mora imeti sama vse reči v sebi, da jih more spoznati.

47 Nestis je bila prvotno vodna boginja, pri Empedoklu pa pomenja mokroto vode in zraka.

48 Ker je duša substanca.

ničesar trpeti po istovrstnem,⁴⁹ pač pa da zaznava istovrstno istovrstno, da istovrstno spoznava po istovrstnem in da smatramo zaznavanje za trpljenje in premikanje in prav tako mišljenje in spoznavanje. Da pa vsebuje Empedoklejeva trditve, da spoznavamo vse s telesnimi elementi, istovrstno pa po istovrstnem, mnogo neprikladnosti in težkoč, dokazuje to, kar smo dosedaj povedali: **[410b]** vse namreč, kar je v živalskih telesih sploh iz zemlje, kot kosti, žile, lasje, očitvidno ničesar ne zaznava, torej tudi ne istovrstnega, in vendar bi moralo to po naši trditvi. Nadalje pa bi morala bivati v vsaki izmed prvin večja nevednost kakor znanje; vsaka prvina bi namreč spoznala samo **eno**,⁵⁰ mnoge pa bi ne vedela, vsega namreč, kar ni istovrstno. Iz Empedoklejeve trditve pa tudi sledi, da bi bil bog najbolj nespametno bitje: kajti edino on ne spozna enega od elementov, namreč prepira, dočim ga spoznajo vse smrtne stvari, ker so vse sestavljene iz vsega. Sploh pa, kako bi mogli pojasniti, da nimajo vse bitne stvari duše, ko je vendar vse, kar je, ali element ali pa sestoji iz enega ali več ali pa vseh elementov? Kajti potem bi moralo vsekakor spoznati nekaj, oziroma več ali pa vse. Nadalje se moramo vprašati: kaj je pravzaprav to, kar spaja elemente v enoto? Kajti elementi so očitvidno podobni materiji; najodličnejše pa je ono, kar to veže, najsi je že karkoli. Nemogoče pa je, da bi bilo kaj boljše ali višje od duše, še manj možno je pa to pri duhu; kajti o tem pač moremo po vsej pravici misliti, da je ta najstarejši in **[Arist. 15]** po svoji naravi vladajoči princip. Oni pa pravijo, da so elementi prvi med vsem, kar resnično biva. Pa tudi če pravimo, da sestoji duša iz elementov, ker spoznava in zaznava resnične stvari, ali pa da je najbolj sposobna za premikanje, v obeh slučajih govorimo o celi duši. Kajti vsaj ni niti vse, kar zaznava, sposobno se premikati; zdi se namreč, da nekatere stvari trdno vztrajajo na svojem mestu, in vendar moramo reči, da je premikanje z mesta edino premikanje, s katerim more duša stvar premikati. Prav tako je tudi, če pravimo, da sestoji mišljenje in zaznavajoč organ iz elementov; vsaj se zdi, da rastline živijo, dasi niso deležne zaznavanja niti premikanja in tudi med živimi bitji jih mnogo nima zmožnosti mišljenja. Ako tudi bi pa to priznali in smatrali mišljenje za del duše, in prav tako tudi sposobnost zaznavanja, bi tudi tedaj ne govorili tako o vsaki duši⁵¹ **[411a]** in prav tako malo o vsaki posamezni duši v njenem polnem obsegu.⁵² V tej zmoti je bilo očitvidno tudi oni izrek, ki se nam poroča v orfiških pesmih; pravi namreč: duša, od vetrov nošena, vstopa iz vesoljstva v živali, kadar »dihajo«. To pa se nikakor ne more pripetiti rastlinam, in tudi ne vsem živalim, ako res ne dihajo vse; tega pa niso opazili tisti, ki so to trdili. Ako pa moramo napraviti dušo iz elementov, ni potrebno, da bi bila sestavljena iz vseh; zadostuje namreč drugi del nasprotja, da spozna i to kakor tudi prvi del. Kajti

49 Vsi prirodni filozofi – razen Demokrita – so trdili, da trpi in se premika nasprotno po nasprotnem.

50 T.j. istovrstno.

51 Ker nima vsaka duša mišljenja in zaznavanja.

52 Nekatere duše imajo tudi druge zmožnosti.

po ravnem spoznavamo i ravno kakor tudi krivo; oboje namreč presojava po merilu, po krivem pa niti tega samega niti ravnega. Nekateri pa pravijo tudi, da je duša vesoljstvo, s katerim je zmešana; zato je bil morda tudi Thales mnenja, da je vse polno bogov. Toda pri tem so razne težkoče; kajti če je duša v zraku ali ognju, zakaj ne napravlja tukaj živega bitja, kar dela pri mešanih stvareh – zlasti ker se zdi, da je duša v teh elementih boljša? Vprašali bi še tudi lahko, zakaj neki naj je duša v zraku boljša in nesmrtnejša kakor duša v živih bitjih? Kajti ako pravimo, da sta ogenj in zrak živi bitji, je to popolnoma nespametno, ako pa pravimo, da nista, ker pač mora v njih bivati duša, je to protislovje. V obeh slučajih torej je nesmiselnost in protislovje. Očividno pa so zato mnenja, da biva v teh elementih duša, ker je celota istovrstna z deli.⁵³ Zato morajo vsekakor reči, da je tudi duša istovrstna z deli, če postanejo živali potem žive, ako se nekaj od tega, kar jih obdaja, odtrga in gre v živali. Ako pa je zrak povsod istovrsten, duša pa neenakovrstna, je očividno, da biva en njen del v zraku, drug del pa ne biva. Nujno je torej, da duša je ali povsod enakovrstna ali pa da se ne nahaja v vsakem delu vesoljstva. Iz povedanega je torej jasno, da niti spoznanje ne **[Arist. 16]** pripada duši zato, ker je sestavljena iz elementov, niti ne pravimo prav in resnično, da se ona premika.

Ker je pa duši spoznanje, zaznavanje in domnevanje lastno, poleg tega pa tudi želenje, hotenje in sploh vse vrste stremljenja in ker nadalje pripada živalim premikanje z mesta po duši, nadalje tudi rast, uspevanje in pešanje, nastane vprašanje: ali se naj vsako posamezno teh dejanj splošno pripisuje duši, da torej z vso dušo mislimo, zaznavamo, se premikamo ter vse druge reči delamo in pretrpimo, ali pa če delamo z enim delom duše to, z drugim pa ono? **[411b]** In glede življenja: ali je v kakem posameznem delu ali tudi v več ali pa v vseh, ali pa je za vse to kak drug vzrok? Nekateri pa pravijo, da je duša deljiva in da en del misli, drugi pa želi. Kaj neki pa spaja dušo, če je po svoji naravi deljiva? Vendar ne telo; nasprotno moramo rajši misliti, da drži duša telo skupaj; kajti ko ga zapusti duša, se razprši in strohni. Ako jo torej napravlja kaj drugega enotno, bi morali to v prvi vrsti smatrati za dušo. Treba bo pa nato zopet ono preiskovati, če je namreč to drugo enotno ali pa mnogodelno. Kajti če je **eno**, zakaj ni takoj tudi duša **ena**? Ako pa je mnogodelno, bo zopet nastalo vprašanje, kaj jo drži skupaj, in tako bi se nadaljevala preiskava do neskončnega. Pa tudi glede delov duše bi mogel biti marsikdo v dvomu, katero delo more vsak del v telesu opravljati. Ako namreč drži cela duša celo telo skupaj, bi mogli pričakovati, da drži tudi vsak posamezen del en del telesa skupaj, to pa je, kot se zdi, nemogoče. Kajti kateri del je, ki naj bi duha skupaj držal in kako se naj to zgodi? Težko bi bilo to si tudi le misliti. Zdi se pa, da rastline še žive, ako jih razdelimo, in prav tako nekatere žuželke, češ da ohranijo isto dušo po obliki, četudi ne po številu; kajti vsak izmed delov zaznava in

53 T.j., da je cela stvar, ki ima dušo, istovrstna z deli, iz katerih sestoji, t.j. z elementi; torej morajo imeti tudi deli dušo.

se premika z mesta za nekaj časa; ako pa ne žive do konca, ni to nič čudnega; nimajo namreč organa, da bi ohranile svojo naravo. Vkljub temu pa se nahajajo v vsakem izmed delov vsi deli duše in te različne duše so i med seboj istovrstne kakor tudi s celo dušo; medsebojno, ker niso ločljive, s celo dušo pa, ker je ta deljiva. Zdi se pa, da je tudi prvina v rastlinah neka duša, ta je namreč edina skupna živim bitjem in rastlinam, in ta je sicer ločena od prvine zaznavanja, nima brez te nobene zaznave.

II. knjiga

I. poglavje

[412a] To je, kar so nam predniki sporočili o duši. Sedaj pa se vrnimo kakor iz početka zopet k predmetu ter skušajmo določiti, kaj je duša in kateri bi bil pač njen najbolj splošen pojem. **[Arist. 17]** Imenujemo pa neko vrsto resničnih stvari substanco in sicer si mislimo en del substance kot materijo /tvarino/ – ta sama na sebi še ni nekaj določenega, nekaj takega – drugi del pa kot podobo in obliko, na osnovi katerih že govorimo o nekem takem, tretji del pa je tisti, ki je iz onih sestavljen. Je pa materija zmožnost, oblika pa dejavnost /enteleheja/, in sicer je ta dvojna: prvič je znanje, drugič pa opazovanje. Substance pa so po splošnem mnenju v prvi vrsti telesa in med telesi fizična, od narave ustvarjena; ta so namreč prvine drugih.⁵⁴ Od naravnih teles pa imajo nekatera življenje, druga ga pa nimajo. Življenje pa imenujemo prehranjevanje, rast in pojevanje po samem sebi. Zato je vsako naravno telo, ki je deležno življenja, substanca; namreč substanca, ki je takorekoč sestavljena.⁵⁵ Ker je pa tudi telo nekaj takega – ima namreč življenje – telo pač ne more biti duša, kajti telo ne spada med stvari, ki se izrekajo o substratu /podlogu/, ampak je marveč samo substrat in materija. Nujno je torej, da je duša substanca kot oblika naravnega telesa, ki ima po možnosti življenje. Substanca pa je udejevanje /entelehija/, namreč udejevanje takega telesa. To udejevanje pa si vedno lahko mislimo na dva načina, prvič kot znanje, drugič pa kot opazovanje. Jasno je tedaj, da si moramo misliti tukaj prvi pomen; kajti v bitju duše je tudi spanje in bedenje, in sicer se prilega bedenje opazovanju, spanje pa imetju in nedelavnosti. Po postanku pa je pri isti reči znanje prejšnje. Tako je torej duša prvo udejevanje naravnega telesa, ki ima življenje po možnosti. **[412b]** To telo pa moramo natančneje določiti kot organsko.⁵⁶ Organi pa so tudi deli rastlin, toda še povsem preprosti, n.pr. je list ogrinjalo stroka, strok sam pa je ogrinjalo sadu. Korenine pa opravljajo službo ust, oboje namreč vsrkava hrano. Ako pa bi morali določiti splošen pojem, ki se prilega vsaki duši, moramo reči: duša

54 Umetno nastalih, od človeške roke narejenih teles.

55 Prave sestave ni, le razum smatra po odmišljanju materijo in obliko za ločeni.

56 T.j. opremljeno z organi kot naravnim orodjem.

je prvo udejstvovanje naravnega organskega telesa. Zato tudi ni treba povpraševati, če sta duša in telo **eno**, kakor tudi ne, če sta vosek in oblika voska **eno**, in tudi sploh, če sta materija kake reči in to, čigar materija je, **eno**. Kajti izraza **eno** in biti se morata vzeti v različnem pomenu, v pravem pomenu pa pomeni to udejstvovanje.

Splošno smo tedaj s tem podali opredelitev duše: po svojem pojmu je namreč substanca; to pa pomeni pravo bistvo tako ali tako določenega telesa, prav kakor če bi si hoteli misliti orodje kot naravno telo, n.pr. sekira: v tem slučaju bi bilo pravo bistvo sekire njena substanca, t.j. njena duša; ako bi pa to odločili, bi ne bila več sekira, ampak ostalo bi samo ime. Seveda pa sekira nima duše. Kajti duša ni **[Arist. 18]** substanca in pojem takega telesa, ampak le takega naravnega, ki ima v sebi začetek premikanja in mirovanja. Ogledati pa si moramo povedano tudi na delih. Kajti če bi bilo oko živo bitje, bi bil vid njegova duša; vid je namreč po svojem pojmu substanca očesa. Oko je celota, zenica pa materija vida; če odvzamemo zenico, bi ne bilo več oko, ampak ostalo bi samo še ime, kakor pri slikanem ali kamenenem očesu. To pa, kar velja o delu, moramo prenesti na celo živo telo. V kakršnem razmerju je namreč del do dela, v takšnem je tudi zaznavanje v celoti do celega zaznavajočega telesa kot takega. Ni pa ono, kar je izgubilo dušo, to, kar ima sposobnost za življenje, ampak ono, kar ima dušo.⁵⁷ Seme in sad pa je po možnosti to in to telo. Kakor je namreč **[413a]** rezanje in gledanje udejstvovanje, tako je tudi bedenje;⁵⁸ in kakor je vid in možnost organa, tako je tudi duša.⁵⁹ Toda kakor sta zenica in vid skupaj oko, tako tvorita tam duša in telo živo bitje. Sedaj je tudi jasno, da se duša ne more ločiti od telesa in tudi ne nekateri njeni deli, ako je duša deljiva; kajti pri nekaterih delih je ona udejstvovanje teh delov. Pri nekaterih delih pa nič ne ovira ločitve, ker ti niso udejstvovanje telesa. Ni pa še jasno, če je duša tako udejstvovanje telesa kakor mornar ladje.⁶⁰ S tem smo določili v glavnih potezah definicijo duše in njen splošen opis.

II. poglavje

Ker pa nastaja iz tega, kar je sicer manj gotovo, toda bolj znano, gotovo in po pojmu bolj znano, se moramo v ta namen zopet lotiti preiskovanja; kajti ne samo to, **da je**, mora dokazati definicija, kakor je to pri večini definicij, ampak ona mora tudi vsebovati in pokazati vzrok. Sedaj pa so načini definicij večinoma le sklepi; n.pr. kaj je kvadratura? – To, da je pravokotni, enakostranični lik enak neenakostraničnemu /pravokotniku/. Taka definicija je po pojmu le zaključek. Ako pa pravimo: kvadratura

57 Kajti če odide duša, izgine tudi možnosti življenja.

58 Namreč kot resnično delovanje, kot druga entelehija.

59 Pravilneje bi se glasilo: Duša je entelehija na eni strani kot delovanje, n.pr. kot rezanje, gledanje in bedenje, na drugi strani pa kot stanje, n.pr. tako kot vid in možnost.

60 Ki more poljubno zapustiti ladjo.

je najdba srednje sorazmernice, povemo tudi vzrok, zakaj je stvar taka. Začeni torej znova s preiskavo pravimo: živo se razlikuje od neživega po življenju. Ker se pa beseda **življenje** rabi v različnih pomenih, pravimo – če je le sploh kaka vrsta življenja v njem – da dotična stvar, v kateri je, živi; n.pr. če je v njem razumnost, zaznava, premikanje in mirovanje v prostoru, nadalje premikanje glede prehrane, namreč po-
jemanje in rast. Zato tudi menimo, da vse rastline žive; očitvidno namreč imajo v sebi možnost in izvir, po katerem jim pripada rast in pojevanje po nasprotnih razsežnostih; ni namreč tako; da rastejo le navzgor, ne pa navzdol, ampak rasejo enako na obe, da na vse **[Arist. 19]** strani, se hranijo in živijo neprenehoma, dokler morejo vsrkavati hrano. To, namreč sprejemanje hrane, se da ločiti od drugih opravil, drugih pa od tega ločiti ni mogoče pri smrtnih stvareh.⁶¹ Jasno se vidi to pri rastlinah; te namreč nimajo nobene druge zmožnosti duše. **[413b]** Življenje se torej nahaja v živečih bitjih radi te prvine,⁶² o živali pa govorimo najprej tam, kjer je zaznava. Kajti tudi stvari, ki se ne premikajo in ne spreminjajo kraja, pa imajo zaznavo, imenujemo živali in ne pravimo samo, da živijo. Od čutov pa je prvi, ki se nahaja v vseh, tip; in kakor se da prehranjevalni organ ločiti od tipa in sploh od občuta, tako tudi tip od ostalih čutov. Prehranjevalni organ pa imenujemo oni del duše, ki so ga tudi duše deležne. Živali pa imajo očitvidno vse tip; iz katerega vzroka pa se godi eno ali drugo, bomo pozneje povedali. Sedaj naj bo le toliko omenjeno, da je duša izvir imenovanih bitij in da je določena s temi štirimi točkami: po zmožnosti prehranjevati, zaznavati, misliti in po gibanju. Je li pa vsaka teh zmožnosti duša ali del duše, in če je del, je li takšen, da je ločljiv le po pojmu ali tudi po kraju, na ta vprašanja sicer deloma ni težko odgovoriti, deloma pa vsebujejo težkoče. Kakor namreč pri rastlinah nekatere, tudi če so razdeljene in druga od druge ločene, vendar še nadalje žive, iz česar moremo videti, da je v njih bivajoča duša v vsaki posamezni rastlini⁶³ sicer po udejstvovanju **ena**, po možnosti pa jih je več, tako opazamo isto glede drugih razdelitev duše pri žuželkah, ako jih razrežemo. Kajti vsak izmed delov ima tudi čut in premikanje v prostoru, če pa čut, pa tudi predstavo in nagon; kajti kjer je občutek, tam je tudi bolečina in veselje, in kjer to, je nujno tudi poželenje.

Glede duha pa in opazovalne zmožnosti še ni nič jasnega, marveč se zdi, da je to posebna vrsta duše, edino, kar se da ločiti,⁶⁴ kakor večno od minljivega. Ostali deli duše pa niso ločljivi, kakor je iz tega razvidno, dasi nekateri⁶⁵ to trdijo. Da so pa pojmovno različni, je jasno; kajti pojem zaznavajočega organa je drug kakor pojem

61 Višje zahteva vedno nižje, nižje pa lahko obstoji tudi brez višjega; n.pr. oblika brez materije ni možna, pač pa materija brez oblike.

62 T.j. prehrane.

63 Predno je razdeljena.

64 Od telesa.

65 Platon, Timaios.

mislečega, ako je zaznavanje nekaj drugega kakor mnenje. Prav isto velja tudi o ostalih zgoraj imenovanih zmožnostih.

Nadalje pa imajo nekatere živali vse te zmožnosti, nekatere pa le nekoliko njih in zopet druge le eno – to napravlja tudi razliko med živimi bitji –; **[414a]** iz katerega vzroka pa je to tako, bomo pozneje preiskovali. Slično pa je tudi z ostalimi čuti; nekatere živali imajo vse čute, druge le nekatere, še druge samo enega, najpotrebnejšega, namreč **tip**. To pa, s čimer živimo in zaznavamo, razumemo na dva načina;⁶⁶ prav tako kakor to, s čimer kaj vemo; imenujemo namreč eno znanje, drugo pa dušo; z vsakim namreč teh dveh razumemo, slično tudi to, s čimer **[Arist. 20]** smo zdravi; to je ali zdravje ali kak del telesa ali pa tudi celo telo. V teh primerih je znanje in zdravje podoba in neka oblika, pojem in pravzaprav delovanje, energija tega, kar je sposobno za njih sprejem, namreč znanje tega, kar je sposobno za znanje, zdravje pa tega, kar je sposobno za zdravje. Mislimo si namreč lahko, da leži v tem, ki trpi in je v takem položaju, udejstvovanje teh, ki so sposobni delovati. Tako je tudi pri duši: nasproti telesu je ona v prvi vrsti to, s čimer živimo, zaznavamo in mislimo; zato se mora pač smatrati za pojem in obliko, ne pa za materijo in substrat. Ker namreč lahko razlagamo izraz **substancia** na tri načine, kakor smo omenili zgoraj: prvič kot obliko, drugič kot materijo, tretjič pa kot sestavo iz obeh, je materija možnost, oblika udejstvovanje ali entelehija; ker je pa to, kar nastaja iz obeh, živo, ni telo udejstvovanje duše, ampak duša udejstvovanje telesa. In zato mislijo prav tisti, ki menijo, da ni niti duša brez telesa in da prav tako tudi sama ni telo; telo namreč ni, pač pa nekaj od telesa in zato se nahaja v telesu, in sicer v takšnem telesu, ne pa v takšnem, v kakršnega so ga vstavili prejšnji filozofi, ne da bi določili natančneje, kakšno in kako telo mora to biti; in vendar kaže že površno preudarjanje, da ne more karkoli vase sprejeti karsibodi. Po naših določbah pa se vrši to primerno pojmu: udejstvovanje vsakega namreč nastopi po svoji naravi v obstoječi možnosti in v materiji, ki njej pripada. Iz tega je razvidno, da je duša udejstvovanje in pojem tega, kar ima v sebi možnost, da je takšno.

III. poglavje

Od naštetih zmožnosti duše pa pripadajo nekaterim stvarem vse, kakor smo povedali, drugim pa le nekatere, še drugim pa samo ena. Zmožnosti pa smo poimenovali redilno, hrepenečo, zaznavajočo, v prostoru se premikajočo in preudarjajočo. **[414b]** V rastlinah se nahaja samo redilna, v drugih stvareh pa poleg te tudi zaznavajoča. Ako pa ta, pa tudi želeča ali nagon; hrepenenje je namreč poželenje, strast in hotenje; živa bitja pa imajo izmed čutov vse vsaj enega, namreč **tip**; v komer pa se nahaja čutna zaznava, ta ima tudi veselje in žalost, prijetno in boleče, in, če to, tudi poželenje, kajti to je hrepenenje po prijetnem. Nadalje imajo tudi zaznavo o hrani; kajti **tip** je

66 Namreč na eni strani kot dušo, na drugi strani pa kot telo.

zaznavanje hrane; vsa živa bitja namreč se hranijo s suhim in mokrim, vročim in mrzlim, zaznavanje teh reči pa je tip. Z drugimi dočutnimi rečmi pa se hranijo le slučajno; kajti šum, barva ali vonj nič ne pripomorejo k hrani. Okus⁶⁷ pa je to, kar spada k tipu. Glad in žeja sta poželenje, in sicer glad po suhem in **[Arist. 21]** toplem, žeja pa po mokrem in mrzlem: okus pa je takorekoč zabela teh. O tem moramo pozneje še obširneje govoriti, naj sedaj pa rečemo le toliko, da se nahaja v živih bitjih, ki imajo tip, tudi hrepenenje. Vprašanje glede domišljije pa še ni odločeno in moramo pozneje to preudarjati. V nekaterih pa se poleg tega nahaja tudi krajevno premikanje, v drugih pa zmožnost preudarjanja in duh ali razum, n.pr. v ljudeh ali če je še kaj drugega takega in še odličnejšega.

Jasno je tedaj, da je na isti način le **en** pojem duše kakor pri matematičnih likih; kajti kakor nimamo v matematiki nobenega lika razen trikotnika in kar se temu pridruži, prav tako tudi nimamo tukaj nobene duše razen zgoraj omenjene. Tako more tudi pri likih biti skupen pojem, ki bi bil vsem primeren, svojski pa bi ne bil nobenemu posameznemu liku. Prav tako tudi pri imenovanih dušah. Zato bi bilo smešno, če bi iskali pri teh in drugih stvareh obči pojem, ki bi ne pripadal nobeni teh stvari kot svojski pojem in bi se ne oziral na posebno, individualno obliko, pri tem pa bi zane-marjali določen pojem. Slično kakor pri likih je tudi pri duši. Vedno namreč se nahaja v tem, kar sledi po vrsti, po zmožnosti tudi prejšnje, pri likih kakor tudi pri živih stvareh, n.pr. v četverokotniku trikotnik in v redilni zmožnosti zmožnost zaznavanja. Zato moramo vsakokrat posebej preiskovati, kaj je vsakega duša, n.pr. kaj je duša rastline, človeka ali divje živali. **[415a]** Vprašajmo pa tudi po vzroku tako; vzrok je ta: brez redilne zmožnosti ni zaznavajoče, biti pa more redilna zmožnost brez zaznavajoče, n.pr. v rastlinah. Nadalje: brez tipalnega čuta ne obstoji nobeden od ostalih čutov, pač pa tip brez ostalih; mnogo živali namreč nima niti vida niti sluha niti voha. Izmed onih pa, ki zaznavajo, imajo nekatere zmožnost gibanja v prostoru, druge pa ne. Naposled ima zmožnost preudarjanja in mišljenja le prav majhno število; tista izmed minljivih bitij, ki imajo zmožnost mišljenja, imajo tudi vse ostale zmožnosti, tista pa, ki imajo vsako posamezno teh zmožnosti, nimajo vsa zmožnosti preudarjanja, ampak nekatere nimajo niti domišljije, dočim žive nekatera le v tej. Jasno je torej, da se od nas določen pojem o vsaki teh zmožnosti ujema tudi s pojmom duše.

IV. poglavje

Ako pa hočemo te stvari preiskovati, si moramo najprej razjasniti, kaj je vsaka teh stvari, in šele potem moremo nadaljevati preiskavo o tem, kar je s tem v zvezi in o **[Arist. 22]** ostalem. Če pa naj povemo, kaj je vsaka teh reči n.pr., kaj je možnost mišljenja, zaznavanja in prehranjevanja, moramo poprej povedati, kaj je mišljenje in

67 T.j. kot zaznava, ne pa kot okusni čut.

kaj zaznavanje. Kajti pojmovno so udejstvovanja in dejanja pred možnostmi. Če je pa to tako, je treba še prej kakor dejanja to uvaževati, kar se z dejanji sklada; prav radi tega je naša prva naloga, da določimo stvaren pojem, torej pojem hrane, dočutnega in spoznatnega. Zato moramo najprej govoriti o hranitbi in ploditvi; kajti redilna duša se nahaja tudi v ostalih bitjih,⁶⁸ in prehranjevanje je prva in najbolj splošna možnost duše, po kateri imajo vse stvari življenje. Njena opravila so roditi in se posluževati hrane. Kajti od vseh opravil živih bitij – ki so popolna, niso pohabljeni in če ne nastajajo same od sebe – je najnaravnejše to, da ustvarjajo drugo takšno bitje, kakršno je samo; žival ustvarja žival, rastlina rastlino v ta namen, da postanejo, kolikor pač morejo, deležne večnosti in božjega. **[415b]** Vsa bitja namreč teže za tem in delajo vse radi tega, kar delajo po naravi. Smoter tega delovanja pa je dvojen: prvič radi koga, drugič pa za koga se kaj vrši. Ker pa te stvari ne morejo biti tako deležne večnega in božjega, da bi same neprenehoma obstajale – kajti ni mogoče, da bi kaka minljiva stvar obstajala kot ista in ena po številu – so deležne na ta način, kolikor jim je mogoče, ene v višji, druge pa v manjši meri. Obstoj pa dalje ne kot individui, ampak tako, da oseba izgine, njena kakovost pa ostane; **eno** niso po številu, pač pa po obliki. Duša pa je vzrok in začetek življenja. Ta dva pojma pa se rabita v različnih pomenih. Tako torej je tudi duša vzrok na tri določene načine: prvič je vzrok za to, od koder nastane gibanje, drugič je vzrok, radi česar, tretjič pa je vzrok kot substanca živih teles. Da je vzrok kot substanca, je jasno; kajti substanca je pri vsem vzrok bivanja; bivanje pa je pri živih bitjih življenje, vzrok in izvir tega pa je duša. Poleg tega je udejstvovanje pojem tega, kar biva po možnosti. Nadalje je jasno, da je duša tudi kot **zakaj** vzrok; kakor namreč deluje duh radi česa, prav tako tudi narava in ta **zakaj** je njen cilj. Prav tako kako narava deluje v živih bitjih duša; vsa naravna telesa so namreč sredstva duše, in sicer i telesa rastlin kakor tudi živali, ker bivajo vse radi duše. **Zakaj** pa je dvojno: prvič to, radi česar se kaj zgodi, drugič pa, **zakaj** se zgodi. – Tretjič je duša tudi to, od koder izhaja premikanje v prostoru; toda ta možnost se ne nahaja v vseh živih bitjih. Tudi sprememba in rast sta v ozki zvezi z dušo; zaznava **[Arist. 23]** je namreč očitno neka sprememba, ne zaznava pa ničesar, kar ni deležno duše. Enako je tudi glede rasti in pojemanja: ničesar ne pojema in ne narašča na naraven način, kar se ne hrani, hrani pa se ničesar, kar ni deležno življenja.

Empedokles tega ni dobro povedal, ko je dostavil: **[416a]** »rast pripada rastlinam navzdol, kjer so vkoreninjene, ker ima zemlja po svoji naravi to smer, navzgor pa, ker teži ogenj navzgor.« Ne pojmuje namreč prav besed **navzgor** in **navzdol**. Ni namreč pri vseh stvareh **zgoraj** in **spodaj** povsem isto, ampak kar je pri živalih glava, je pri rastlinah korenina, če moremo imenovati in smatrati organe za različne in zopet iste, po njih opravilih. Nadalje kaj drži skupaj zemljo in ogenj, ki se premikata na nasprotno

68 Ki nimajo višjih zmožnosti.

smeri? Saj se morata razcepiti, če ne bo kaj zabranilo tega; če je pa kaj, je to duša t.j. vzrok rasti in prehranjevanja. Nekateri menijo, da je vsekako narava ognja vzrok prehranjevanja in rasti; kajti zdi se, da edino on izmed vseh teles ali prvin rase in se hrani. Radi tega bi pač mogel kdo misliti, da je v rastlinah in životinjah ogenj to, kar deluje. Toda četudi je ogenj sopovzročitelj, vendar ni naravnost vzrok, ampak prek duša. Rast ognja gre namreč v neskončno, dokler traja gorljiva snov; za vse po naravi sestavljene stvari pa je pojmovno določena meja velikosti in rasti, to pa je učinek duše in ne ognja, bolj učinek pojma kot materije.

Ker pa je ista možnost duše redilna in ustvarjajoča, moramo najprej določiti pojem hranitbe; v tem opraviilu namreč je razlika od ostalih možnosti. Zdi se pa, da se vrši hranitba tako, da se hrani nasprotno z nasprotnim, toda to se ne godi pri vsem, ampak le pri nasprotnih rečeh, ki imajo medsebojno ne samo postanek, ampak tudi rast; pogosto namreč vidimo, da nastane eno iz drugega, toda ni vse kvantitativno kakor n.pr. če postane kaj zdravega iz bolnega. Pa tudi tam se zdi, da ni vse na isti način hrana za drugo, marveč je sicer voda hrana za ogenj, ogenj pa ne redi vode. Pri preprostih telesih⁶⁹ je, kot se zdi, to tako, da je eno hrana, drugo pa se prehranjuje.

Pri tem pa nastane težkoča: pravijo namreč, da se hrani enakovrstno z enakovrstnim in tudi rase po enakovrstnem, drugi pa – kakor smo omenili zgoraj – so nasprotnega mnenja in pravijo, da rase in se redi nasprotno po nasprotnem, češ da istovrstno ne more vplivati na istovrstno, hrana pa se spreminja in se prebavlja; sprememba pa se vrši vedno v nasprotno ali srednje.⁷⁰ Nadalje vpliva tisti, ki se hrani, na hrano, ne pa obratno, kakor tudi ne vpliva materija na stavbenika, ampak stavbenik na materijo: [Arist. 24] stavbenik prehaja le od brezdelnosti k delovanju. [416b] Nadaljnja preporna točka je, če prihaja hrana zraven poslednja ali prva.⁷¹ Ako pa je oboje, toda tako, da smatramo hrano prvič za neprebavljeno, potem pa za prebavljeno, moremo v obeh slučajih govoriti o hrani: ako jo smatramo za neprebavljeno, se hrani nasprotno po nasprotnem; ako jo pa smatramo za prebavljeno, pa istovrstno po istovrstnem. Zato je jasno, da govorijo oboji na neki način pravilno in nepravilno. Ker se pa ničesar ne hrani, ako ni deležno življenja, je pač živo telo, ki se hrani, ako je živo, tako da spada tudi hrana k bistvu živega, ni pa nekaj slučajnega.

Razločevati pa moramo pojem hrane od pojma tistega, kar povzročuje rast; v kolikor je namreč živo nekaj kvantitativnega, je pomnožujoče, v kolikor pa je to in substanca, je hrana; ta namreč ohranjuje substanco in ta traja tako dolgo, dokler se hrani; hrana omogoča tudi ploditev, namreč ne ploditve tega, kar se hrani, ampak tistega, kar je takšno kakor ono, ki se hrani; to namreč, kar se hrani, je že tu, nič pa ne oploja samega sebe, ampak se le ohranjuje. Ta določena prvina duše torej je možnost,

69 T.j. pri elementih.

70 Torej je hrana prvotno nekaj nasprotnega.

71 K prehranjevanemu, t.j. če si moramo misliti hrano v prvotnem, neprebavljenem, ali pa v prebavljenem stanju.

sposobna, da ohrani kot tako to, v čemer ta možnost biva, hrana pa pripravlja delovanje. Radi tega ne more več obstati, kar je oropano hrane. Treba pa je razločevati tri reči: to, kar se hrani, to, s čimer se hrani, in to, kar hrani. To pa, kar hrani, je **prva duša**, t.j. duša na prvi stopnji; to, kar se hrani, je telo, in to, s čimer se to hrani, je hrana. Ker je pa pravilno, da se imenujejo vse stvari po svojem namenu, namen pa je, da rodi nekaj takega, kar je po kakovosti enako, bi pač bila duša na prvi stopnji sposobna, da rodi takšno, kar je po kakovosti enako. To pa, s čimer se redi, je dvojno, slično kakor pri ladji; to namreč krmari roka krmarjeva in krmilo, torej nekaj, kar le premika, in nekaj, kar premika in se samo premika. Tako tudi pri prehrani: vsaka hrana se mora dati prebaviti, prebava pa se izvrši po toploti; zato vsebuje vsako živo bitje toploto. V orisu smo torej povedali, kaj je hrana. Natančneje pa moramo o njej razložiti pozneje v posebni razpravi.

V. poglavje

Ko smo to določili, hočemo splošno govoriti o občutih. Čutno zaznavanje pa obstoji v premikanju in vplivanju, kakor smo rekli; zdi se namreč, da je neka sprememba. Nekateri pa pravijo, da vpliva tudi istovrstno na istovrstno; **[417a]** v kolikor pa je mogoče ali nemogoče, smo razložili v splošni razpravi o delovanju in trpljenju. **[Arist. 25]** Vprašanje pa je, kako je to mogoče, da nimamo o čutni zaznavi nobene zaznave in da nimajo čuti sami nobene zaznave brez vnanjih predmetov, dasi se nahajajo v njih ogenj, zemlja in ostali elementi, ki se morejo zaznati sami po sebi ali pa po tem, kar se njim dogodi. Lahko pa uvidimo, da sposobnost zaznavanja ne leži v udejstvovanju, ampak edino v možnosti. Zato gorljivo ne gori samo po sebi brez gorečega; sežgalo bi namreč samo sebe in prav nič bi ne potrebovalo tega, kar je po udejstvovanju ogenj. Ker pa ima izraz **zaznavanje** dva pomena – to namreč, kar po svoji možnosti sliši ali vidi, imenujemo **videti** in **slišati**, tudi če slučajno spi; in to kar je že delujoče – bi se tudi čutna zaznava imenovala na dva načina: prvič po možnosti, drugič pa po delovanju.⁷² Prav tako je tudi pri predmetu čutne zaznave: ta biva ali po možnosti ali pa po delovanju. Najprej hočemo reči, da je vplivanje, premikanje in delovanje isto; in zares je premikanje neko delovanje, seveda nepopolno, kakor smo trdili na drugem mestu. Na vse pa vpliva in vse premika stvarjalno in to, kar biva po delovanju. Zato moremo po eni strani reči, da vpliva nanj istovrstno, na drugi strani pa, da tudi neistovrstno, kot smo zgoraj omenili; ako se namreč nanj vpliva, nastane neenakovrstnost, enakovrstnost pa, ako se je vplivalo.

Razsoditi pa moramo tudi o možnosti in udejstvovanju; sedaj namreč smo govorili o njih splošno. Nekaj namreč je prvič na ta način razumno, kakor moremo to reči o razumnem človeku, ako je človek po svoji naravi takšen, da je razumen in da

72 Po možnosti, ker se more zaznati, po delovanju pa, v kolikor se resnično zaznava.

poseduje znanje; drugič pa kakor imenujemo razumnega tistega, ki pozna gramatiko; od teh dveh pa ni vsak na isti način zmožen: ampak prvi, ker je rod, kateremu pripada, takšen, kakršna je materija, drugi pa, ker je zmožen preudarjati, če hoče, seveda ako ga ne ovira kaka zunanja zapreka; tretjič pa je razumen ta, ki še preudarja; ta je razumen po udejstvovanju in pozna natančno ta **A**. Prva dva sta torej razumna po možnosti, toda ta je po učenju spremenjen in prehaja pogosto iz enega stanja v drugo, drugi pa, ker poseduje zaznavo, pa ne izvršuje, **[417b]** n.pr. aritmetike ali gramatike, prehaja na drug način k izvrševanju.⁷³ Pa tudi trpljenje, trpnost, nima samo enega pomena, ampak včasih je neko uničenje po nasprotnem, včasih pa prej ohranitev tega, kar biva po svoji možnosti, po tem, kar biva po udejstvovanju in po enakovrstnem, po razmerju med možnostjo in udejstvovanjem. Opazujoče namreč postane to, kar poseduje znanje; to pa ali sploh ni spreminjanje, v kolikor namreč je napredovanje k pravemu bitju in k udejstvovanju, ali pa je druga vrsta spreminjanja.

[Arist. 26] Zato ni prav, ako rečemo, da se misleče, kadar misli, spreminja, kakor tudi ne moremo reči, da se spreminja stavbenik, kadar zida. Kar torej vodi misleče in premišljajoče k udejstvovanju iz stanja možnosti, se ne sme imenovati poučevanje, ampak mora imeti drugo ime; to pa, kar je do sedaj bivalo po možnosti in se uči in dobiva znanje od tega, kar biva po udejstvovanju in od poučenega, se sploh ne sme označiti kot trpno, kakor smo povedali zgoraj, ali pa moramo priznati, da sta dve vrsti spremembe, katerih prva bi bil prehod k primernim stanjem oropanja, druga pa prehod k možnostim, osnovanim v naravni kakovosti. Prva sprememba tega, ki je sposobno za zaznavanje, pa se vrši po tem, kar rodi; ko pa je rojeno, ima takoj takorekoč kakor znanje tako tudi zaznavanje. In tudi zaznavanje po delovanju je slično opazovanju; razlika je le ta, da pride pri prvem to, kar povzroča delovanje, od zunaj, namreč viden in slišen predmet in sploh vse, kar more biti predmet čutne zaznave. Vzrok tega pa je, da gre zaznavanje po udejstvovanju na posamezno, znanje pa na splošno, to pa je takorekoč v duši sami. Zato more subjekt misliti, kadar hoče, zaznavati pa more takoj, ampak biti mora tukaj predmet, na katerega se nanaša zaznava. Prav tako je tudi pri znanostih, ki se nanašajo na predmete zaznavanja, in sicer radi istega vzroka, ker so predmeti zaznavanja posamezne, vnanje stvari. Toda to natančneje razložiti, nam bo dana prilika pozneje. Sedaj pa naj povemo le toliko: to, kar biva po možnosti, se ne sme razumeti samo na en način, ampak sedaj tako, kakor moremo reči o dečku, da je zmožen biti poveljnik, drugič pa, kakor povemo to o odraslem človeku, prav tako je tudi s tem, kar je sposobno zaznavati. **[418a]** Ker pa ta razlika nima natančne označbe v našem jeziku, zadostuje določba, da se morajo razločevati in v katerem oziru, in rabiti se morajo izrazi **trpeti** in **spreminjati se** kot

73 Imamo tedaj tri vrste znanja: a. abstraktno možnost znanja, ki jo ima n.pr. novorojenec ali plod, kar je pravzaprav še stanje neznanja; b. posest znanja, ki vsebuje možnost izvrševanja, ne pa izvrševanja samega; c. izvrševanje znanja. Prvi dve vrsti tvorita možnost, tretja pa udejstvovanje.

splošno rabljeni izrazi. To pa, kar je sposobno zaznavati, je po svoji možnosti takšno, kakršno je dočutno po udejstvovanju, kakor smo rekli. Dokler se nanj vpliva, ni isto-vrstno, ko pa se je vplivalo, je prav tako kakor ono.

VI. poglavje

Govoriti pa moramo pri vsakem čutu najprej o dočutnem. O dočutnem pa se govori na tri načine: pri dveh od teh pravimo, da zaznavata sama po sebi, tretji pa le slučajno. Od prvih dveh vrst dočutnih reči je ena svojska vsakemu čutu, druga pa je vsem čutom skupna. **Svojska** pa imenujem ono, kar se ne more zaznati z nobenim drugim čutom in pri čemer ni nobena zmeta možna, kakor je n.pr. vid čut za barvo, sluh [**Arist. 27**] za zvok, okus za tekočine; tip pa ima različne odnose. Vsak posamezen čut sodi o dotičnih predmetih in se ne moti v tem, da je n.pr. barva in ne zvok, možna pa je zmeta o tem, kaj je pobarvano ali kje da je. Take reči torej označujemo kot svojske kakemu čutu, skupne pa so premikanje, mirovanje, število, oblika in velikost; te reči namreč niso nobenemu čutu svojske, ampak so vsem čutom skupne; kajti premikanje je dočutno i po tipu i po vidu. Slučajno dočutno pa se imenuje tedaj, če je n.pr. belo sin Diaresa, kajti to doznam le slučajno, ako pripada belemu, katero zaznavam, to, da je Diaresov sin. Zato to slučajno dočutno kot tako prav nič ne vpliva na me. Od onega pa, kar je dočutno samo po sebi, je pravzaprav dočutno nekaj posebnega, na kar se nanaša po svoji naravi bistvo določenega posameznega čuta.

VII. poglavje

To, na kar se nanaša vid, je vidno. Vidna pa je barva in to, kar se da z besedo razložiti, pa je slučajno brez imena; kaj pa hočemo reči, bo postalo popolnoma jasno, ko bomo v razpravi napredovali. Vidno torej je barva; ta pa je to, kar se nahaja na onem, kar je samo po sebi vidno;⁷⁴ to **samo po sebi** pa ne mislim samo pojmovno, ampak glede na to, da ima v sebi vzrok, da je vidno. [**418b**] Vsaka barva pa je sposobna, da premika to, kar je po udejstvovanju prozorno,⁷⁵ in v tem je pravo bistvo barve. Zato ni ničesar vidno brez luči, ampak vsaka barva katerekoli reči se vidi v luči. Zato moramo najprej razjasniti, kaj je luč. Luč je nekaj prozornega. Prozorno pa imenujem to, kar je sicer vidno, ni pa vidno naravnost po samem sebi, ampak po drugi barvi. Takšen pa je zrak, voda in mnogo trdih teles; kajti ne voda kot taka in ne zrak kot tak je prozoren, ampak ker se nahaja v obeh teh ista narava, kakršna biva v večnem gornjem telesu.⁷⁶ Udejstvovanje tega prozornega kot takega je luč. Kjer je pa luč, tam je po

74 T.j. njegovo površje.

75 Prozoren je zrak; ta je po udejstvovanju prozoren, kadar je razsvetljen.

76 Na nebu.

možnosti tudi tema. Luč je tedaj takorekoč barva prozornega, če je to po udejstvovanju prozorno po vplivu ognja ali takšnega telesa, kakršno je gornje telo; kajti tudi v tem se nahaja **eno** in **isto**, kar je tudi ogenj. Kaj je tedaj prozorno in kaj je luč, smo povedali, da namreč luč ni niti ogenj niti sploh telo niti iztok kakega telesa – kajti tudi v tem slučaju bi bilo neko telo – ampak le navzočnost ognja ali kake take stvari v prozornem; tudi ni možno, da bi bili dve teles⁷⁷ hkrati na istem prostoru; zato se tudi postavlja luči nasproti tema, ta pa je oropanje takega stanja pri prozornem; zato je jasno, da je navzočnost take kakovosti luč.

[**Arist. 28**] Ni pa prav rekel Empedokles – tudi ne, če je to rekel kdo drug – ako pravi, da se luč premika⁷⁸ in da je nastala nekda med zemljo in zračnim prostorom, da pa tega nismo opazili. Ta trditev nasprotuje i jasnemu pojmu stvari kakor tudi resničnim zaznavam; kajti v majhnem vmesnem prostoru bi pač moglo ostati premikanje skrito; da bi ostalo neopaženo v prostoru, ki se razteza od solčnega vzhoda do zahoda, je pa prevelika zahteva. Za sprejem barve sposobno pa je brezbarvno, zvoka pa brezglasno. Brezbarvno pa je prozorno in nevidno ali to, kar se komaj vidi, kamor spada – kot se zdi – tema. Takšno torej je prozorno, toda ne, kadar je prozorno po udejstvovanju, ampak po možnosti,⁷⁹ kajti isto bitje je sedaj tema, potem pa luč. [**419a**] Ni pa vse vidno v luči, ampak le vsaki reči svojska barva; nekatere reči se namreč v luči ne morejo videti, pač pa povzročajo zaznavo v temi, kakor n.pr. ognjene in svetle prikazni⁸⁰ – te pa nimajo vse obsegajočega imena – n.pr. gliva, rog, glave rib, luskine in oči; toda na nobeni teh stvari se ne vidi lastna barva. Iz katerega vzroka pa se to tako vidi, je druga stvar; za sedaj pa je toliko jasno, da je to, kar se vidi v luči, barva. Zato se to tudi ne vidi brez luči. To je namreč pravo bistvo barve, da je sposobna premikati to, kar je prozorno po udejstvovanju. Udejstvovanje prozornega pa je luč. Dokaz za to je razviden iz naslednjega: ako da kdo to, kar ima barvo, neposredno na oko, ne bo videl, marveč barva premika prozorno, n.pr. zrak, od tega pa, prozornega, ki je nepretrgano, se premika čutilo. Kajti tega ne pravi prav Demokritos, ki je mnenja, da bi se, če bi bil vmesni prostor prazen, tudi mravlja na nebu dobro videla. To pa je popolnoma nemogoče. Videnje namreč nastane, če na zaznavajoče kaj vpliva; videna barva pa nikakor ne more nanj vplivati, preostaja torej le, da vpliva nanj vmesni prostor, zato mora vsekakor biti vmesni prostor med barvo in vidom; ako pa bi bil ta prazen, ne bomo – ne le nenatančno – ampak sploh ničesar videli. S tem je povedan vzrok, zakaj se mora barva v luči videti. Ogenj pa se vidi i v luči i v temi, in sicer neizogibno; kajti prozorno postane po ognju prozorno. Isto velja tudi o zvoku

77 Zrak je namreč tudi telo.

78 Po Empedoklu torej potrebuje luč nekaj časa, da pride od solnca do zemlje; torej se v resnici premika in ima Empedokles prav.

79 T.j. nerazsvetljeno.

80 N.pr. tudi zvezde.

in vonju; tudi pri teh ne nastane zaznava s tem, da se sama dotakneta čutila, ampak vonj in zvok premikata vmesni prostor, ta pa dotično čutilo. Ako bi pa kdo postavil na čutilo samo to, kar povzroča zvok ali vonj, ne bo ustvaril nobene zaznave. Isto velja o tipu in okusu, dasi se ne zdi; zakaj, bo postalo pozneje jasno. Prostor med zvokom in vonjem sta pa zrak in voda; skupno pa nima nobenega posebnega imena; očitvidno namreč mora biti pri zraku in vodi nekaj skupnega, kakor je prozorno pri barvi; slično mora [Arist. 29] tudi pri tem, kar vsebuje vonj, nekaj biti, in sicer v onih dveh elementih, zraku in vodi; zdi se namreč, da imajo tudi v vodi živeče živali občut vonja. [419b] Človek pa in pozemlske živali, ki dihajo, ne morejo vonjati brez dihanja; tudi vzrok tega bomo povedali pozneje.

VIII. poglavje

Sedaj pa hočemo najprej določiti o zvoku in sluhu. Zvok pa je dvojen; prvi postane po delovanju; drugi pa po možnosti. O nekateri rečeh pravimo, da nimajo zvoka, n.pr. goba, volna; druge pa ga imajo, n.pr. med in sploh vsa trda in gladka telesa, ker morejo zveneti. Šum povzročiti pa se pravi, da se to, kar je med dotičnim predmetom in med sluhom, napolni z zvokom po delovanju. Nastane pa zvok po delovanju vedno tako, da udari kaj na kaj drugega, in sicer v drugem prostoru; to namreč, kar povzroča neposredno zvok, je udarec. Zato je nemogoče, da bi povzročilo le eno telo zvok. Nekaj drugega je namreč to, kar udarja, in to, na kar se udarja; zato zveni ono, ki zveni, ob nekaj. Udarec pa ne nastane brez premikanja. Kakor pa smo rekli, zvok ni udarec na poljubna telesa, kajti n.pr. volna ne povzroča po udarcu nobenega zvoka, pač pa bron in vsa gladka in votla telesa; in sicer bron, ker je gladek, votli predmeti pa dajejo, ker se odbija zaprti zrak, po prvem udarcu še mnogo udarcev, ker premikano⁸¹ ne more iziti. Nadalje slišimo tudi v zraku in vodi, dasi v tej manj; kar pa zlasti povzroča zvok, nista zrak in voda, ampak potrebno je, da se udarjajo trdi predmeti medsebojno in ob zrak. To pa se zgodi, kadar udarjen zrak vztraja in se ne razgubi. Zato zveni, če se hitro in močno udari; premikanje udarjajočega namreč mora prehiteti razpadanje zraka, kakor če bi kdo udaril na kopico ali kup prahu, ki se hitro premika.

Odmev pa nastane tako: ko se je zrak zedinil po posodi, ki ga oklepa in zabranjuje, da bi se razgubil, in ko se je odbil zrak kakor žoga. Očitvidno pa nastane vedno odmev, toda ni vselej razločen. Dogodi se namreč pri zvoku isto kakor pri luči: tudi luč se namreč vedno lomi – kajti sicer bi ne nastala povsod luč, ampak zunaj obsolnčenega prostora bi morala biti tema – ne lomi pa se tako, kakor od vode, brona ali kakega drugega gladkega predmeta, tako da bi napravljala senco, in to je, s čimer opredeljujemo luč. (Prazni prostor pa se po pravici označuje kot glavni vzrok slišanja, zrak namreč moramo smatrati za prazen prostor, zrak pa povzroči slišanje.) Ako

81 T.j. zaprti zrak.

pa zrak ni nepretrgan in eden, ampak ohrani svojo ohlapnost, ne doni, če ni to gladko, kar se udarja. Tedaj pa [420a] postane eden in odskoči radi površine; kajti površina gladkega je ena.

[Arist. 30] Zvok tedaj more povzročiti to, kar je sposobno, da premika v enoto strnjen zrak v neprestanem toku tja do posluha. Sluh pa je po naravi tesno zvezan z zrakom in ker je tako sluh v zraku, se premika tudi notranji, kadar se premika zunanji. Zato tudi žival ne sliši vsepovsod, kajti zrak ne prodira skozi vse dele in tudi žival nima v vseh svojih delih zraka, ampak ta je le v delu, ki se mora premikati in more zveneti.⁸² Zrak sam pa je brezvočen, ker se tako lahko razgubi; ako pa ga oviramo, da se ne razgubi, je njegovo premikanje zvok. Zvok pa, ki se nahaja v ušesih, je notri tako skrit, da bi ostal nepremičen, da more natančno zaznati vse razlike premikanja. Zato slišimo tudi v vodi, ker ne pride ta k zraku samemu, ki je z ušesi tesno zvezan, pa tudi ne v uho radi zavojev. Bržko pa vdere voda, ne slišimo več; tudi ne, če oboli bobnič, kakor če bi obolela kožica na punčici očesa. Znamenje tega pa, da slišimo ali ne, je tudi to, da uho vedno šumi kakor rog; kajti zrak v ušesih se premika vedno z nekim posebnim kretanjem, toda zvok je tuj in ni njemu svojski. In zato pravimo, da slišimo s praznim in zvenečim, ker slišimo s tem, kar ima v sebi omejen zrak. – Nadalje nastane vprašanje, ali zveni to, kar se udarja, ali pa to, kar udarja? Pravilneje pač oboje, toda vsako na drug način. Zvok je namreč premikanje tega, kar se more na isti način premikati kakor tisto, kar odskakuje z gladkih teles, ako kdo na nje udarja. Toda kakor smo omenili, ne zveni vse, kar se udarja ali udarja; n.pr. če udariš iglo ob iglo, ampak to, kar se udarja, mora biti ravno, tako da zrak strnjen odskakuje in se trese.

Razlike zvonečih stvari pa se razodevajo v zvoku po delovanju, kakor se namreč barve brez luči ne vidijo, tako se tudi brez zvoka ne sliši glasno in zamolklo. Ta izraza pa sta prenesena od predmetov tipa; kajti glasno premika čutno zaznavo v kratkem času močno, zamolklo pa v dolgem času slabo. Glasno samo torej ni hitro, niti zamolklo počasno, ampak pri enem se vrši premikanje tako radi hitrosti, pri drugem pa radi počasnosti. Slično pa je glede tipa tudi z ostrim in [420b] topim; ostro namreč takorekoč pika, topo pa pravzaprav suje, ker ustvarja ono gibanje v kratkem, to pa v dolgem času; tako se zgodi, da je ono hitro, to pa počasno. O zvoku tedaj naj bo toliko določeno.

Glas pa je neki zvok živega bitja, kajti od neživih bitij nima nobeno glasno, ampak ta izraz se rabi pri njih le primerjaje, kakor pri piščali, liri in drugih neživih rečeh, ki imajo modulacijo, harmonijo in artikulacijo zvokov; te lastnosti pa moremo po pravici pripisovati tudi glasno. Mnogo živali pa nima glasno, n.pr. brezkrvne in od onih, ki imajo kri, ribe. In to upravičeno, če je res zvok neko gibanje [Arist. 31] zraka. Tiste ribe pa, o katerih pravijo, da govorijo, kakor ribe v reki Acheloju, škripljejo s škrigami ali s kakim drugim takim udom. Glas pa je zvok kake živali in ne nastane po kakem poljubnem

82 Namreč v ušesu.

udu, ampak – ker nastane zvok vselej tako, da udarja nekaj ob kaj drugega in sicer v tretjem, namreč v zraku – je verjetno, da govore le tiste, ki sprejemajo zrak. Kajti narava se poslužuje dihal za dve opravili, kakor jezika za okušanje in govorjenje; od tega pa je okušanje potrebno, zato se nahaja tudi pri večini stvari, izražanje misli pa je potrebno radi zdravja; tako služi tudi dihanje po eni strani notranji toploti – in to je potrebno; vzrok bomo povedali na drugem mestu – drugič pa glasu, in to je potrebno radi zdravja. Organ za dihanje pa je sapnik in organ, radi katerega je sapnik, so pljuča; radi pljuč namreč imajo živali več toplote kakor vse druge stvari. Dihanje pa je tudi potrebno za prostor okrog srca. Zato mora pri vdihanju zrak priti v ta prostor. Tako je torej glas udar vdihanega zraka ob takozvani sapnik, udar pa povzroča duša, ki se nahaja v teh delih. Ni namreč vsak zvok živega bitja glas, kot smo prej povedali – mogoče je namreč tudi z jezikom povzročiti šum kakor tisti, ki kašljajo – ampak bitje, ki bije, mora biti živo in ravnati mora z neko predstavo; glas je namreč zvok, ki mora izražati nekaj določenega in ne nastane pri vdihanju zraka kakor kašelj, [421a] ampak s tem, da živo bitje z vdihanim zrakom v sapniku se nahajajoči zrak udari na sapnik. Dokaz za to pa je, da ne moremo govoriti, če samo dihamo in izdihavamo, ampak moramo pri govorjenju sapa zadržati; kajti tako povzročimo z vdihanim zrakom neko gibanje. Jasno je tudi, zakaj nimajo ribe glasu, nimajo namreč sapnika; sapnika pa nimajo, ker ne sprejemajo zraka in ne dihajo. Kako pa naj to razlagamo, o tem drugič.

IX. poglavje

Glede vonja in vonjivega ne moremo tako natanko določiti kakor glede prejšnjih; kajti pravo bistvo vonja ni tako jasno kakor zvoka ali barve. Vzrok pa je, ker ta občut pri nas ni tako natančen, ampak je slabši kakor pri mnogih živalih; kajti človek le slabo vonja in ničesar ne duha od vonjavih stvari brez prijetnega in neprijetnega, kot bi to čutilo ne bilo natančno. Tako je verjetno, da zaznavajo na isti način barvo tudi živali z odrevenelimi očmi, da jim pa razlike barve niso jasne razen po občutku strahu ali neboječnosti; tako je tudi glede vonja pri človeku. Zdi se namreč sicer, da je voh v sličnem razmerju do okusa in da se vrste jedi ujemajo z različnimi vonji, toda okus je pri [Arist. 32] nas mnogo natančnejši, zato ker je neke vrste tip; ta čut pa je pri ljudeh najbolj popoln. Glede drugih čutov namreč zaostaja človek za mnogimi živalmi, glede tipa pa je pred vsemi drugimi za mnogo popolnejši. Zato je tudi najrazumnejši izmed vseh živih bitij; dokaz za to je v tem, da je med ljudmi prav to čutilo tisto, na katerem temelji razlika med nadarjenimi in nenadarjenimi; kajti trdomesni so tudi duševno manj nadarjeni, oni z mehkim mesom pa so nadarjeni. Kakor pa je okus sladek ali grenek, tako je tudi pri vonju. Dočim pa se nekatere reči glede vonja in okusa ujemajo – menim namreč, da imajo sladek vonj in sladek okus – je pri drugih to nasprotno. Prav tako imamo tudi trpek, kisel, oster in masten vonj. Toda ker – kakor smo rekli – vonji niso tako

popolnoma jasni in določeni kakor različni okusi, so dobili oni od teh imena, [421b] ker je tudi stvar sama po sebi slična; zato govorimo o sladkem duhu, kakor pri žafranu in medu, in zopet o trpkem kakor pri materini dušici in sličnih stvareh, in prav tako je tudi pri ostalih vrstah. Isto razliko kot pri ostalih čutih nahajamo tudi pri vonju. Kakor namreč razločujemo pri sluhu slišno in neslišno, pri vidu vidno in nevidno, tako pri vonju vonjivo in nevonjivo. Nevonjivo pa je deloma sploh brez vonja, deloma pa ima majhen in slab vonj. Slično se govori tudi o neokusnem. – Tudi vonj učinkuje po vmesnem prostoru, t.j. n.pr. skozi zrak ali vodo; kajti tudi v vodi živeče stvari zaznajo vonj, brez razlike, ali imajo kri ali ne, kakor tudi v zraku živeče živali, ker nekatere izmed teh prihajajo že od daleč k hrani, ako so jo zavohale.

Zato vsebuje to očitvidno neko težkočo, da namreč vonjajo vse živali brez razlike, človek pa sicer vonja, kadar diha, ne pa, kadar izdihava ali zadržuje sapo, niti od blizu niti od daleč, da niti tedaj ne, če bi postavil dotični predmet notri v nosnico. Toda to je vsem živalim skupno, da čut ne nastane, če postavimo dotični predmet neposredno na čutilo; da pa ne zaznavamo brez dihanja, je lastno le ljudem; jasno postane to, ako napravimo poskus. Potemtakem bi imele brezkrvne živali, ker ne dihajo, neki drugačen čut, kot so dosedaj imenovani. To pa je nemogoče, če res zaznavajo vonj, kajti vonj je zaznava vonljivega, bodisi smrdljivega ali dišečega. Poleg tega opazamo tudi, da take živali poginejo po istih močnih vonjih kakor človek, n.pr. od asfalta, žvepla in takšnih snovi. Potrebno je tedaj, da vohajo, toda tako, da pri tem ne dihajo. Očitvidno pa se pri ljudeh to čutilo razlikuje od čutila drugih živih bitij in sicer slično kakor se razlikujejo glede oči od živali z odrevenelimi očmi. Dočim namreč imajo oči ljudi neko ograjo in neko vrsto [Arist. 33] pokrova v vejicah, ki jih morajo premikati in kvišku potegniti, da morejo videti, nimajo živali z odrevenelimi očmi ničesar takega, ampak vidijo predmete v prozornem neposredno. Tako je tudi pri vonjalnem čutilu: dočim je namreč kakor oči pri nekaterih nepokrito, ima pri živalih, ki [422a] sprejemajo zrak, pokrivalo, ki se pri dihanju odpira, ker se namreč žilice in posredovalni prehodi razširjajo. Zato tudi živali, ki dihajo, na mokrem ne vonjajo; morale bi namreč vdihavati, da bi mogle vonjati, tega pa v vodi ne morejo storiti. Kakor pa pristoji okus mokremu, tako vonj suhemu, s tem pa se ujema tudi možnost vonjalnega čutila.

X. poglavje

Okusno pa je nekaj tipnega in to je vzrok tega, da ni dočutno po srednjem, ki bi bilo tuje telo. Pa tudi tip ne. Telo pa, v katerem se nahaja okus, ki se more okusiti, je v mokrem kot v svoji materiji; to pa je nekaj tipnega. Zato bi, tudi če bi bili v vodi, zaznali, če bi vrgel kdo noter kaj sladkega; zaznave pa bi ne imeli po vmesni sredini, ampak radi tega, ker se zmeša sladko z vodo kakor pri pitnem. Barve pa ne vidimo na ta način, po zmesi, pa tudi ne po odtokih. Torej ni nobenega vmesnega prostora; sicer

je pa okus reči to, kar se da okusiti, kakor je barva to, kar se da videti. Zaznavo okusa pa povzroča edino le mokrota, okusno pa ima v sebi i po dejanskosti i po možnosti mokroto, kakor n.pr. slano: to namreč ni le lahko topljivo, ampak je tudi zmožno jezik razmočiti. Kakor pa se nanaša vid na vidno in nevidno – tema je namreč nevidna, sodi pa o tem vid – in nadalje na zelo svetlo – kajti tudi to spada k nevidnemu, toda na drug način kakor tema – prav tako spada tudi sluh k zvoku in molku, od česar je eno slišno, drugo pa neslišno, in k temu k močnemu zvoku, kakor vid k bleščočemu; kakor je namreč slab zvok takorekoč neslišen, tako tudi mogočen in silen; nevidno pa imenujemo deloma to, kar se sploh ne more videti, kot rabimo sicer izraz **nemogoče**, deloma pa to, kar bi po naravi sicer lahko imelo nekaj, pa ga nima ali vsaj le v majhni meri, kakor n.pr. pravimo o bregovnicah, da nimajo nog,⁸³ ali pa o nekaterem sadju, da nima pečk. Slično se nanaša tudi okus na okusno in na neokusno; to pa je to, kar ima le neznamen ali slab okus ali pa pokvarja okus.⁸⁴ Svoj izvir pa ima okus, kot se zdi, v pitnem in nepitnem – oboje je namreč okus – toda to zadnje le slab in tak, da pokvarja okus, ono pa je naravno. Pitno pa je tipu in okusu skupno. Ker je pa okusno mokro, je potrebno, da njegovo čutilo ni sicer po **[422b]** udejstvovanju mokro, vendar pa da ima **[Arist. 34]** možnost, da postane mokro. Okusno namreč vpliva na neki način na okus. Nujno je torej, da postane to,⁸⁵ kar se da zmočiti, mokro – če namreč obdrži svojo naravo – ne pa da je samo od sebe mokro, namreč organ okusa. Dokaz za to pa je, da jezik niti tedaj ne zaznava, kadar je zelo suh, niti tedaj, kadar je zelo moker; v tem slučaju čutimo samo prvo mokro, kakor če kdo prej pokusi kaj močnookusnega, predno je okusil kaj drugega, in tako je slično tudi pri bolnikih, katerim se zdi vse grenko, ker je jezik, s katerim zaznavajo, poln take lastne mokrote. Različne vrste okusa pa so – kakor je to tudi pri barvah – deloma naravnost nasprotne, tako sladko in grenko, deloma pa se pridružijo tem nasprotjem, tako mastno sladkemu, slano pa grenkemu; v sredi med tema obema pa je rezko, kislo, trpko in ostro; to so približno, kot se zdi, razne vrste okusa. Tako je torej okus to, kar je po svoji možnosti takšno, predmet okusa pa je to, kar more po udejstvovanju to kakovost povzročiti.

XI.poglavje

O tipnem pa in o tipu velja isto; ako namreč ni tip **en** čut, ampak jih je več, mora biti tudi več s tipom dočutnih reči. Vprašanje pa je, če je več takih ali pa samo eden, in kaj je čutilo tipnega, namreč če je meso – pri drugih živalih pa sličen del⁸⁶ – ali ne, ali pa je marveč meso le sredstvo, dočim je pravo čutilo nekaj drugega, kar leži notri.

83 V resnici imajo le zelo kratke noge.

84 Ker je premočen.

85 Jezik.

86 Namreč pri žuželkah, ki nimajo pravega mesa.

Vsaka zaznava namreč izhaja, kot se zdi, iz enega nasprotja, torej vid iz nasprotja med belim in črnim, sluh iz nasprotja med nizkim in visokim, okus iz nasprotja med sladkim in grenkim, v tipnem pa je mnogo nasprotij, namreč toplo in mrzlo, suho in mokro, trdo in mehko tudi itd. Toda za to težkočo imamo neko rešitev v tem, da je tudi pri ostalih občutkih več nasprotij, n.pr. pri glasu in ne samo nizko in visoko, ampak tudi močno in slabo, gladko in hrapavo in druge take reči. Pa tudi pri barvah so druge take razlike. Ni pa še jasno, katera ena lastnost tvori podlago tipu, kakor sluhu zvok. Za to pa, je li leži čutilo znotraj ali ne, in če je [423a] naravnost meso, nimamo, kot se zdi, nobenega znamenja v tem, da nastane zaznava takoj, ko se reči dotaknemo. Kajti če bi kdo sedaj potegnil čez meso tanko kožico, bi naznanilo to na enak način zaznavo takoj, ko bi se dotaknili; in vendar je jasno, da se v tej kožici ne nahaja čutilo; ako bi pa zrasla z mesom, bi zaznava še hitreje prodrla. Zato je dotični ud telesa takšen, kot se zdi, kakor če bi se v krogu okrog nas razprostiral gost zrak in nas oklepjal; kajti tedaj bi se nam zdelo, da zaznavamo samo z enim [Arist. 35] čutilom zvok, barvo in vonj in bi tako bili vid, vonj in sluh nekako en čut. Sedaj pa, ker je zrak, po katerem se vrše gibanja, od našega telesa ločen, je jasno, da so navedena čutila različna. Pri tipu pa to ni prav tako jasno; nemogoče je namreč, da bi bilo živo telo sestavljeno iz zraka ali vode, ampak biti mora tudi nekaj trdega. Preostaja torej, da je zmešano iz zemlje in teh stvari, katere zahteva meso in to, kar je z njim skladno; zato mora biti tudi telo, ki je sredstvo za tipano, po katerem nastajajo zaznave – in teh je več – priraslo. Da je pa v tipu več zaznav, kaže tip na jeziku, kajti ta zaznava vse, kar se da otipati, na istem mestu kakor okus jedi. Ako bi zaznavalo meso povsod okus, bi mogli reči, da sta okus in tip ista čuta; sedaj pa, ker ne moremo zamenjati enega z drugim,⁸⁷ morata biti dva čuta.

Nadaljnja težkoča pa nastaja iz domneve, da ima vsako telo globočino; globočina je namreč tretja razsežnost; ako je tedaj med dvema telesoma v sredi tretje telo, je nemogoče, da bi se oni dve dotikali. Mokro⁸⁸ pa ni brez telesa, prav tako tudi ne tekoče,⁸⁹ ampak to mora biti ali voda ali mora vsaj vsebovati vodo; če bi se pa naj v vodi dve telesi drugo drugega dotikali, mora vsekakor biti med njima voda, s katero so napolnjene okončine, ker skrajni deli niso suhi; ako pa je to resnično, je nemogoče, da bi se v vodi kak predmet drugega dotikal. Na isti način je to tudi v zraku: kajti zrak je v istem razmerju s tem, kar je v njem, kakor voda s tem, kar je v njej. Tega pa le ne moremo jasno spoznati, če se dotika tekočina tekočine, kakor tudi ni prav jasno glede v vodi živečih živali.

[423b] Nadalje se moramo vprašati: ali se vrši zaznava pri vseh čutih na enak način al pa pri vsakem drugače? Sedaj namreč se zdi, da občutita okus in tip po

87 T.j. kjer je okus, tam je tudi tip, okus pa ni povsod tam, kjer je tip.

88 Voda.

89 Zrak.

neposrednem dotikanju, dočim zaznavajo ostali čuti iz daljave. To pa ni tako, ampak trdo in mehko zaznavamo po drugačnih rečeh, kakor tudi zvočno, vidno in vonjivo. Razlika je samo ta, da zaznavamo pri enem iz daljave, pri drugem pa od blizu. Zato nam ostane skrito, ker zaznavamo vse po sredstvu, pri tipu pa tega ne moremo spoznati. In vendar je tako, kakor smo rekli zgoraj: ako bi zaznavali vse tipno po kožici, pa bi nam ostalo skrito, da je nekaj, kar oboje loči, bi smatrali stvar za isto kakor sedaj, ko smo v zraku ali v vodi: sedaj namreč se nam zdi, da se dotikamo predmetov neposredno in da ni ničesar v sredi. Razlikuje pa se tipno od vidnih in zvočnih stvari; to dvoje namreč zaznavamo s tem, da na neki način vpliva na nas to, kar je v sredi, pri zaznavi po tipu pa ne vpliva sreda na nas, ampak obenem s sredino; prav tako [Arist. 36] kakor tisti, ki je udarjen skozi ščit; ni namreč udaril udarjen ščit, ampak oba – mož in ščit – sta bila udarjena istočasno.

Sploh pa moremo reči, da se imata meso in jezik do čutila tipanja prav tako kakor zrak in voda do vida, sluha in vonja. Ako pa bi se dotaknili čutila samega, bi ne nastala niti tam niti tukaj zaznava, kakor če bi kdo položil na skrajni del očesa kako belo telo. Iz tega je razvidno, da leži organ za tipanje notri. Pri tej domnevi namreč bi bil potek prav isti kakor pri ostalih čutih: ako namreč postavimo predmet neposredno na organ, pri ostalih čutih ničesar ne zaznavamo, ako pa ga položimo na meso, je zaznava; iz tega je jasno, da tvori pri tipanju meso sreda. – Predmet tipa so razlike telesnega kot takega; menim pa tiste razlike ali znake, ki določajo elemente, namreč toplo in mrzlo, suho in mokro, o katerih smo prej govorili, ko smo razpravljali o elementih. Organ za zaznavanje teh razlik pa je tip in tisto, v čemer prvotno to biva, kar imenujemo tipno, je po možnosti tak del; občutenje in zaznavanje je namreč neko vplivanje, tako da napravlja to, kar vpliva, ono po možnosti bivajoče takšno, kakršno je samo [424a] po udejstvovanju. Zato tega, kar je enako toplo in mrzlo, ali trdo in mehko, ne zaznavamo,⁹⁰ ampak le več ali manj, ker je zaznavanje takorekoč sreda nasprotja, ki ga vsebuje dočutno. In zaradi tega razločuje dočutno. Sreda namreč je sposobna, da razločuje, ker stopa k vsakemu od krajnih delov v odnos in tisto, kar hoče zaznavati belo in črno, ne sme biti nobeno od teh po delovanju, pač pa oboje po možnosti; tudi pri ostalih čutih je to tako. Tako tudi tip ne sme biti niti topel niti mrzel, more pa biti oboje.

Kakor pa se nadalje vid na neki način nanaša na vidno in nevidno in prav tako ostali čuti na svoje dotične predmete, tako se nanaša tudi tip na tipno in netipno; netipno pa je i to, kar ima na sebi le prav majhen znak tipnega, kot je to pri zraku, kakor tudi to, kar je zelo tipno, in to, kar tip pokvarja. Tako smo sedaj o vsakem čutu v glavnih potezah govorili.

90 T.j. ne moremo drugo od drugega s tipom razločevati.

XII. poglavje

Glede čutov splošno je pomniti, da je čut to, kar je sposobno dotično dočutno sprejemati, toda brez materije, kakor n.pr. sprejema vosek znamenje prstana brez železa ali zlata; sprejema pa železno ali medeno znamenje, toda ne, ker je zlato ali med; na isti način vpliva tudi na vsak posamezen čut to, kar ima barvo, okus ali zvok, toda ne ker je to posamezna **[Arist. 37]** stvar, ampak ker je takšno in glede na pojem.⁹¹ Čutilo pa je predvsem to, v čemer je dotična možnost. To čutilo pa je takorekoč isto kakor čut, bistvo obojih pa je različno, kajti sicer bi bilo to, kar zaznava, neka količina; toda pojem zaznavalne možnosti in čuta ni količina, ampak le neka možnost in neko razmerje dotičnega organa. Iz tega pa je tudi jasno, zakaj neki premočna zaznava pokvari čutila; če je namreč premikanje močnejše kakor organ, se razmerje uniči – to pa je zaznava – kakor se tudi uniči harmonija in melodija, ako udarjamo premočno na strune. Nadalje, zakaj ne zaznavajo rastline, dasi vsebujejo neki del duše in vpliva na nje tipno? Kajti one se ohlajajo **[424b]** in ogrevajo. Vzrok pa je ta, ker nimajo posredovalnega organa niti takega izvira, ki bi bil sposoben sprejemati oblike dočutnega, marveč je njih izvir takšen, da se vpliva na nje skupno z materijo. – Dvomil bi pa kdo o tem, če more vplivati vonj na to, kar ne more vohati, ali barva na to kar ne more videti, in enako tudi pri ostalih. Ako pa je vonjivo vonj, tedaj učini vonj – če sploh kaj učini – vohanje; zato vonj ne more vplivati na tisto, kar ne more vonjati – isto pa velja tudi o drugih čutih – in tudi na to, kar more vonjati, le v toliko, v kolikor ima možnost zaznavanja. – Da je temu tako, je jasno tudi na ta način: niti luč in tema, niti zvok, niti vonj ne vplivajo na telo, ampak le to, v čemer so, n.pr. zrak z grmenjem razcepi les. Tipno pa in okus reči vplivata; kajti kaj bi sicer moglo vplivati na nežive stvari in jih spreminjati? Ali naj vplivajo tudi ostali čuti? Toda ni vsako telo sposobno, da bi mogla nanj vplivati vonj in zvok, tista telesa pa, na katera se vpliva, so nedoločena in ne vztrajajo, n.pr. zrak; kajti ta vonja, kot bi nekaj nanj vplivalo. Kaj je tedaj vonjanje v primeri z vplivanjem? Razlika je ta, da je vonjanje zaznava, dočim je zrak, če je kaj nanj vplivalo, hitro sam premet zaznave.

III. knjiga

I. poglavje

Da ni nobenega drugega čuta razen teh petih, katere smo omenili, namreč vid, sluh, vonj, okus in tip, bi pač mogli iz tega uvideti. Kajti če bi imeli zaznavo vsega, čigar zaznava je tip, že sedaj – vse lastnosti tipnega namreč kot takega zaznavamo po tipu – in če bi nam nadalje kaka zaznava manjkala, bi nam moralo manjkati tudi kako

91 T.j. na uho vpliva vse, kar vsebuje zvok; brezpomembno pa je, če je to kaj lesenega, železnega, lepega ali grdega, če je le takšno, da more povzročiti zvok.

čutilo; kar pa zaznavamo neposredno po dotikanju, to je vprav predmet tipa, in tega imamo slučajno; kar pa zaznavamo po sredini in ne neposredno po samem dotikanju, to zaznavamo po enostavnih telesih, menim pa [Arist. 38] zrak in vodo; tukaj pa sta dve možnosti: če je po enem elementu več predmetov dočutnih, ki so med seboj po vrsti različni, mora tisti, ki ima takšno čutilo, biti zmožen, da zazna oboje, n.pr. če sestoji čutilo iz zraka, tedaj se nanaša zrak na zvok in barvo; če pa – to je druga možnost – jih je več, [425a] ki se nanašajo na isti predmet, kakor n.pr. zrak in voda na barvo – oboje je namreč prozorno – bo tudi tisti, ki ima le enega ali drugega teh elementov, vendar vse zaznaval, za kar je oboje sredina; voda in zrak pa sta edina elementa, iz katerih morejo sestati čutila; punčica namreč je iz vode, sluh iz zraka, vonj pa iz enega od obeh; ogenj pa ne pripada nobenemu čutu ali pa je vsem skupen; kajti ničesar se ne da zaznati prek toplote; zemlja naposled pa ali ni iz ničesar ali pa je na poseben način zmešana s tipom. Potemtakem sledi, da ni nobeno čutilo brez vode in zraka, to pa imajo tudi nekatere živali. Vse zaznave torej imajo od živali tiste, ki niso nepopolne ali okrnjene, kajti tudi krt ima očitno pod kožo oči. Zato če ni nobenega drugega telesa razen teh in nobenega čuvstva razen teh, ki se nahajajo v teh telesih, tedaj nam ne manjka noben čut.⁹²

Nadalje pa tudi ni mogoče, da bi imeli posebno čutilo za skupno, namreč za kaj takega, kar zaznavamo tudi z vsakim posameznim čutom in sicer ne samo slučajno, kot n.pr. premikanje, mirovanje, obliko, velikost, številko, enoto; vse to je namreč takšno, da ga zaznavamo z vsemi čuti, kot velikost s premikanjem, zato tudi obliko, ker je oblika namreč neka količina; nadalje mirovanje, v kolikor to ni premikanje, naposled število z zanikanjem zaporednosti, in po tem, kar je čutom lastno; kajti vsak čut zaznava eno. Zato je jasno, da ne more katerokoli teh imeti lastne zaznave, kakor n.pr. premikanje; kajti potem bi bilo prav tako, kakor zaznavamo sedaj n.pr. sladko po vidu. To pa se zgodi zato, ker imamo zaznavo obeh čutov – vida in okusa –; po čemer spoznavamo v istem trenutku, ko se obe zaznavi strneta. Ako pa bi ne bilo tako, ampak bi si morali za splošno misliti poseben čut, tedaj bi nikakor ne zaznavali, če ne slučajno, kakor n.pr. zaznavam Kleonovega sina, ne ker je Kleonov sin, ampak ker je bel in ker je to belo, kar zaznavam, prav Kleonov sin. O skupnih stvareh pa imamo vsem čutom skupno zaznavo, in sicer ne samo slučajno, ne samo zraven tega; nikakor namreč ne zaznavamo razen tako, kakor smo povedali, da vidimo Kleonovega sina.

Kar pa je čutom lastno, zaznavajo čuti slučajno, ne zato, ker ostane vsak v svojem svojstvenem bistvu, ampak ker tvorijo enoto, pri čemer je zaznava [425b] hkrati in skupno umerjena na isti predmet, kakor n.pr. pri zaznavi, da je žolč grenek in rumen;

92 Mesto da bi dokazal, da poleg petih čutov ni nobenega drugega, dokaže Aristoteles, da nam nobeden imenovanih čutov ne manjka. Tek dokaza je sledeč: Kar se neposredno zaznava, je predmet tipa in okusa; in ta dva imamo. Posredno pa se zaznavajo predmeti posluha, vida in vonja; tudi te čute imamo. Torej nam ne manjka noben čut – ako niso druga, nam še neznana telesa. To pa, da takih ni, bi se bilo moralo dokazati.

ni namreč naloga enega ali drugega čuta, da reče, [Arist. 39] da je oboje eno, kar bi imelo za posledico prevaro, ker bi mogli potem meniti, da je to žolč, kar je rumeno. Morda bi pa kdo vprašal, radi česa imamo več zaznav in ne samo eno. Pač zato, da se jasneje spozna to, kar je splošno in spremlja posamezne zaznave, n.pr. premikanje, velikost in število; kajti če bi bil vid le eden, in sicer vid belega, bi ne zaznavali tako natančno in bi se moglo zdeti, da je vse isto, ker se n.pr. barva in velikost vedno vzajemno spreminjata. Sedaj pa, ker se nahaja tudi v drugem dočutnem skupnost, postane jasno, da je vsako izmed njih, kakor n.pr. barva in velikost, nekaj posebnega.

II. poglavje

Ker pa zaznavamo, da vidimo, slišimo itd., moramo ali z vidom zaznati, da vidimo, ali pa s kakim drugim čutom. Toda v tem slučaju bi bilo videnje in barva, ki služi videnju kot predmet, predmet istega čuta. Iz tega pa sledi, da bi se nanašala dva čuta na isti predmet ali pa da ima čut samega sebe za predmet. Nadalje, če bi si mislili kak drug čut, ki naj bi zaznaval videnje, bi morali iti v neskončno; ako pa tega ne moremo, si moramo misliti, da zaznava vsak čut samega sebe. Zato moramo obstati pri prvem videnju. – Težkoča pa je v tem: če je namreč to, kar zaznavamo z vidom, videnje in je predmet videnja barva ali to, kar vsebuje barvo, tedaj mora – če hočemo videti to, kar vidi – vprav to prvo, ki vidi, imeti barvo. Iz tega pa izhaja, da nimamo samo ene vrste zaznave po vidu; kajti tudi tedaj, kadar ne vidimo, razločujemo z vidom luč in temo, toda to je zopet posebna vrsta videnja. Nadalje pa ima tudi to, kar vidi, v nekem oziru barvo; čutilo namreč vsakega čuta sprejema dočutno, toda brez dotične materije. Zato se, četudi so odstranjeni predmeti zaznave, vendar še nahajajo v čutilih zaznave in predstave. Delovanje dočutnega in zaznave pa je isto in **eno**, pojem in bistvo zaznavanega in zaznavajočega čuta pa nista identična, menim pa n.pr. zvok po delovanju in sluh po delovanju; možno je namreč, da tisti, ki ima sluh, ne sliši in da to, kar ima zvok, ne doni vselej. Kadar pa deluje to, kar more slišati, in doni to, kar more doneti, tedaj nastane po delovanju hkrati sluh in po delovanju zvok, od katerih bi pač imenovali prvo **slišanje**, drugo pa **zvenenje**. [426a] Če pa je premikanje, proizvajanje in vplivanje v tem, kar se proizvaja, morata pač biti zvok in sluh po delovanju v sluhu po možnosti. Delovanje tega namreč, kar more proizvajati in premikati, nastane v tem, na kar se vpliva. Zato ni potrebno, da bi se to, kar [Arist. 40] premika, premikalo. Delovanje tega, kar more zveneti, je torej zvok ali zvenenje, tistega pa, kar more slišati, sluh ali slišanje. Dvojno je namreč sluh, dvojno pa tudi zvok. Isto velja tudi o ostalih čutih in predmetih zaznave. Kakor je namreč proizvajanje in vplivanje v tem, na kar se vpliva, ne pa v tem, ki to povzročuje, tako je tudi delovanje dočutnega in tega, kar je sposobno zaznavati, v tem, kar je sposobno zaznavati. Dočim pa imamo pri nekaterih čutih posebna imena kot **zvenenje** in **slišanje**, nimamo pri drugih nobenega imena;

kajti gledanje se imenuje delovanje vida, delovanje barve pa je brez imena; pokušanje je delovanje pokušajočega, delovanje okusa pa nima imena.

Ker je pa delovanje dočutnega in tistega, ki je sposoben zaznavati **eno**, bistvo in pojem obeh pa različen, se mora takozvani sluh in zvok obenem pokvariti in ohraniti, in prav tako je pri okusu in pokušanju in pri ostalih čutih; ni pa to potrebno pri onih, ki se imenujejo po možnosti. Prejšnji prirodoslovci pa niso prav rekli, ko so menili, da ni ničesar niti belo niti črno brez vida, niti pokušanje brez okusa. Deloma so govorili prav, deloma pa ne; ker se namreč imenujeta zaznava in dočutno na dva načina, prvič po delovanju, drugič pa po možnosti, je ona trditev v tem slučaju primerna, v prvem pa ne. Oni pa so govorili splošno o rečeh, o katerih se ne sme govoriti splošno. Ako pa je glas neka harmonija, nadalje ako sta glas in sluh v nekem oziru isto – v drugem oziru seveda sta zopet različna – in potem ako je harmonija razmerje, mora biti tudi sluh neko razmerje. In to je tudi vzrok, zakaj oni **preveč** uničuje, kakor n.pr. zamolklo in zvoneče pri sluhu, če je premočno; prav tako okusno pri okusu in pri barvah **preveč** bleščče **[426b]** in temno pri vidu in pri duhanju presladek in močen duh pri vonju; to se da tako razlagati, da je zaznava neko razmerje. Zato tudi je prijetno nekaj, kadar vstopi čisto in nemešano v razmerje, n.pr. zvoneče ali sladko ali slano; splošno pa je mešano, ako je harmonija, prijetnejše kakor zvoneče in zamolklo; za tip pa je sestavljeno prijetnejše kakor to, kar se da segreti ali ohladiti. Zaznava pa je razmerje, vsako **preveč** pa škoduje in uničuje. – Vsaka zaznava se nanaša na dočutno, ki je njen predmet, nahaja pa se v dotičnem čutilu kot takšnem in presoja razlike predmeta svoje zaznave, tako n.pr. vid belo in črno, okus sladko in grenko in prav tako je pri drugih čutih. Ker pa razlikujemo tudi belo in sladko in sploh vse dočutno po razmerju do vsakega posameznega drugega, nastane vprašanje: s čim pravzaprav zaznavamo, da se ti predmeti razlikujejo? Vsekakor pač po zaznavi, ker so predmeti zaznave. Radi tega je jasno, da meso ni zadnje čutilo; kajti sicer bi moralo to, kar razlikuje, razločevati **[Arist. 41]** predmet z dotikanjem.⁹³ Pa tudi če so ločeni, ni mogoče razločiti, da je sladko različno od belega, ampak oboje mora postati jasno po enotnem. Sicer bi mogla razlika med belim in sladkim postati tudi tedaj jasna, ako bi zaznaval jaz eno, ti pa drugo. Marveč mora enotno reči, da je oboje različno; različno je namreč belo od sladkega. Razlike mora tedaj vedno povedati **isto** in kakor pove ono, tako tudi misli in zaznava. Jasno je tedaj, da ni mogoče razločevati posamezne ločene predmete s posameznimi čuti v ločenem stanju; obenem pa je tudi jasno, da ni mogoče izvršiti razločevanje v ločenem času. Kakor namreč pravi isto, da je dobro različno od slabega, tako pove tudi, če pove, da sta **A** in **B** različna, obenem, da je **B** različno od **A**, in pri tem beseda **kdaj** ni nekaj slučajnega; menim pa tako: jaz morem *sedaj* reči, da je to in to različno, ne pravim pa, da je **sedaj** različno; torej se obojni

93 Vsaka zaznava bi postala tip.

sedaj strinja, je neločljiv in se po času ne da ločiti. – Vendar pa je nemogoče, da bi se ista stvar istočasno premikala v nasprotnih smereh, ker je pač nedeljiva in v nedeljivem času. Ako je namreč sladko, premika zaznavo ali mišljenje na ta način, grenko pa na nasproten način in belo zopet drugače. **[427a]** Moremo li pa misliti, da je to, kar razločuje, po številu nedeljivo in neločljivo, hkrati pa po svojem bistvu ločeno? Potem moremo reči, da zaznava ločeno v nekem oziru kot neločljivo, v drugem oziru pa kot ločeno; namreč po bistvu je deljivo, po kraju in številu pa nedeljivo. Ako pa bi trdili, da to ni mogoče, moramo reči: po možnosti je identično deljivo in nedeljivo, po bistvu pa ne; ampak po delovanju je deljivo in ne more hkrati biti belo in črno in tudi ne more nanj vplivati oblika nasprotnega, ako je zaznavanje in mišljenje kaj takšnega /namreč aktualnega/. Ampak tako je kakor pri piki, ako je ta ena in hkrati dve, t.j. obenem deljiva in nedeljiva; ako je tedaj pika nedeljiva, je to, kar razločuje, eno in obenem, ako pa je deljiva, ni eno; isto znamenje namreč rabi hkrati dvakrat; v kolikor rabi krajišče kot dve, razločuje dve in pike so zanj ločene kot nekaj ločenega; v kolikor pa je ono eno, ga razločuje kot eno in obenem. Toliko o določbah glede izvira, po katerem je žival sposobna zaznavati.

III. poglavje

Ker pa opredeljujemo dušo zlasti po dveh znakih, namreč po premikanju v prostoru, drugič pa po razlikovanju, mišljenju in zaznavanju, nastane vprašanje, če se mišljenje in zaznavanje med seboj razlikujeta. Pogosto menimo, da je mišljenje in spoznanje neko zaznavanje – kajti v **[Arist. 42]** obeh teh slučajih razločuje duša nekaj in spoznava nekaj od tega, kar biva – in predniki trdijo, da je spoznanje in zaznavanje istovetno, kakor pravi n.pr. Empedokles: »po tem, kar je, se množi razsodnost ljudi,« in na drugem mestu »odkoder jim vedno preudarjanje, kaže drugačno.« Isto pa hoče povedati tudi Homer, ko pravi: »takšno je mišljenje ljudi.«⁹⁴ – Vsi ti namreč vidijo v mišljenju nekaj telesnega, prav kakor v zaznavanju ter mislijo – kakor smo to povedali v začetku preiskave – da spoznamo in zaznavamo istovrstno po istovrstnem. Vendar pa bi bili morali hkrati kaj povedati tudi o prevari: kajti ta je še bolj lastna živalim **[427b]** in duša prebiva več časa v njej. Zato morajo vsekakor, kakor pravijo nekateri, biti vse prikazni resnične,⁹⁵ ali pa je dotikanje neslične stvari prevara, kajti to je nasprotno trditvi, da se spoznava istovrstno po istovrstnem. Potem pa se zdi, da sta prevara in spoznanje nasprotnega istovetna. Jasno pa je, da zaznavanje in spoznanje nista istovetna; ono namreč biva v vseh živalih, to pa le v malem številu njih. Pa tudi o mišljenju, ki vsebuje pravilno in nepravilno mišljenje – pravilno mišljenje namreč je spoznanje, vedenje in resnično mnenje, nepravilno pa nasprotje tega – torej tudi o

94 Odiseja, 18, 136.

95 Ker ne povedo ničesar o zmoti.

mišljenju ne moremo trditi, da je istovetno z zaznavanjem. Zaznava tega namreč, kar je vsakemu čutu svojsko, je vedno resnična in se nahaja v vseh živalih; mišljenje pa more biti tudi napačno in se ne nahaja v nobenem bitju razen v razumnih. Domiselnost namreč je različna od zaznave in mišljenja; domiselnost ne nastane brez zaznave in brez domiselnosti nimamo nobene predstave. Da pa domiselnost ni istovetna z mišljenjem in mnenjem, je jasno. Domišljevanje namreč je od nas zavisno čuvstvo, kadar hočemo – kajti to je neko postavljanje pred oči, prav tako kakor delajo tisti, ki si reči v spominu razvrstijo in k temu delajo slike – domnevanje pa ni v naši moči; ono je namreč ali napačno ali pa resnično prestavljanje. Nadalje kadar mislimo kaj strašnega ali groznega, tedaj takoj občutimo isto bol, prav tako kadar domnevamo kaj samozavestnega; pri domišljiji pa se nam prav tako godi kot bi gledali na sliki kaj strašnega ali samozavestnega. Pa tudi v predstavi sami so razlike, namreč vedenje, mnenje in temu nasprotno; o tem pa bomo govorili na drugem mestu.

Ker pa je mišljenje različno od zaznavanja in je, kot se zdi, en del domišljije, drugi pa predstava, moramo najprej opredeliti domišljijo, potem pa govoriti o drugem. **[428a]** Ako je torej domišljija zmožnost, po kateri se pojavi pred našimi očmi **[Arist. 43]** neka slika in tega ne govorimo o njej v prenesenem pomenu, tedaj ni **ena** od možnosti ali stanj, po katerih razlikujemo, in sicer resnično ali napačno. Takšne so zaznava, mnenje, vedenje, duh. Da domišljija ni zaznava, postane jasno iz naslednjega: zaznava je ali možnost ali udejstvovanje kot vid in gledanje; domisleke pa imamo tudi, če se nobeno od teh ne nahaja v nas, n.pr. v spanju. Nadalje: zaznava je vedno pri nas, domislek pa ne. Ako pa bi bil po udejstvovanju isto kakor zaznava, bi se morala nahajati domišljija v vseh živalih; zdi se pa, da temu ni tako, n.pr. se nahaja pri mravlji in čebeli, pri črvu pa ne. Nadalje: zaznave so vedno resnične, domišljije pa večinoma lažnive. Nadalje: kadar se skrbno bavimo z dočutnim, ne pravimo, da je to in to slika človeka, ampak ta izraz rabimo tedaj, kadar naše opazovanje ni tako natančno. In kakor smo omenili že zgoraj, se kažejo slike tudi, kadar mežimo. Potem pa domišljija tudi ne spada k temu, kar je vedno resnično, torej ni n.pr. znanje ali razum ali duh, kajti domišljija more biti tudi lažniva. Preostaja torej še, da preiskujemo, če je mnenje; kajti tudi to je ali resnično ali pa neresnično. Toda mnenju sledi vera – kajti če kaj menimo, moramo to, kar menimo, tudi verovati – od živali pa nima nobena vere, pač pa jih ima mnogo domišljijo. Nadalje: vsakemu mnenju sledi vera, veri prepričanje, prepričanju pa razumno spoznanje; tega pa pri živalih ni, pač pa imajo nekatere domišljijo. Jasno je tedaj, da domišljija ni mnenje v zvezi z zaznavo niti po zaznavi, niti da ne izvira mnenje iz ničesar drugega kakor iz onega, iz česar je tudi zaznava; mislim pa, da bi morala iz mnenja in zaznave belega nastati domišljija, seveda pa ne iz mnenja o dobrem in iz zaznave o **[428b]** belem; potemtakem bi morala biti domišljija mnenje o tem, kar zaznavamo, in sicer na bistven način /ne pa slučajno/. Pojavljajo pa se tudi neresnične stvari, o katerih je naša predstava pravilna, n.pr. si domišljamo, da je solnce le čovelj dolgo, prepričani

pa smo, da je večje od zemlje; torej bi morali ali reči, da smo izgubili pravo mnenje, ki smo ga imeli prej – dočim je ostala stvar sama enaka – da ga pa nismo pozabili ali prišli do drugega prepričanja, ali pa če imamo še to mnenje, mora vsekakor isto mnenje biti resnično in neresnično; neresnično pa bi postalo, če bi se stvar spremenila, ne da bi to opazili. Torej domišljija ni niti ena od imenovanih zmožnosti niti ni iz njih sestavljena. Marveč si moramo stvar takole misliti: ako se to in to premika, se more od njega nekaj drugega [Arist. 44] premikati; domišljija pa je, kot se zdi, neko premikanje, in sicer takšno, ki ne nastane brez zaznave, ampak le pri zaznavajočih bitjih in glede na to, kar je predmet zaznave; nadalje more premikanje nastati po delovanju zaznave in to premikanje mora biti istovrstno z zaznavo; potemtakem bi bilo to premikanje takšno, ki ni možno brez zaznave niti se ne nahaja pri tistih, ki ne zaznavajo; to pa, ki ga ima, more glede njega mnogo učiniti in trpeti in biti more resnično ali neresnično. To pa se zgodi radi tega: zaznava predmetov, ki so vsakemu čutu svojski, je resnična ali pa vsebuje kar najmanj neresničnega. Druga vrsta zaznave se nanaša na to, kar pripada slučajno temu posebnemu; tukaj pa je prevara že možna, kajti da je nekaj belo, v tem se ne varamo; jeli pa belo to ali ono, o tem se moremo motiti.

Tretja vrsta zaznave se nanaša na skupno, kar je združeno z lastnostmi onih posebnih reči, menim pa premikanje, velikost in podobno; glede teh splošnih pojmov je najprej možno, da se v zaznavi motimo. Premikanje pa, ki nastane po delovanju zaznave, bo vsebovalo tudi take razlike, ker izhaja iz teh treh vrst zaznave. Prva stopnja je resnična, ker stoji poleg nje zaznava; ostali dve stopnji pa moreta biti neresnični, najsi je zaznava navzoča ali ne, zlasti kadar je predmet zaznave zelo oddaljen.

Ako bi torej domišljija [429a] ne imela ničesar drugega nego to, kar smo povedali, bi morali pač reči, da je premikanje, ki ga povzročuje zaznava po delovanju. Ker je pa vid prav posebno zaznavanje, je dobila domišljija tudi ime od luči,⁹⁶ ker brez luči ne moremo videti. In ker se domišljije čvrsto držijo zaznav in so njim enakovrstne, delujejo stvari mnogo po njih; nekatere, ker nimajo razuma kakor živali, druge pa zato, ker zagrinjajo včasih razum strast, boleznin ali spanje, kar se n.pr. pripeti pri ljudeh. Toliko o bistvu in izviru domišljije.

IV. poglavje

O delu duše, s katerim duša spoznava in misli, bodisi da je ločljiv ali neločljiv – namreč ločljiv po pojmu, ne pa po velikosti – moramo preiskovati, kaj je njegovo posebno svojstvo in kako neki nastane mišljenje. Ako pa je mišljenje isto kakor zaznavanje, bi pač to bilo neko vplivanje po spoznatnem ali pa nekaj temu sličnega. Potemtakem se na razum po njegovem pravem bistvu ne more vplivati, pač pa je zmožen za sprejem oblike; po možnosti pa mora biti takšen ali [Arist. 45] takšen,

96 Φαντασία od φάος luč.

toda ne neki določen **ta**, in biti mora s svojim predmetom v istem razmerju kakor čutilo s predmeti zaznave. Ker pa vse misli, mora biti razum nemešan, kakor pravi tudi Anaksagoras, **da bi vladal**, t.j. da bi spoznaval; tuje namreč, ki se pojavlja poleg razumnega in mu nasprotuje, tako da mu ne pripada pravzaprav nobena določena narava, kakor **ta**, da je čista možnost. Del duše tedaj, ki ga imenujemo razum ali duh – menim pa tisti razum, s katerim duša preudarja in razumeva – ni nič po delovanju bivajočega, predno ne misli. Zato tudi ne more biti s telesom zmešan, kajti s tem bi dobil katerokoli kakovost, postal bi mrzel ali topel ali pa tudi kak organ n.pr. za čutilo; tako pa ni nič resničnega. In dobro menijo, ki pravijo: razum je kraj idej, toda s to omejitvijo, da to ni docela, ampak le sposoben za mišljenje in da ideje v njem niso po delovanju, ampak le po možnosti. Da je pa neobčutljivost /nedostajanje vplivanja/ pri čutilu kaj drugega kakor pri razumu, je jasno, če obrnemo pozornost na čute in na čutne zaznave. Zaznava namreč je nemogoča pri močnem dočutnem, n.pr. ne zaznava zvoka, ako je premočen, **[429b]** vid in vonj nista možna, če sta barva ali duh premočna; pri razumu pa je drugače: kadar kaj misli, kar je prav posebno predmet mišljenja, vendar ne misli nič manj tega, kar je manj važno, da celo še v večji meri; to pa je, ker je razum od telesa ločen, dočim čutna zaznava ni možna brez telesa. Če pa postane razum sleherno kakor tisti, ki je večš po delovanju – to pa se zgodi, kadar je po samem sebi zmožen delovati – je vendar v nekem oziru tudi še tedaj možnost, le na drug način kakor prej, predno je svoj predmet umel in ga našel; in tedaj bo mogel misliti tudi sebe samega.

Ker je pa nekaj drugega velikost in biti velik in voda ter biti voda – tako je tudi pri mnogih drugih rečeh, seveda ne pri vseh, kajti pri nekaterih je oboje isto – razlikujemo tudi meso v abstraktnem in meso v konkretnem pomenu po nekem drugem ali vsaj drugačnem čutilu. Kajti meso ni brez materije, ampak je kakor toponoso neki **to v tem**. Dočim pa zaznavamo s čutilo toplo in mrzlo, sploh to, s čimer je meso v kakem odnosu, razlikujemo pojem mesa z drugim čutilom, ki je ali ločeno zase ali pa v takem razmerju kakor pripognjena črta do same sebe, če je zravnana. In zopet pri abstraktnem /matematičnem/ je ravno kakor toponoso, v kolikor je zvezano z nepretrganim,⁹⁷ čisti pojem pa – če moramo razločevati med pojmom **ravno** in **raven biti** – se spozna po drugem; misliti si namreč moramo dvojino. Torej spoznava duša po drugem, ali vsaj po drugačnem. Sploh pa, kakor se morejo ločiti reči od materije,⁹⁸ tako tudi to, kar se tiče razuma. Nadaljnje vprašanje **[Arist. 46]** pa je: ako je razum nekaj preprostega, neobčutljivega in nekaj, kar nima z ničemer kaj skupnega, kakor pravi Anaksagoras, kako bo potem mislil, ko je vendar mišljenje neko trpljenje. V kolikor namreč je v obeh nekaj skupnega, eno deluje, kot se zdi, drugo pa trpi. Nadalje, če je razum sam spoznat. Kajti ali se bo nahajal razum v drugih stvareh, ako

97 T.j. če si ga mislimo kot količino.

98 Namreč pojmovno.

ni glede česa drugega, ampak le sam zase spoznat, spoznatno pa je po svoji obliki **eno**, ali pa mora imeti na sebi kaj drugega, kar ga napravi spoznatnega kakor drugo. Kar se tiče prvega vprašanja, se vrši trpljenje in delovanje glede nekega skupnega, razum pa, kakor smo povedali zgoraj, je spoznat le po možnosti, po udejstvovanju pa ni ničesar, predno ne misli. Predstavljati si moramo stvar tako kakor pri knjigi, v kateri še ni ničesar **[430a]** napisano po udejstvovanju; isto je tudi pri razumu. Kar pa zadeva drugo vprašanje, je razum spoznat, kakor sploh spoznatno. Pri tem namreč, kar je brez materije, je to, kar misli in kar se misli, isto; kajti teoretično znanje in to, kar moremo na ta način vedeti, je istovetno. Preiskovati pa moramo vzrok, zakaj ne mislimo vedno. Pri stvareh pa, ki imajo materijo, je slehern, kar je predmet mišljenja, le po svoji možnosti. Zato se v stvarnem ne bo nahajal razum – kajti razum je brezsnovna možnost takih reči – v razumu samem pa se mora nahajati spoznatno.

V. poglavje

Ker pa moramo pravzaprav v vsej naravi razločevati med tem, kar je materija za vsako vrsto – to pa je to, kar je po možnosti vse posamezno – in drugim, kar je vzrok in tvorilno, ker pač vse ustvarja po razmerju, v katerem je n.pr. umetnost do materije, si moramo misliti tudi v duši to razliko. Razum je torej deloma takšen, ki postane vse, deloma pa takšen, ki vse ustvarja, kot neko stanje, kakor je pri luči; kajti na neki način napravi tudi luč barve, ki so po možnosti, za barve po delovanju. In ta ustvarjajoč duh je ločljiv, neobčutljiv in nemešan, po svojem bistvu delovanje. Kajti vselej je odličnejše to, kar dela, kakor ono, ki trpi in izvir je plemenitejši kakor materija. Ono znanje pa, ki nastane po delovanju, je istovetno s svojim predmetom; znanje po možnosti pa je po času v posameznem prejšnje; mišljenje pa se včasih vrši, včasih pa ne. Ako pa je razum ločen za se, potem je edino to, kar je njegovo bistvo, in le to je nesmrtno in večno. Spomina pa nimamo, ker je delujoč razum neobčutljiv, trpeč pa minljiv; brez tega pa se mišljenje sploh ne vrši.

[Arist. 47]

VI. poglavje

Mišljenje nedeljivega, preprostega se bavi s tem, glede česar ni nobene prevare; v čemer pa se nahaja prevara in resnica, tam je takoj neka sestava misli v enoto, kar najdemo tudi pri Empedoklu, ki pravi: **Kjer so pri mnogih zrasli senci brez vratov.** – potem pa so se združila po prijateljstvu. Tako se sestavljajo tudi posamezne misli, ki so bile prej ločene, kakor n.pr. nesomerno in premer ali pa somerno in premer. Ako pa se nanaša mišljenje na preteklo ali bodoče, sestoji sestava v tem, da si mislimo k temu še čas. **[430b]** V sestavi je namreč vedno prevara; tako bi moglo mišljenje pač

tudi sestaviti belo kot nebelo mišljeno z nebelim, mišljenim kot belim. Mogoče je pa tudi, da rabimo povsod izraz **ločitev**. Vedno pa se nanaša resnično in neresnično ne le na to, da je n.pr. Kleon bel, ampak tudi na to, da je bil in da bo bel. To pa, kar vse sestavlja in združuje, je razum. Nerazdeljeno pa moramo na dva načina umeti, ali po možnosti ali po delovanju; zato si prav lahko mislimo ločljivo kot neločljivo, če si n.pr. mislimo dolgost – ta je namreč po delovanju neločljiva – in v neločljivem času, kajti tudi čas je kakor dolgost, i ločljiv i neločljiv. Pri tem pa ne moremo reči, kaj smo si mislili v vsaki polovici časa; kajti ne glede na /v mislih izvršeno/ ločitev imamo le ločitev po možnosti. Ako si pa mislimo vsako polovico samo zase, ločimo s tem tudi čas in tedaj ravnamo z njim slično kakor z dolžinami. In če ima mišljenje takorekoč dva dela, se vrši tudi v enako razdeljenem času. Kar je pa nedeljivo – ne po količosti, ampak le po pojmu – si mislimo v nedeljivem času in z nedeljivim organom duše; slučajno pa in ne, ker so pojmi enotni, je deljivo to, s čimer misli duša in čas, v katerem misli; seveda se nahaja tudi v tem nekaj nedeljivega, toda to, kar združuje čas in dolgost v enoto, morda od teh ni ločeno. To pa je slično pri vsem, kar je po času in dolgosti zvezano. Pika in vsaka ločitev in to na ta način nerazdeljeno postane na isti način jasno kakor njegovo nasprotje in tako je sploh pri vsem, n.pr. v spoznanju slabega in črnega – spoznavamo ga namreč takorekoč po njegovem nasprotju. To pa, kar spoznava, mora bivati po možnosti in ne sme biti eno od dveh nasprotij. Ako pa duh ni nobenemu drugemu bitju nasproten, spoznava samega sebe, biva resnično po delovanju in je popolnoma zase. Dočim pa pozitivna ali negativna trditev nekaj izpoveduje o kakem predmetu in more biti vedno resnična ali neresnična, pri razumu tega ne najdemo vedno, ampak izpoved razuma o tem, kaj je glede na pravi pojem, je resnična, v tem slučaju ni poljuben izrek o poljubni reči, marveč **[Arist. 48]** kakor je gledanje svojskega predmeta, n.pr. belega, resnično, dasi ni vedno resnično, če je belo človek ali ne, tako je tudi pri vsem, kar je brez materije.

VII. poglavje

[431a] Znanje po delovanju pa je isto kakor predmet sam. Znanje po možnosti pa je po času prejšnje v posameznem, v celem pa ni prejšnje, tudi ne po času; vse namreč, kar nastane, nastane iz tega, kar biva po udejevanju. Očividno pa je dočutno to, kar napravlja iz čutila po možnosti čutilo po delovanju; ne trpi namreč in se ne spreminja. To je torej druga vrsta premikanja; sicer je namreč bilo premikanje delovanje nedovršenega, delovanje dovršenega pa je sploh drugačno. – Zaznavanje tedaj je podobno le govorjenju in mišljenju; bržko pa je kaj prijetno ali neprijetno, tedaj duša takorekoč pritruje ali zanikava, t.j. ona želi ali pa zametava, in zato ni **veseliti se** in **žalovati** nič drugega nego delovati z zaznavajočo in poravnajajočo sredino v primeri z dobrim in slabim kot takim. In izbegavanje ter poželenje obstoji v prav tem, namreč

če si ga mislimo po delovanju; organi hrepenenja in izbegavanja pa niso različni niti med seboj niti od organa zaznavanja, le bitje je nekaj drugega. V razmišljajoči duši pa se nahajajo predstave slično kakor zaznave. Ako pa je kaj dobro ali slabo, tedaj ga poželi ali pa izbegava. Zato duša nikdar ne misli brez predstave. Kakor pa napravljaja zrak punčico takšno ali takšno, ta pa zopet kaj drugega, tako je tudi pri sluhu; skrajni cilj pa je isti in eno je tudi posredovanje, bitje pa ni vedno isto. Vprašanje pa, s čim razločuje mišljenje sladko in toplo, smo že prej obravnavali, moramo pa še enkrat o tem govoriti. Biva namreč nekaj enotnega, enotno kakor je tudi pika in sploh opredelba. In to, namreč sladko in toplo, je enotno po analogiji in številu, ki se nahaja med njima in dotičnim nasprotjem.⁹⁹ Nikakega razločka namreč ne more biti med vprašanjem, kako se razločuje to, kar ni istovrstno, in tem, kako se razločuje nasprotno, n.pr. belo in črno; mislimo si torej, da je **A**, t.j. belo, proti **B**, t.j. črno, kakor **C** proti **D**, to se seveda da obrniti tako, da je **A : C = B : D**. Ako se torej moreta nahajati **C D** v enotnem, tedaj bo isto razmerje, kakor če sta notri **A B**; pravzaprav je to isto, čeprav bitje obeh razmerij ni isto. Isto razmerje je tudi, če bi bil **A** sladko, **B** pa belo.

[431b] Oblike si misli misleči organ pri predstavah, in kakor je bilo pri teh določeno to, po čemer je treba hrepeneti in kar se mora izbegavati, se bo premikal tudi izven zaznave, [Arist. 49] kadar se bavi s predstavami, n.pr. kdor opazi ognjeno znamenje kot ogenj po njegovem premikanju, ki ga vidi, spozna, da je sovražnik blizu. Včasih pa se zgodi, da mišljenje radi predstav ali misli, ki se nahajajo v duši, kot po vidnem organu preiščuje in preudarja o bodočnosti in njenem razmerju do sedanjosti; in če pravi, da je tam prijetno ali neprijetno, tedaj beži ali pa hiti tja in tako sploh pri delovanju. To pa, kar ni v zvezi z dejanjem, namreč resnično in lažnivo, je po svoji vrsti enako z dobrim ali slabim, razlika je samo v tem, da velja resnično in lažnivo sploh samo po sebi, dočim je pri dobrem in slabem subjektivno razmerje. Abstraktne /matematične/ pojme pa misli mišljenje kakor si misli toponoso: ako misli toponoso, ne ločeno, ako pa topo – če si misli to v udejstvovanju – bi si mislilo brez mesa, v katerem je topo. Tako si misli matematične pojme, ki niso ločeni, vendar kot ločene, kadar si misli one čutne stvari. Sploh je razum to, ki si misli stvari po njih delovanju. Je li pa razumu možno, si misliti kaj, kar biva, čisto zase, če ni sam ločen od vsake količine, o tem moramo pozneje preiščevati.

VIII. poglavje

Sedaj pa hočemo to, kar smo povedali o duši, združiti in ponoviti, da je duša nekako vse, kar biva. Vse resnične stvari so namreč ali dočutne ali pa si jih moremo misliti. Znanje pa je nekako to, kar moremo vedeti, zaznava pa, kar moremo zaznati; kako pa se to godi, moramo preiskovati. Znanje in zaznava se delita kakor stvari same: po

99 Sladko : grenko – toplo : mrzlo.

možnosti v možnosti, po udejstvovanju pa v udejstvovanja. Ista zmožnost duše pa, ki zaznava in to ve, je po možnosti identična z dotičnimi predmeti, to, kar se more vedeti, s predmetom znanja, dočutno pa s predmetom zaznave. Znanje in zaznava pa morata biti ali stvari same ali pa njih oblike. Prvo pa ni možno, kajti ni kamen sam v duši, ampak njegova oblika, zato je duša kakor roka; kajti tudi roka je [432a] organ organov, tako tudi duh oblika oblik in zaznava oblika dočutnega. Ker pa, kot se zdi, ni nobena stvar poleg dočutnih količin ločena sama zase, je to, kar moremo misliti, v oblikah dočutnega, in sicer i abstraktne misli, i to, kar izraža stanja in lastnosti dočutnega. In zato ne moremo ničesar spoznati niti razumeti, ne da bi kaj zaznali, in če kaj preudarjamo /v abstraktnem mišljenju/, moramo hkrati preudarjati tudi [Arist. 50] predstavo; predstave so namreč takorekoč zaznave, le da so brez materije. Predstava pa je nekaj drugega kakor trditev ali zanikanje; kajti spojitev misli je resnično ali neresnično. V čem pa naj sestoji razlika med prvimi mislimi in predstavami? Ne moremo jih pač smatrati za predstave, vendar pa niso brez predstav.

IX. poglavje

Ker pa je duša živali določena po dveh zmožnostih, namreč po razsodnem, ki je delo mišljenja in zaznave, in po tem, kar povzroči premikanje v prostoru, se nanašajo do sedaj omenjene določbe na zaznavo in mišljenje, kar se pa tiče premikajočega, moramo preiskovati, kateri del duše je to, ali je le en posamezen del duše, ki biva sam zase ločen po velikosti ali po pojmu, ali pa vsa duša, in če je en del, ali je nekaj posebnega poleg onih, ki se navadno imenujejo in ki smo jih tudi mi imenovali, ali pa eden od teh. Takoj pa nastane težava glede vprašanja, kako naj govorimo o delih duše in koliko jih je. Kajti pravzaprav moremo reči, da jih je neskončno mnogo, in ni resnično, ako nekateri¹⁰⁰ določajo stvar tako, da moramo razločevati razumen, hraber in poželjiv del, ali pa tudi razumen in nerazumen del. Kajti ako postavimo za osnovo take razlike kakor tukaj, bomo našli še druge dele, ki so med seboj še bolj različni kakor imenovani deli, o katerih se je tudi govorilo že sedaj, namreč to, kar redi, ki se nahaja v vseh rastlinah in živalih, in to, kar je sposobno zaznavati, česar bi pač ne mogli označiti kot kaj nespametnega in prav tako tudi ne kot pametno. Tem se še pridruži to, kar predstavlja, [432b] kar je po svojem bitju od vseh različno in o katerem se da težko povedati, s katerim imenovanih delov je identično ali od katerih se razlikuje, če bi si kdo mislil ločene dele duše. Poleg teh še poželjivo, kar je vendar i po pojmu i po možnosti od vseh različno. Sploh pa se mi zdi nesmiselno to porazdeliti, kajti v razumnem nastane tudi hotenje in v nerazumnem poželenje in vnema; če pa postavimo tri dele duše, bo v vsakem nagon. In dalje, kako je glede vprašanja, ki ga moramo sedaj odločiti – kaj je

100 To se nanaša na Platonovo trihotomijo; Platon namreč razločuje poleg razumnega in nerazumnega dela še tretji, pogumni del.

to, s čimer se žival premika z mesta? Mislili bi pač lahko, da se ustvarja premikanje, ki se nanaša na rast in upadanje, če se nahaja v vseh, tudi od dela, ki pripada vsem, namreč od redilnega in ustvarjajočega, kar se pa tiče dihanja in izdihavanja, spanja in bdenja, hočemo to pozneje preiskovati, kajti tudi to povzroča mnogo težkoč. Sedaj moramo najprej preiskovati vprašanje [Arist. 51] glede krajevnega premikanja, namreč kaj je to, s čimer se pripravi žival do premikanja? Da to ni redilna zmožnost, je jasno, kajti to premikanje ima vedno kak smoter in je vezano s predstavo ali nagonom; kajti ničesar se ne premika, ne da bi kaj pozelelo ali pred čim bežalo, razen sile. In k temu bi morale tudi rastline imeti zmožnost tega premikanja in bi morale imeti organ, ki bi jim služil kot orodje za to premikanje. Prav tako tudi ni zaznavajoče, kajti mnogo živali je, ki imajo čut zaznavanja, toda vztrajajo na istem mestu in so povsem nepremakljive. Sedaj pa smo mnenja, da narava ničesar ne ustvarja zaman in ne opušča ničesar, kar je potrebno, izvzemši pohabljenost in nerazvito – tukaj pa govorimo o popolnoma razvitih, nepohabljenih živalih; dokaz za to pa je, ker imajo zmožnost ploditve, rast in pojevanje – iz tega sledi, da morajo imeti tudi take ude, ki služijo kot organi za hojo. Pa tudi razumno, to, kar imenujemo razum, ni tisto, kar premika; kajti, kar se tiče opazujočega, ni vsebina njegovega mišljenja nobeno delovanje, niti ne pove, kaj je treba izbegovati in kaj pozeleti, premikanje pa pomeni vedno, da kaj izbegavamo in želimo; pa tudi tedaj, kadar se bavi ta duh s premišljevanjem takih reči, ne pove takoj, da jih je treba izbegovati ali pozeleti, tako n.pr. se pogosto zgodi, da si misli kaj strašnega ali prijetnega, ne pove pa, da je treba pred njim bežati, dočim je srce, ki se premika, in ako je kaj prijetnega, kak drug del. Nadalje pa tudi, če zapoveduje [433a] duh ali če veleva mišljenje, da naj izbegavamo ali poželimo, ne nastane nobeno premikanje, ampak dejanje se vrši po poželjivosti, kakor n.pr. pri nezmernem. Sploh pa vidimo tudi sicer, da n.pr. tisti, ki je izveden v zdravilstvu, ne zdravi sam, pri čemer se vidi, da zavisi izvrševanje znanosti od česa drugega in ne neposredno od znanosti. Naposled pa tudi nagon ni to, od česar zavisi to premikanje, kajti zmerni – četudi imajo nagon in poželenje – ne delajo tega, na kar je usmerjen nagon, ampak sledijo razumu.

X. poglavje

Očividno nahajamo dva premikajoča vzroka: nagon in razum, ako si namreč mislimo predstavo kot neko razumno mišljenje. Mnogo stvari je namreč, ki so poleg znanja zvezane s predstavami, in pri ostalih živalih ne najdemo niti mišljenja niti preudarjanja, ampak le predstavo. To dvojje torej, razum in nagon, ima zmožnost, da povzroča krajevno premikanje, in sicer razum kot praktični razum, ki misli radi nečesa, ta pa se razlikuje od teoretičnega le po svojem cilju, in tudi nagon je popolnoma namerjen na neki [Arist. 52] cilj; kjer je namreč nagon, tam je začetek praktičnega razuma, zadnji cilj pa je začetek delovanja. Upravičeno torej, kot se zdi, moremo trditi, da povzročata

premikanje omenjeni dve zmožnosti, namreč nagon in praktični razum. Predmet poželenja namreč premika in radi tega premika tudi mišljenje, če je predmet poželenja začetek njegovega delovanja. Kadar pa premika predstava, se to nikdar ne vrši brez nagona. Premikajoče poželenje je torej le **eno**, namreč nagon. Kajti če bi premikala dva, razum in nagon, bi premikala po skupni obliki. Sedaj pa razum očitvidno ne premika brez nagona, kajti hotenje je nagon,¹⁰¹ če pa se vrši premikanje po preudarku, tedaj se vrši tudi na temelju volje. Nagon pa premika tudi brez preudarka, ker je poželjivost neka vrsta nagona. Razum je vedno ves pravilen, predstava pa in nagon sta včasih pravilna, včasih pa nepravilna. Zato izhaja premikanje vedno iz predmeta nagona, ta predmet pa je ali dobro ali na videz dobro, ne pa dobro v vsakem oziru, ampak le praktično dobro. Praktično pa imenujem to, kar je morebiti tudi drugačno. Jasno je torej, da je opisana zmožnost duše, ki premika, to, kar imenujemo nagon.

Ako pa razdelimo dušo na posamezne dele in se naslanjamo pri tej razdelitvi in ločitvi na posamezne **[433b]** zmožnosti, dobimo celo množico takih delov: redilni, zaznavajoči, misleči, sklepajoči, naposled hrepeneči del, kajti med temi je razlika večja kakor med poželjivim in strastnim. Imamo pa nagone, ki so drug drugemu nasprotni, tedaj namreč, kadar sta razumno preudarjanje in čutno poželenje nasprotna; nahajamo pa to pri bitjih, ki imajo časovni občutek; razum namreč hoče glede na bodočnost vleči nagon na eno stran, poželjivost pa se upira radi sedanjosti, zdi se ji namreč to, kar je takoj prijetno, kot sploh prijetno in kot sploh dobro, ker ne vidi daljne bodočnosti; po obliki je torej to, kar premika, isto, namreč nagon kot takšen; izmed vsega prvo pa bo predmet nagona – kajti ta premika, ne da bi bil premikan, s tem, da postane predmet mišljenja in predstavljanja; po številu pa je več stvari, ki premikajo. Razločevati moramo torej troje: 1. to, kar premika, 2. to, po čemer prvo premika, 3. to, kar se premika; to pa, kar premika, je dvojno, prvič nepremikano, drugič pa to, kar premika in se premika; nepremikano je praktično dobro, to pa, kar premika in se premika, je nagon – premika se namreč to, kar želi, ako želi – neka vrsta aktivnega gibanja je nagon kot resničen nagon –; tretje, kar se premika, je živa stvar, organ pa, s katerim nagon premika, je nekaj telesnega, in zato moramo o njem preišljevati tam, kjer bomo **[Arist. 53]** govorili o opravilih, ki so telesu in duši skupna. Sedaj pa da na kratko povzamemo: organično premikajoče je tam, kjer sta začetek in konec isto, kakor n.pr. pri tečaju; kajti tukaj je kavelj in votlina; ono konec, ta začetek; zato ostane eno mirno, drugo pa se premika; oboje je sicer različno po pojmu, po velikosti pa nedeljivo, kajti vsako gibanje nastane po vlečenju in sunku. Zato mora kakor pri krogu biti nekaj, kar vztraja, in odtod izhaja gibanje. Sploh pa, kakor smo povedali, sledi iz tega, da je žival sposobna, da se sama premika, ako ima v sebi kak nagon, nagona pa nima brez predstave; vsaka predstava pa je ali izvir razumnega mišljenja ali pa čutne zaznave. Te vrste predstave pa so deležne tudi druge živali.

101 Hotenje je želja, ki jo vodi razum.

XI. poglavje

Preiskati pa moramo tudi nerazvita bitja in vprašati, kaj je pri njih to, kar premika, **[434a]** ki imajo med vsemi čuti edino tip; je li mogoče, da se nahaja v njih domišljija in poželenje ali ne? Kajti žalost in veselje bivata očitvidno v njih, če pa to, pa vsekakor tudi poželenje. Kako pa bi mogla v njih bivati domiselnost? Misliti bi si morali, da kakor se nedoločeno premikajo, tako biva njih tudi predstava, toda nedoločeno. Na zaznavi sloneča predstava se nahaja, kakor smo povedali, tudi v drugih živalih, presojevalna pa se nahaja samo v razumnih bitjih; kajti če bo človek to ali to storil, je to že stvar preudarka; vsekakor pa moramo to meriti po enem merilu; kajti preudarnost zahteva to, kar je važnejše. Ta torej mora napraviti iz mnogih predstav **eno**. In to je tudi vzrok, da nimajo nerazvite stvari nobenega mnenja; mnenje namreč ne vsebuje na preudarnosti osnovane predstave, pač pa ta mnenje. Zato z nagonom ni združeno neposredno presojevalno mišljenje; včasih pa se zgodi, da premaga in premika nagon hotenje, včasih pa nasprotno premaga hotenje nagon in en nagon premaga drugega, kakor premika nebeška obla drugo, tedaj namreč, kadar nastopi nezmernost. Po naravi pa je vedno to, kar je zgoraj, bolj sposobno za vladanje in za premikanje. Tako torej so tri vrste premikanja, vedoče pa se ne premika, ampak ostane na svojem mestu. Ker se pa nanaša umevanje in mišljenje deloma na splošnost, deloma pa na posamezno – v prvem slučajno namreč pove: kdor spada k tej ali tej vrsti, mora storiti, kar je te ali te vrste, v drugem slučaju pa: k tej ali tej vrsti spada to določeno in jaz spadam k tej ali tej vrsti – nastane vprašanje, če premika mišljenje poslednje vrste, ki se nanaša na posamezno, ali pa splošno? Pač oboje hkrati, toda tako, da eno bolj počiva, drugo pa ne.

[Arist. 54]

XII. poglavje

Redilno dušo torej mora imeti vse, kar živi, in sicer ima to eno dušo od svojega rojstva do smrti; kajti kar je postalo, mora imeti rast, vrhunec razvitka in pojemanja, to pa ni mogoče brez hrane, torej mora v vsem bivati redilna zmožnost, kar rase in mineva. Ni pa potrebno, da bi bila v vsem, kar živi, čutna zaznava: kajti niti to, kar ima preprosto telo, ne more imeti tipa – brez tega pa si ne moremo misliti živega bitja – niti to, kar ni zmožno sprejeti oblike brez materije. Toda žival mora imeti čutno zaznavo, ako narava ničesar ne ustvarja zaman. Kajti radi enega smotra biva vse naravno, ali pa je vsaj tako, da spremlja smotrno. Ako bi bilo torej kako telo, ki bi moglo hoditi, pa bi ne imelo čutne zaznave, bi moralo poginiti in bi ne dospelo do svojega cilja,¹⁰² dasi je ta določen od narave; kajti kako bi se moglo **[434b]** prehranjevati? Stvari, ki vztraja na **enem** mestu,

102 T.j. do svoje hrane.

sicer zadostuje za bivanje to, iz česar je nastalo.¹⁰³ Ni pa mogoče, da bi imelo telo sicer dušo in razsoden razum, čutne zaznave pa ne – namreč telo, ki ne vztraja na enem mestu in ki je ustvarjeno; čemu namreč bi imelo potem razum? Taka posest bi morala koristiti ali duši ali pa telesu. Sedaj pa ne koristi nobenemu, kajti duša zato ne bo bolj mislila, telo pa ne bo z ničesar pridobilo pri svojem bitku. Nobeno telo torej, ki ne vztraja na enem mestu, nima duše brez čutne zaznave. Ako pa ima telo čutno zaznavo, mora biti ali enostavno ali pa mešano. Enostavno pa nikakor ne more biti, kajti potem bi ne imelo tipa, tega pa mora vsekakor imeti. To postane jasno iz naslednjega. Ker je žival oživljeno telo, vsako telo pa je tipljivo, tipljivo pa je to, kar zaznavamo s tipom, mora biti tudi telo živali sposobno za tipanje, če se hoče ohraniti. Kajti drugi čuti zaznavajo po drugih, n.pr. vonj, vid in sluh, tip pa mora žival vsekakor imeti, da more s tipanjem pred tem bežati, drugo pa zgrabiti: če bi tega ne bilo, bi se žival nikakor ne mogla ohraniti. Zato je tudi okus neka vrsta tipa, nanaša se namreč na hrano, hrana pa je otipno telo. Zvok pa, barva in vonj ne redijo in ne povzročajo niti rasti niti pojemanja. Zato mora tudi okus biti neka vrsta tipa, ker je čut za otipno in redilno. Ta dva čuta sta torej živali neogibno potrebna in jasno je, da brez tipa žival ne more obstati. Ostali čuti pa služijo zdravju in se ne nahajajo v vsaki vrsti živali, ampak le v nekaterih, n.pr. v živalih, ki morejo hoditi, se morajo vsekakor nahajati; kajti če se hočejo te ohraniti, ne smejo zaznavati samo s tipom, ampak tudi od daleč. To pa [Arist. 55] je tedaj mogoče, če so sposobne po mediju zaznavati s tem, da vpliva predmet zaznave na medij in se premika, na žival pa medij. Kakor namreč povzroča to, kar premika glede na kraj, do nekega določenega cilja spremembo, in to, kar se s silo premika z mesta, oddaja sunek na drugo, tako da gre premikanje po mediju – kajti prvo premikajoče suva, dasi samega ne suvajo, medij pa suva in je suvan, [435a] medijev pa je mnogo – tako je tudi pri spremembi, le da se vrši ta brez spremembe kraja; n.pr. če vtaknemo kaj v vosek, se bo ta le toliko premaknil, kakor daleč se je bilo vtaknilo, kamen pa se prav nič ne premakne, voda pa v velikem obsegu. Najbolj pa se premakne zrak in dela in trpi, ako namreč vztraja in je enoten, kar se torej tiče lomitve, rečemo bolje: na zrak vpliva barva ali oblika, dokler je enoten, kakor pa: vid se lomi, ko stopi ven. Pri gladkem je zrak enoten, zato tudi sam premika vid, kot bi se bil v vosku vtisk razširil do konca.

XIII. poglavje

Jasno je tedaj, da telo živali ne more biti enostavno; n.pr. ne more sestati zgolj iz ognja ali zraka. Brez tipnega čuta namreč ni mogoče, da bi imel kak drug čut, kajti živo telo je vedno sposobno za tipanje, kakor smo povedali. Drugi elementi razen zemlje bi sicer lahko bili čutila, toda vsi ustvarjajo zaznavo s tem, da zaznavajo po drugem, po medijih. Tipni čut pa ima svoje opravilo s tem, da otipa stvari same, od

103 Rastline dobivajo hrano iz zemlje, zato jim ni treba premikanja, pa tudi ne čutne zaznave.

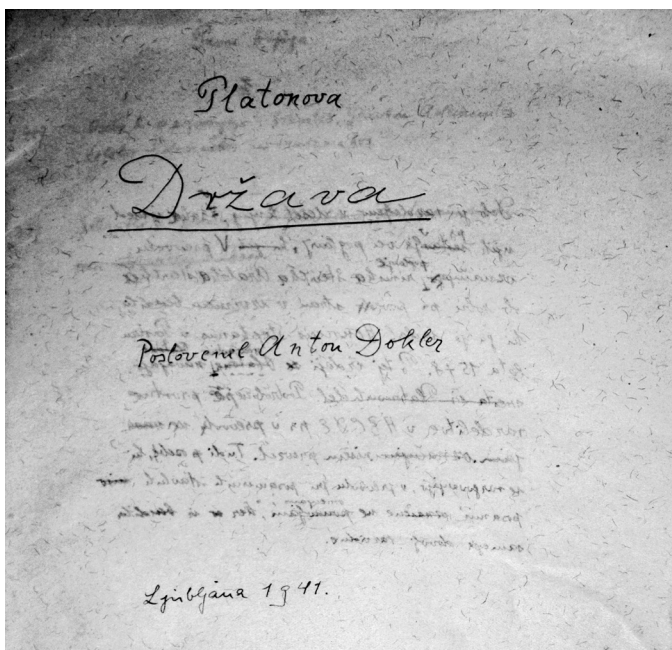
koder ima tudi svoje ime. Seveda zaznavajo tudi ostala čutila s tipom, toda z drugačnim. Edino tipni čut deluje čisto po sebi samem. Od takih elementov torej ne more niti eden sam tvoriti telesa živali. Očividno pa tudi ni zgolj iz zemlje. Kajti tipni občut je sredstvo za vse otipno in njegov organ je zmožen, da sprejema ne le posamezne znake zemlje, ampak tudi toplo, mrzlo in sploh vse, kar je otipno. To je tudi vzrok, da ne zaznavamo s kostmi, lasmi in sličnimi deli, ker namreč pripadajo zemlji. Tudi rastline zato nimajo nobene zaznave, ker pripadajo k zemlji; brez tipa pa ni nobena zaznava možna; čutilo tipa pa ne sestoji niti iz zemlje [435b] niti iz kakega drugega elementa. Potemtakem je tipni čut edini, katerega izguba mora prinesiti živali smrt; kajti kakor ne more imeti tega čuta bitje, ki ni žival, prav tako malo je možno, da bi imela kaka žival kak drug čut in ne tudi tipa. To je tudi vzrok, da ostali predmeti zaznavanja, kot barva, zvok, vonj s preveliko jakostjo ne uničujejo živali same, ampak le čutne organe – ako ne morda pa naključju, kakor n.pr. če je z zvokom združen sunek in udarec in se tako z vidom [Arist. 56] in vonjem premika nekaj drugega, kar potem z dotikanjem uničuje. Tudi okus uničuje le v toliko, v kolikor vsebuje tudi zmožnost tipanja. Velika jakost otipnega pa, n.pr. vročega, mrzlega in trdega, ugonobi žival samo; kajti vsak višek dočutnega uniči dotično čutilo, tako tudi otipno tip; ta pa je temelj življenja. Pokazalo se je namreč, da ne more obstati nobena žival brez tipa. Zato uničuje prevelika jakost otipljivega ne samo čutila, ampak tudi žival samo, ker je edino tip neobhodno potreben njej sami. Druge čute pa ima žival, kakor smo povedali, ne zaradi bitja, ampak zaradi zdravja: n.pr. vid za gledanje, ako je žival v zraku ali vodi ali sploh v prozornem, okus ima radi prijetnega in neprijetnega, da to opazi, če je v hrani, da po njem hrepeni in se po tem premika; sluh ima, da ta živali nekaj naznani, jezik pa, da kaj drugemu oznani.

V Ljubljani, dne 20. decembra 1933.

2. Platon, *Država* (odlomek 327–333) (prev. Anton Dokler)

Prepis ohranjenega dela Doklerjevega prevoda Platonove *Države*
(prepis in uredniški uvod Matej Hriberšek)

V Doklerjevi zupuščini¹⁰⁴ je ohranjen rokopis uvodnega dela prevoda *Države*. Na prvi strani je letnica 1941, ki pa ni letnica začetka prevajanja, saj se je prevoda lotil že vsaj leta 1937. Rokopis kaže, da ne gre za končno verzijo, ker je Dokler besedilo še pregledoval in vanj vnašal številne popravke, ki kažejo, da je besedilo znatno izboljšal, izpopolnil in postavil v precej lepšo, »modernejšo« slovenščino. Gre torej za izpopolnjeno različico prvotnega prevoda, ki je bil pripravljen že prej in naknadno izboljšan. Na treh mestih je ob strani z modro barvico dopisan X, ki zaznamuje tiste dele, ki jih je želel še popraviti; morda je te dele pri ponovnem branju označil sam ali pa je dal besedilo v pregled in mu je pregledovalec (najbrž dr. Jože Debevec) označil manj uspele dele. Kaj se je zgodilo s celotnim rokopisom Doklerjevega prevoda Platonove *Države*, ni znano; o tem bi lahko zgolj ugibali. Zaradi dokumentarne vrednosti je na tem mestu dodan prepis ohranjenega dela prevoda iz Doklerjeve zupuščine. Pri prepisu so bili upoštevani Doklerjevi končni popravki.



Naslovna stran Doklerjevega rokopisa prevoda Platonove *Države*; vir: ADD

104 ADD, Anton Dokler, *Platonova Država*, Ljubljana 1941, 11 listov. Za dodatna pojasnila gl. prispevek »Vpogled v življenje in delo Antona Doklerjaka«, v tej knjigi.

[Plat. 1]

Platonova
Država

Poslovenil Anton Dokler

Ljubljana 1941.

[Plat. 2]

Delo je razdeljeno v deset knjig, vsaka izmed njih pa v več poglavij. V prevodu označuje poglavje rimska številka. Arabska številka ob robu pa pove stran v izvornem besedilu, ki ga je izdal Henricus Stephanus v Parizu leta 1578.¹⁰⁵ Po tej izdaji navadno navajajo. Podrobne prvotne razdelitve v ABCDE pa v prevodu nisem prevzel. Tudi oseb, ki se razgovarjajo, v prevodu pri posameznih stavkih posamič ne omenjam, ker so iz besedila samega dovolj razvidne.

[Plat. 3]

Prva knjiga

Osebe, ki se pogovarjajo: Sokrates, Glavkon, Adeimantos, Kefalos, Polemarhos in Trasimahos.

I.

327 Sokrates pripoveduje:

[Plat. 4]

Prva knjiga

Pogovarjajo se Sokrates, Glavkon, Adeimantos,
Kefalos, Polemarhos in Trasimahos.

I.

327 Sokrates pripoveduje: Z Aristonovim Glavkonom sem šel včeraj v Pirej. Pomoliti sem hotel h boginji, hkrati pa pogledati svečani spreved, ki so ga njej v čast prvič priredili. Spreved domačinov je bil res lep, toda tudi Tračani so se dobro odrezali. Ko sva odmolila in si vse ogledala, sva se obrnila nazaj v mesto. Tedaj naju je oddaleč zapazil Kefalov Polemarhos. Hitro je poslal za nama sužnja s prošnjo, naj ga počakava. Deček me je potegnil za plašč in dejal:

»Polemarhos vaju prosi, da ga počakata.«

Obrnem se in vprašam, kje je.

»Tamle zadaj prihaja, kar počakajta,« odvrne.

»Dobro,« de Glavkon, »počakava.«

105 Dokler je pisal paginacijo do vključno strani 331, naprej pa smo jo dodali uredniško. – Op. ur.

Ne dolgo, pa je prišel Polemarhos in z njim Glavkonov brat Adeimantos, Nikiiov Nikeratos in še nekaj drugih, kakor je bilo videti tudi od prevoda.

»Če se ne motim,« reče Polemarhos, »odhajata v mesto?«

»Uganil si,« odvrnem.

»Ali ne vidiš, da je večina na naši strani?«

»Seveda vidim.«

»Torej nas morata ali premagati ali pa tu ostati.«

»Ali ni še tretje možnosti? Prepričava vas, da naju morate pustiti domov.«

»Bi nas mogla prepričati, če vaju ne bi poslušali?«

X

»Nikakor,« odvrne Glavkon.

»Mislita si torej, da vaju ne slišimo.«

[Plat. 5]

328 Adeimantos pa poseže vmes:

»Najbrž ne vesta, da bo drevi boginji na čast tekma s plamenicami na konjih?«

»Na konjih?« pravim. »To je nekaj novega. Najbrž bodo dirkali in vmes drug drugemu podajali plamenice? Ali kako misliš?«

»Prav tako,« odgovori Polemarh. »Nato sledi še nočna svečanost, ki jo je vedno vredno pogledati. Po večerji se bomo dvignili in si jo ogledali. Tam bo mnogo mladih ljudi, s katerimi se bomo marsikaj lahko pomenili. Zato ostanita in pojdita z nami!«

»Videti je,« je pripomnil Glavkon, »da le morava ostati.«

»Dobro,« odvrnem, »pa se vdajva.«

II.

Šli smo torej v Polemarhovo hišo. Tu smo našli Polemarhova brata Lisia in Evtidema, Trasimaha iz Halkedona, Harmanida iz Paianije in Aristonimovega Kleitofona. Tudi Polemarhov oče Kefalos je bil notri. Zdelo se mi je, da se je zelo postaral; že dolgo ga namreč nisem bil videl. Sedel je v naslonjaču z vencem na glavi, ker je bil pravkar na dvorišču daroval. Okrog njega je bilo nekaj stolov in smo prisedli. Brž ko me Kefalos zagleda, me prijazno pozdravi in pravi:

»Dragi Sokrates, ne prihajaš ravno pogosto k nam v Pirej, dasi bi moral. Ko bi bil jaz še dovolj trden, da bi lahko napravil pot v mesto, bi ti ne bi bilo treba, sem se truditi. Mi bi prihajali k tebi. Tako pa moraš ti češče priti. Saj veš, čim bolj ginevajo čutni užitki, tem močnejše postaja moje hrepenenje po modrih pogovorih in veselje, ki mi ga nudijo. Napravi nam to uslugo! Zavzemi se za te le mlade ljudi in prihajaj k nam kot svojim najboljšim prijateljem in zaupnikom!«

[Plat. 6]

»Tudi jaz, Kefalos,« odgovorim, »se prav rad pogovarjam s starimi možmi. Prehodili so že pot, po kateri bomo morda morali tudi mi, pa bi nam lahko povedali, kakšna je, hrapava in težavna ali lahka in gladka. Rad bi vedel, kaj tako star mož kakor si ti misli o pesniški rečenici 'na pragu starosti'. Ali meniš, da je starost 'nadložni del življenja' ali ga kako drugače nazivaš?«

III.

329 »Pri Zevsu«, reče, »odkrito ti hočem povedati, Sokrates, kaj menim. Stari moške enakih let se pogosto shajamo, kakor pravi že star pregovor. Pri teh sestankih jih večina tarna. Pogrešajo namreč za naslad, ki so jih uživali v mladosti: ljubezni, popivanja in pojevanja in vsega, kar je s tem v zvezi. Spomin na vse to jih navdaja z bridkostjo, kakor da so res ob nekaj velikega, in pravijo: 'Takrat smo srečno živeli, danes pa niti ne živimo več.' Nekateri se tudi pritožujejo, kako domači z njimi grdo ravnajo. In tako tožijo nad starostjo, ki je kriva vsega njihovega trpljenja. Toda po mojem mnenju, Sokrates, ti ljudje ne dolže pravega krivca. Ako bi bila res starost tega kriva, bi se moralo tudi meni in vsem, ki so ta leta ućakali, prav tako goditi. Naletel pa sem na ljudi, ki tega ne ćutijo.

Bil sem nekoć pri pesniku Sofokleju in slišal, kako ga je nekdo vprašal: 'Sofokles, kako pa je pri tebi z ljubeznijo? Ali še moreš z ženskami občevati?' – 'Tako,' je odvrnil 'srećen sem, da sem utekel temu besnemu in trmastemu X trinogu.' Dobro je povedal, sem si mislil in še vedno mislim. Da, v teh stvareh uživa starost velik mir in veliko prostost. Kadar namreć strasti odnehajo in nas več ne dražijo in mućijo, se uresnići, kar je dejal Sofokles: iznebimo se veliko besnećih gospodarjev. Vsega tega pa, Sokrates, in tudi žalitev sorodnikov ni kriva starost, marveć le ćlovekov znaćaj. [Plat. 7] Će je kdo zmeren in skromen, mu tudi starost ni teŹko breme; ako pa ni, Sokrates, je tudi mladost polna teŹav.«

IV.

Vesel teh besed sem ga Źelel še dalje poslušati. Da bi ga vzpodbudil, sem dejal: »Dragi Kefalos, mislim, da večina ne verjame tvojim besedam. Rekli bodo, da ti veliko premoŹenje lajša starost, ne pa tvoj znaćaj. Bogataši si – tako pravijo – Źe pomagajo.«

»Prav imaš, ne bodo verjeli. V njihovem ugovoru je sicer nekaj resnice a ne toliko kakor

330 mislijo. Je tako, kakor je rekel Źe Temistokles. Neki Serifijec ga je sramotil in mu oćital, ĉeš da si svoje slave ni sam zasluŹil, ampak je to zasluga njegovega oćetnega mesta. Temistokles pa ga je zavrnil: 'Kot Serifijec pać ne bi postal slaven, toda tudi ti ne kot Atenec.' – Prav tako je z ubogimi ljudmi, ki teŹko prenašajo starost. Poštenjaku je res teŹko, ĉe je reven, kdor pa ni pošten, ta tudi v bogastvu sam s seboj ne bo zadovoljen.«

»Kaj pa, Kefalos, ali si svoje premoŹenje većidel podedoval ali si ga z lastnim delom pridobil?«

»Koliko sem sam pridobil, vprašaš, dragi Sokrates? Kar se tiće pridobivanja, se drŹim srede med oćetom in delom. Moj ded, ki je imel isto ime kakor jaz, je podedoval toliko, kolikor imam sedaj jaz, pa ga je zelo povećal. Moj oće Lisanias je imetje zmanjšal pod sedanje stanje. Jaz bom zadovoljen, ĉe tem svojim sinovom ne zapustim manj, kakor sem prevzel, ampak nekaj malega već.«

»Zato te tole vprašujem,« sem rekel, »ker vidim, da nisi nič kaj navezan na denar. [Plat. 8] Takšni so navadno ljudje, ki si denarja niso z lastnim delom pridobili. Kdo pa si ga je sam pridobil, je nanj vse drugače navezan. Kakor ljubijo pesniki svoje pesmi, očetje svoje otroke, tako vsi, ki si denar z delom pridobivajo, denar negujejo, ne le zato, ker jim dobro služi, marveč zato, ker je sad njihovega dela. So pa ti ljudje v družbi kaj nadležni, ker vedno le bogastvo hvalisajo.«

»Prav imaš,« je rekel.

V.

»Res,« sem odvrnil. »Toda povej mi še: kaj je tisto najboljše, kar ti je prineslo tvoje bogastvo?«

»Tega mi mnogi ne bodo verjeli. Veš, Sokrates, ko človek začuti bližino smrti, ga prevzame strah in s skrbjo misli na stvari, za katere se popreje ni bragal. V mladosti se smejimo splošno razširjenim govoricam o Hadu (Podzemlju): kdor je tu grešil, se mora tam pokoriti. V mojih letih pa človeka zaskrbi, če morda le ni res tako. Jasneje gledamo na oni svet, bodisi ker smo se mu že toliko približali bodisi ker smo radi starosti tako oslabei. Vzbude se torej dvomi in strah. Človek začne premišljati, ali je komu napravil kakšno krivico. Kdor zapazi v svojem preteklem življenju veliko hudega, plane kakor otroci večkrat ves preplašen še iz spanja in poln skrbi živi v strahu in tesnobnem pričakovanju. Kdor pa si ni v svesti nobene krivde,

331 ga vedno obkroža veselo upanje, ljubi prijatelj starih dni, ki ga Pindaros tako lepo opeva:

Kdor je pravično in pobožno živel, njemu
sladko upanje, prijatelj starih dni
krepča srce, krmilo varno
človeških omahljivih smrti.

Čudovito lepo je to povedal. In v tem vidim največjo vrednost denarja, ne za vse, marveč le za poštenjaka. [Plat. 9] Zakaj denar, če ga imaš, ti ne malo pomaga, da greš lahko od tod brez strahu, da si koga, tudi nehote, prevaral ali ogoljufal, in brez strahu, da si kateremu izmed bogov ostal dolžan še daritev ali ljudem denar. More pa se denar obrniti tudi v mnoge druge, koristne namene. Toda če vse prav preudarimo, bo pameten mož videl njegovo največjo vrednost v tem, kar sem dejal.«

»Dragi Kefalos, dobro si povedal. Razloži še, kaj pa je pravičnost? Ali je čisto kakor resničnost in vračanje tega, kar je kdo prejel? Ali pa je to včasih pravično, včasih krivično? Takole mislim: Prijatelj mi je posodil orožje, pozneje se mu omrača um in v tem stanju zahteva orožje nazaj. Vsakdo mi bo pritrnil, da mu orožja ne smem izročiti, in če bi to storil, da bi ravnal krivično. Tudi mu ne bi smel vedno resnice povedati.«

»Prav praviš,« je rekel.

»Torej ne pomeni »pravičnost« isto kot govoriti resnico in vračati prejeto.«

»Kakope,« nam je segel v besedo Polemarhos, »če« – Simonidu – »splot kaj verjamemo.«

»Dobro,« je pristavil Kefalos. »Toda nadaljevanje pogovora prepuščam vama. Čas je že, da pogledam daritev.«

»In Polemarhos,« sem vprašal, »naj bo tvoj dedič?«

»Seveda,« je smehljaje odgovoril in odšel k daritvi.

VI.

»Povej nam torej, Polemarhos, ki si postavljen za dediča našega razgovora, kateri resnični izrek Simonidov o pravičnosti si imel prejle v mislih?«

»Pravično je vrniti vsakemu to, kar mu dolgujemo. Tako pravi in mislim, da se ne moti.«

»Simonides je moder, božanski človek. Mimo njegovih besed ne moremo kar tako. Ti, Polemarhos, gotovo tudi razumeš, [Plat. 10] kaj hoče Simonides povedati, jaz namreč ne razumem. Očividno ne misli tega, o čemer smo pravkar govorili: da moramo tudi slaboumnemu vrniti, če nam je kaj zaupal, takrat ko to zahteva. [332] In vendar je tisto, kar nam je bil dal shraniti, gotovo nekaj, kar mu dolgujemo? Mar ne?«

»Da.«

»Vendar pa stvari ne smemo vrniti, če jo terja čovek, ki ni pri zdravi pameti?«

»Seveda ne.«

»Torej misli Simonides očividno nekaj drugega, ko pravi, da je pravičnost povračilo dolga.«

»Da, nekaj drugega. On misli, da so prijatelji dolžni prijateljem storiti dobro, sovražnikom hudo.«

X storiti? hudo?

»Razumem,« sem dejal. »Če torej vračanje naprimer izposojenega denarja komu povzroča škodo, in sta si prejemnik in vračevalec prijatelja, potem tako povračilo ni plačilo dolga. Tako, hočeš reči, misli Simonides?«

»Da.«

»Kaj pa sovražnikom? Moramo tudi vrniti, kar jim dolgujemo?«

»Seveda. Kar smo jim dolžni, moramo povrniti. Dolžan pa je mislim sovražnik sovražniku to, kar mu gre, in to je hudo.«

VII.

»Videti je, da je Simonides kot pesnik nekam zagonetno določil to, kar imenujemo pravično. Hotel je nabrž reči: pravično je, dati vsakemu, kar mu gre. In to je imenoval 'dolg'.«

»Kako to misliš?«

»Takole, dragi. Če bi kdo Simonida vprašal, kaj je tisto, kar mora umetnost dati, – ker je to dolžna in tako pristoji –, da zasluži ime zdravniška umetnost? In komu mora dati? [Plat. 11] Kaj bi odgovoril?«

»Jasno: mora dati zdravila, jedi in pijače.«

»Kako pa je s kuharsko umetnostjo? Kaj mora dati in komu?«

»Okusnost kuhanim jedem.«

»Prav. Katera umetnost pa se imenuje pravičnost? Ki mora kaj dati in komu?«

»Če se ravnamo po tem, kar smo rekli, Sokrates, je to umetnost, ki daje prijateljem dobro, sovražnikom hudo.«

»Po Simonidu je torej pravičnost v tem, da prijateljem izkazujemo dobrote, sovražnikom pa škodujemo.«

»Tako mislim.«

»Kdo more svojim prijateljem v boleznih najbolj pomagati, sovražnikom pa škodovati?«

»Zdravnik.«

»Kdo pa mornarjem, kadar jim preti nevarnost?«

»Krmar.«

»In pravični? S čim in kdaj more in najbolj koristiti svojim prijateljem in škodovati svojim sovražnikom?«

»V vojski z orožjem, mislim.«

»Dobro. Kdor pa, ljubi Polemarhos, ni bolan, ne potrebuje zdravnika?«

»Res je.«

»In kdor se po morju ne vozi, ne krmarja?«

»Ne.«

»In kdor ne gre v vojsko, ne pravičnega?«

»Tako pa ne mislim.«

»Torej je pravičnost tudi v mirnih časih potrebna?«

»Da.«

»In prav tako poljedeljstvo?«

»Da.«

»Zaradi poljskih pridelkov.«

»Da.«

»In čevljarstvo?«

»Tudi.«

»Zato kajneda, da dobivamo čevlje?«

»Kakopa.«

Vpogled v življenje in delo Antona Doklerja

Matej Hriberšek

Uvodna beseda

Anton Dokler se je v slovensko šolsko zgodovino in slovensko intelektualno tradicijo vpisal predvsem s svojim delom na področju klasične filologije, še zlasti slovaropisja. Prispevek je rezultat večletnega raziskovanja pretekle šolske zgodovine, predvsem pouka klasičnih jezikov na Slovenskem, pa tudi logična posledica dejstva, da je bilo delo avtorja prispevka v zadnjih desetih letih tesno povezano z delom na posodabljanju Doklerjevega slovarja pa tudi z njegovo novo izdajo, ki je pod naslovom *Šolski grško-slovenski slovar* izšla leta 2015. Prav intenzivno ukvarjanje s tem slovarjem je spodbudilo zanimanje za njegovega avtorja, čigar ime je v slovenski šolski zgodovini najbolj povezano z njegovim največjim strokovnim dosežkom, grško-slovenskim slovarjem, ki je izšel leta 1915; priimek Dokler je postal tudi sinonim za ta slovar.

Prispevkov, ki bi orisovali Doklerjevo življenje in delo, je malo. Leta 1925 je uredništvo *Slovenskega biografskega leksikona* Doklerja vključilo v geselsko predstavitev.¹ Vrsto krajših prispevkov so napisali Doklerjevi sodobniki ob njegovih jubilejih in ob smrti.² Leta 2008 je bil s kratkim geslom predstavljen v leksikonu *Osebnosti*.³ Kajetan Gantar je leta 1988 o njem napisal geslo za *Enciklopedijo Slovenije*;⁴ Matej Hriberšek je Doklerja in slovar sumarno predstavil v dveh prispevkih leta 2015: v simpozijemskem prispevku *Na poti do grško-slovenskega slovarja Antona Doklerja (1915)*,⁵ obširneje pa v uvodu v *Šolski grško-slovenski slovar*, posodobljeno in prenovljeno različico Doklerjevega slovarja, nastalo za potrebe naših zamejskih gimnazij.⁶ Najbolj temeljit oris Doklerjevega življenja in dela doslej pa je za spletni biografski leksikon *Obrazi slovenskih pokrajin* pripravila Janja Jedlovčnik iz Osrednje knjižnice Celje.⁷ Posebej

1 Uredništvo. »Dokler, Anton (1871–1943).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi174549/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 1. maja 2022).

2 Gl. opombe v nadaljevanju prispevka in bibliografijo na koncu.

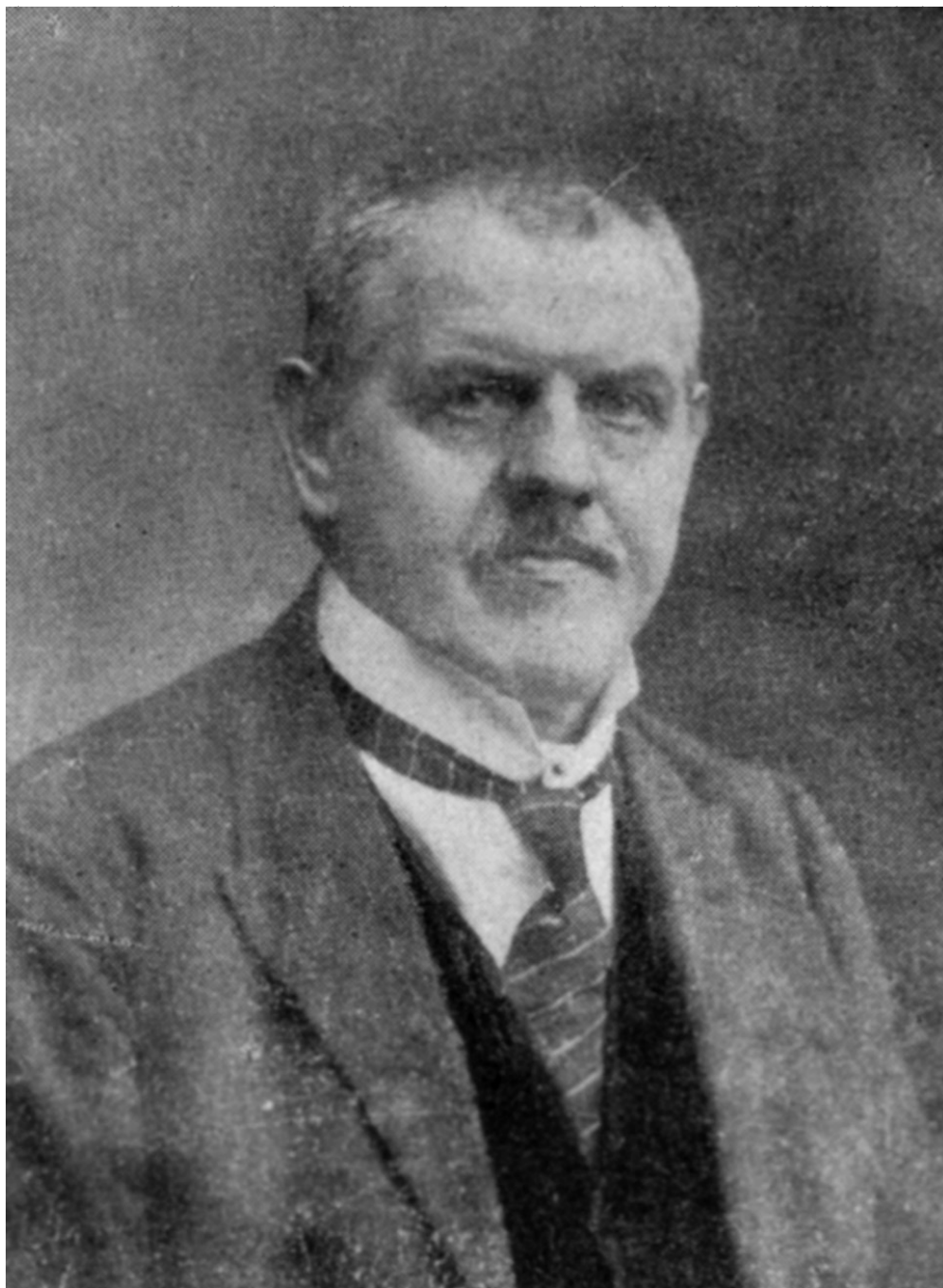
3 Stanonik, *Osebnosti: veliki slovenski biografski leksikon*, 202–203.

4 Gantar, »Dokler, Anton,« 281.

5 Hriberšek, »Na poti do grško-slovenskega slovarja Antona Doklerja (1915),« 291–298.

6 Hriberšek, »Nastajanje šolskega grško-slovenskega slovarja,« 5–18.

7 Jedlovčnik, »Dokler, Anton (1871–1943).« Elektronski vir: <https://www.obrazislovenskihpokrajin.si/oseba/dokler-anton/> (obiskano 2. maja 2022).



Slika 1: Anton Dokler; vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

1. Življenje

I. Nova Cerkev, Celje, Novo mesto

V Doklerjevem rojstnem in krstnem listu najdemo naslednje podatke: rojen je bil 11. junija 1871 v Višnji vasi št. 21 pri Vojniku, župnija Nova Cerkev, očetu Matiji Doklerju, po domače Blažiču, po poklicu kmetu in kovaču, ter materi Jožefi, rojeni Klinc. Rodil se je kot tretji od devetih otrok: sestra Julijana je bila rojena 16. maja 1868, brat Martin 17. oktobra 1869 (ob njem je v zapisu v krstni knjigi križec; morda je bil mrtvo-rojen ali pa je umrl ob rojstvu), Anton 11. junija 1871, brat Janez Nepomuk 7. maja 1873 (umrl je 30. maja 1887), sestra Marija 8. junija 1875 (omogućena je bila v Celju 27. aprila 1908 s kolarskim mojstrom Janezom Skala, rojenim 24. avgusta 1874, umrla pa je 14. decembra 1908), brat Franc 2. oktobra 1876, sestri dvojčici Matilda in Jožefa 22. februarja 1879 (Matilda je umrla 12. julija 1879), brat Matija 29. januarja 1881 (poročen v Celju 26. oktobra 1913 z Ano Friškovec). Botra večine otrok sta bila Anton Gorečan in Katarina (Katra) Gorečan, roj. Majer; botra Antona, ki je bil krščen na dan rojstva, sta bila Lovrenc Majer (Lorenz Maier) in Katarina (Katra) Gorečan.⁸

Ljudsko šolo, ustreznico naše osnovne šole od prvega do četrtega razreda, je obiskoval v Novi cerkvi od novembra 1877 do 31. avgusta 1882. Pri vseh predmetih je imel dobre ocene, le prirodopis mu ni šel najbolje, niti pozneje v gimnaziji. Gimnazijo je najprej obiskoval v Celju (1883–1888),⁹ kjer se je uspešno šolal vse do 6. gimnazijskega razreda; v 4. gimnazijskem razredu (šolsko leto 1886/1887) je celo obiskoval izbirni predmet »Štajerska zgodovina (Steiermärkische Geschichte)« in je za svoje prizadevno delo dobil knjižno nagrado;¹⁰ naslednje leto ga še najdemo med vpisanimi dijaki

8 Vira: a) NŠAM, Matične knjige, Krstna knjiga Nova Cerkev 1859–1873, fol. 138, 165, 197, 243. Spletni dostop: *Matricula Online, Slovenia, Nadškofija Maribor*, 117 Nova Cerkev, Krstna knjiga (Taufbuch) 01774 (1859–1873) (obiskano 2. maja 2022):

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=138;](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=138)

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=165;](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=165)

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=197;](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=197)

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=243.](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=243)

b) NŠAM, Matične knjige, Krstna knjiga Nova Cerkev 1874–1891, fol. 27, 49, 93, 130. Spletni dostop: *Matricula Online, Slovenia, Nadškofija Maribor*, 117 Nova Cerkev, Krstna knjiga (Taufbuch) 01775 (1874–1891) (obiskano 2. maja 2022):

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=27;](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=27)

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=49;](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=49)

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=93;](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=93)

[https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=130.](https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=130)

9 *Programm des k. k. Staats - Gymnasiums in Cilli ... 1884* (1. razred); *Programm des k. k. Staats - Gymnasiums in Cilli ... 1884/5* (2. razred); *Programm des k. k. Staats - Gymnasiums in Cilli ... 1885/6* (3. razred); *Programm des k. k. Staats - Gymnasiums in Cilli ... 1886/7* (4. razred); *Programm des k. k. Staats - Gymnasiums in Cilli ... 1887/8* (5. razred; izvestje manjka).

10 *Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1886/7*, 35.

5. gimnazijskega razreda,¹¹ nato pa so ga zaradi njegove visoke nacionalne zavednosti in snovanja slovenskega dijaškega društva iz šole izključili; v šolskem letu 1888/89 na seznamu dijakov ni več naveden.¹² V literaturi in virih ne najdemo nobene omembe tega dogodka in tudi šolsko izvestje za šolsko leto, ko naj bi se to zgodilo, manjka. Kaj je bil vzrok za njegovo izključitev? V javnosti se o tem ni pisalo, je pa to razvidno iz Doklerjevega spričevala (Gymnasial-Zeugnis), na katerega je ravnatelj Peter Končnik pripisal »Abgangs-[Gymnasial-Zeugnis]«; spričevalo je torej postalo »odpustno spričevalo«. Izdano je bilo za čas od 13. februarja do 11. marca drugega semestra šolskega leta 1888/1889, z 11. marcem pa je bil Dokler na osnovi disciplinske preiskave izključen iz gimnazije. Razlog je Končnik zapisal na hrbtno stran: narodno zavedno delovanje med dijaštvom (datum zapisa je 25. april 1889); prav zato je bilo njegovo vedênje ocenjeno kot »neprimerno« (*nicht entsprechend*).¹³

Problematika celjskega gimnazijskega vprašanja¹⁴ je bila sicer zelo zapletena, kočljiva in zaradi izjemno močnega nemškega gibanja, nemškutarskega razpoloženja in hudih nacionalističnih teženj nemškega in Nemcem naklonjenega prebivalstva tudi izjemno občutljiva. Nedvomno pa je bila povezana z ustanavljanjem slovenskih vzporednic na gimnaziji in to je bilo obdobje, ko so se Nemci čutili izjemno ogrožene; v »Marburger Zeitung« najdemo celo dramatičen zapis: »Če pade Celje, najmočnejši nasip nemštva proti slovenstvu [...], potem je konec z nemštvom v štajerski spodnji deželi, potem se Slovenci, ki so danes skoncentrirali vse svoje sile pred mestom ob Savinji, pred Mariborom zagotovo ne bodo ustavili.«¹⁵ Slovenski poslanci (Mihael Vošnjak idr.) so večkrat izpostavljali zapostavljanje slovenskega jezika na uradnih institucijah v Celju, in to v dunajskem parlamentu. V času Doklerjevega gimnazijskega šolanja se je zgodilo še nekaj, česar sam ni nikoli omenil: 2. maja 1887 je v Novi Cerkvi pri Vojniku izbruhnil požar, ki je bil posledica otroške igre, in poročilo med drugim navaja, da je zgorela tudi Doklerjeva hiša.¹⁶

Ker šolanja ni mogel nadaljevati v Celju, se je prepisal na gimnazijo v Novem mestu;¹⁷ nekdanja frančiškanska gimnazija je bila na prehodu v državno, slovela pa je

11 *Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1887/8*, 47.

12 V gimnazijskem izvestju za šolsko leto 1888/1889 (*Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1888/9*) ni več omenjen. Gl. tudi »Ravnatelj Anton Dokler šestdesetletnik.« *Jutro* 12 (1931), št. 135 (nedelja, 14. junija), 5.

13 ADD, Anton Dokler, Abgangs-Gymnasial-Zeugnis, Cilli, am 25. April 1889; podpisana sta ravnatelj Peter Končnik in razrednik dr. Andreas Wretschko.

14 Cvirn, *Trdnjavski trikotnik, passim*.

15 Cvirn, *Trdnjavski trikotnik*, 154; »Seht Euch vor!« *Marburger Zeitung* 28 (1889), št. 83 (Donnerstag den 17. Oktober), 1–2.

16 »Aus dem Rosenthale [Neukirchen steht in Flammen].« *Südsteirische Post* 4. Mai 1887, 5: »Bevor Jemand dieses kleine Feuer zu löschen die Zeit fand, standen bereits die Gebäude dieses Gehöftes, wie auch die der Nachbarn Gibanc, Dokler und Klinc in hellen Flammen.«

17 V maturitetnem spričevalu je zapisano, da je v Celju končal 1. semester 6. gimnazijskega razreda, 2. semester

kot izrazito slovenska in tudi profesorji so bili večinoma Slovenci (Josip Marinko, Lovro Požar, Rajko Perušek, Ladislav Hrovat, Ignac Fajdiga, Ludvik Senekovič in drugi), zato je precej slovenskih nacionalno zavednih dijakov tu našlo zatočišče. Na novomeški gimnaziji je po izključitvi s celjske dokončal drugi semester 6. gimnazijskega razreda¹⁸ ter obiskoval tudi 7. in 8. razred;¹⁹ tega je zaključil z odliko (*mit Vorzug*), in sicer z naslednjimi ocenami: vedenje »pohvalno«; marljivost »vztrajen«; verouk »odlično«; latinščina »pohvalno«; grščina »pohvalno«; nemščina »pohvalno«; slovenščina »odlično«; zemljepis in zgodovina »pohvalno«; matematika »odlično«; prirodopis »odlično«; fizika »zadovoljivo«; filozofska propedeutika »zadovoljivo«.²⁰

Leta 1891 je v Novem mestu uspešno maturiral. Maturu je opravljal 4. julija 1891, njegovi izpraševalci v maturitetni komisiji pa so bili deželni šolski inšpektor Josip Šuman, ravnatelj Fran Detela, ki je bil izpraševalec za latinščino in nemščino, Lavoslav Koprivšek za grščino, Ivan Fon za slovenščino, Ignac Fajdiga za matematiko in fiziko in Josip Vrtovec za zgodovino in zemljepis. Zrelostni izpit je opravil z naslednjimi ocenami: vedenje »pohvalno«; verouk »odlično«; latinščina »pohvalno«; grščina »pohvalno«; nemščina »pohvalno«; slovenščina »pohvalno«; zgodovina in zemljepis »pohvalno«; matematika »odlično«; prirodopis »zadovoljivo«; filozofska propedeutika »zadovoljivo«.²¹ Leta 1891 je sicer na novomeški gimnaziji maturiralo enajst dijakov; Dokler je bil eden od štirih, ki so maturirali z odliko (*mit Auszeichnung*).²²

Geburts- und						Tauf-Buch			
Jahr 1871		Geburtsort	Namen	Religion	Verfahret		Muttern		
Monat und Tag	des	des	des	Katholisch	Evangelisch	Andere	Widwen	Heirath	unverehelich
der Geburt	der Taufe	Z ä u f l i n g s	Z ä u f l i n g s	S	E	A	W	H	U
11.	vi.	Novomeška	Anton	/	/	/			
				Mathias Dokler		Josefa Dokler			
				Mathias Dokler		Josefa Dokler			


Slika 2: Zapis v krstni knjigi ob rojstvu Antona Doklerja (izsek) (1871); vir: NŠAM,

pa v Novem mestu. ADD, Anton Dokler, Maturitäts-Zeugnis, Rudolfswert, am 4. Juli 1891. V arhivu družine Dokler (ADD) so ohranjena vsa Doklerjeva spričevala od začetka ljudske šole do konca gimnazije.

- 18 V gimnazijskem izvestju novomeške gimnazije za šolsko l. 1888/1889 (*Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1888–1889*), ko ni več omenjen v gimnazijskem izvestju celjske gimnazije, še ni naveden med dijaki novomeške gimnazije.
- 19 *Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1889–1890*, 83: »Dokler Anton aus Weichseldorf bei Neukirchen in Steiermark.« (7. razred); *Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1890–1891*, 78 (8. razred).
- 20 ADD, Gymnasial-Zeugnis, Dokler Anton [...] Schüler der achten Classe am k. k. Ober-Gymnasium zu Rudolfswert. Rudolfswert, den 25. Juni 1891.
- 21 ADD, Anton Dokler, Maturitäts-Zeugnis, Rudolfswert, am 4. Juli 1891.
- 22 *Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1890–1891*, 59.

Zahl: 7

Gymnasial-Zeugnis.



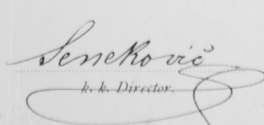
Dokler Anton, zahlend
 geboren zu *Wischeldorf k. Mauerchen in Steiermark*, *röm.-kath.* Religion.
 Schüler der *siebenten* Classe am k. k. Ober-Gymnasium zu *Rudolfswert*,
 erhält hiedurch über das *erste* Semester des Schuljahres *1890*
 ein Zeugnis der *ersten* Fortgangsclasse


Sittliches Betragen: *lobenswerth*
 Fleiss: *befriedigend*

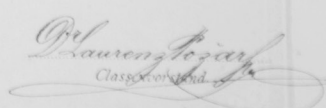
Leistungen in den einzelnen Unterrichtsgegenständen:

Lehrgegenstand	Note	Unterschrift des Fachlehrers
Religionslehre:	<i>vorzüglich</i>	<i>G. Marinkof</i>
Lateinische Sprache:	<i>befriedigend</i>	<i>Prof. J. J. J.</i>
Griechische Sprache:	<i>genügend</i>	<i>R. Perinik</i>
Deutsche Sprache:	<i>befriedigend</i>	<i>N. Domellier</i>
Slovenische Sprache:	<i>lobenswerth</i>	<i>H. Rosalt</i>
Geographie und Geschichte:	<i>lobenswerth</i>	<i>H. J. J.</i>
Mathematik:	<i>lobenswerth</i>	<i>J. J. J.</i>
Naturgeschichte ()::		
Physik:	<i>befriedigend</i>	<i>Senkovic</i>
Philosophische Propädeutik:	<i>befriedigend</i>	<i>Prof. J. J.</i>
Zeichnen:		
Freie Lehrgegenstände:		
Gesang:		
Kalligraphie:		
Turnen:		
Zeichnen:		

Äussere Form der schriftlichen Arbeiten: *rein*
 Zahl der versäumten Lehrstunden: *28*; davon ohne Rechtfertigung: _____
 Rudolfswert, den *15. Februar* 1890.


Senkovic
 k. k. Director

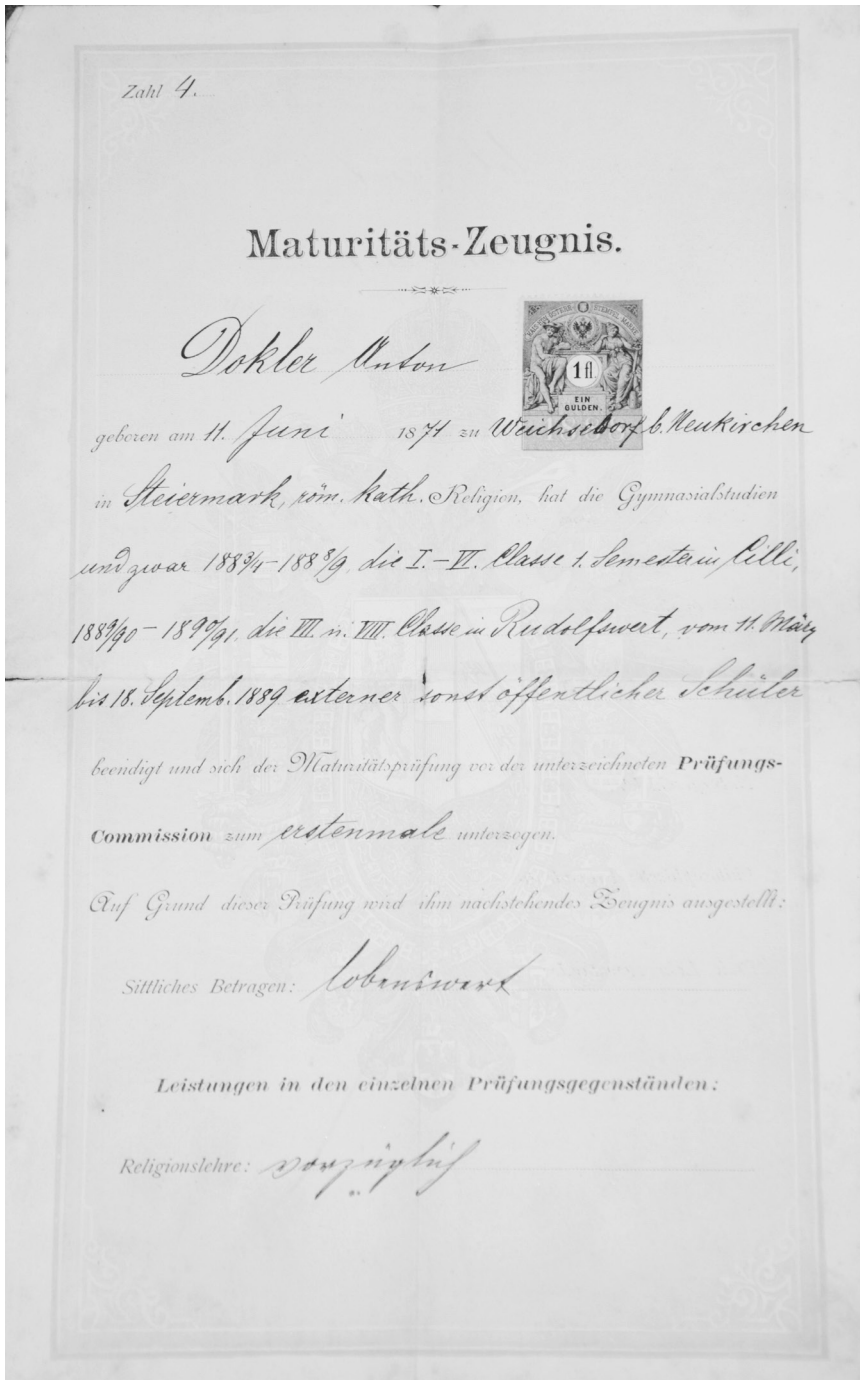



Classen-Vorsitzend

SCALA DER NOTEN:

Für die Mitten:	lobenswerth	befriedigend	entsprechend	nicht entsprechend	
Für den Fleiss:	ausserordn.	befriedigend	hinreichend	ungleichbedeutig	gering
Für d. Fortgang:	vorzüglich	lobenswerth	befriedigend	genügend	nicht genügend

Slika 3: Doklerjevo gimnazijsko spričevalo 1. semestra 7. gimnazijskega razreda na



Slika 4: Doklerjevo maturitetno spričevalo (Maturitäts-Zeugnis); vir: ADD

II. Dunaj

Po maturi je odšel na Dunaj, kjer se je na filozofsko fakulteto tamkajšnje univerze vpisal v zimskem semestru (WS) 1891/1892; tu je študiral 8 semestrov, do letnega semestra (SS) 1895, in sicer klasično filologijo kot glavni predmet, kot stranska predmeta pa nemščino in slovenščino. Med njegovimi profesorji so bila znana imena tedanje dunajske univerze in nekateri evropsko priznani strokovnjaki, npr. Vatroslav Jagić, Wilhelm Meyer-Lübke, Emmanuel Hoffmann, Wilhelm von Hartel, Theodor Vogt, Eugen Bormann, Jakob Minor, Karl Schenkl idr. V času študija je poslušal predavanja o grški in staroslovenski slovnici, zgodovini nemškega pesništva, obdobju viharništva (Sturm und Drang), estetiki, literarni zgodovini južnih Slovanov, predavanja iz latinskega besedotvorja, splošne pedagogike, latinske skladnje, grške skladnje, zgodovine rimskega cesarskega obdobja, logike in metafizike, gimnazijske pedagogike, grške zgodovine od perzijskih vojn dalje, latinske stilistike, psihologije, pa o rimski tragediji, zgodovini grške književnosti, lakedajmonskih državnih starožitnostih, rimskih državnih starožitnostih, upravi rimske države in rimskih zasebnih starožitnostih. Na seminarjih so obravnavali in prevajali naslednje antične pisce in njihova dela: Vergilijeve *Georgike*, Homerjevi *Iliado* in *Odisejo* (izbrane speve), Ciceronov spis *Katon Starejši*, Sofoklovo tragedijo *Ojdip v Kolonu*, Juvenalove *Satire*, Tibulove *Elegije*, grške lirike, homerske himne, Horacijeve *Ode*, Demostenove *Olinske govore*, izbrana Ciceronova pisma, Livijevo zgodovinsko delo *Od ustanovitve mesta*, Ajshila, Evripidovega *Kiklopa*, Sofoklove zbarske speve, Horacijeve *Satire*, Sofoklovo tragedijo *Kralj Ojdip*, Ciceronov spis *O naravi bogov*, Ajshinov govor *O lažnem poslanstvu*, Platonovo *Apologijo*, Cezarjevo *Galsko vojno*, Tukidida ter Tacitovo *Germanijo* in njegove *Anale*. Tako na Inštitutu za klasično filologijo kot na Inštitutu za slavistiko so imeli tudi seminarske in proseminarske vaje. Prepis Doklerjevih študijskih obveznosti:²³

- 1. semester – zimski semester (WS) 1891/1892: Dr. Michael Gitlbauer: Virgils *Georgica* (4); Dr. Heinrich Schenkl: Griechische Grammatik, formeller Theil (4); Dr. Vatroslav Jagić: Altslovenische Grammatik (4); Dr. Vatroslav Jagić: Übungen im slavischen Seminar (2); Dr. Jakob Minor: Geschichte der deutschen Dichtung im 18. Jahrhundert I. Theil (3); Dr. Emil Reich: Aesthetische Fragen (Idealismus, Realismus, Naturalismus) (1½);
- 2. semester – letni semester (SS) 1892: Hofr. Dr. Vatroslav Jagić: Literaturgeschichte der Südslawen (4); Dr. Heinrich Schenkl: Griechische Grammatik (4);

23 UAW, Nationale Anton Dokler, WS 1891/1892–SS 1895. Gl. tudi *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1891./2*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommersemester 1892*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1892/93*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommer-Semester 1893*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1893/94*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommer-Semester 1894*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1894/95*; *Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommer-Semester 1895*.

Dr. Michael Gitlbauer: Homers *Odysee* IX. X. Gesang (3); Dr. Michael Gitlbauer: Ciceros *Cato Maior*; Dr. Heinrich Schenkl: Sophocles: *Oedipus auf Kolonos* (4); Dr. Meyer-Lübke: Lateinische Wortbildungslehre (2); Dr. Emmanuel Hoffmann: Erklärung von Juvenals *Satiren* (2); Dr. Emmanuel Hoffmann: Erklärung von Tibulls *Elegien* (3);

- 3. semester – zimski semester (WS) 1892/1893: Dr. Theodor Vogt: Allgemeine Pädagogik (3); Dr. Emmanuel Hoffmann: Lateinische Syntax (5); Dr. Wilhelm von Hartel: Erklärung von griechischen Lyrikern (3); Dr. Wilhelm von Hartel: Interpretation der homerischen Hymnen (Seminar) (2); Dr. Karl Schenkl: Griechische Syntax (4); Dr. Michael Gitlbauer: Ausgewählte *Oden* des Horaz (3); Dr. Eugen Bormann: Geschichte der römischen Kaiserzeit (4);
- 4. semester – letni semester (SS) 1893: Dr. Theodor Vogt: Logik und die Einleitung in die Metaphysik (4); Dr. Theodor Vogt: Gymnasialpaedagogik (4); ~~Dr. Max Büdinger: Allgemeine Geschichte VI. (4); Dr. Karl Schenkl: Erklärung des Catullus (4);~~²⁴ Dr. Michael Gitlbauer: Demosthenes: *Olynthische Reden* (3); Dr. Vatroslav Jagić: Südslavische Literaturgeschichte (2); Dr. Eugen Bormann: Ausgewählte Briefe Ciceros (2);
- 5. semester – zimski semester (WS) 1893/1894: Dr. Franz Pasternek: Altslovenische Grammatik (3); Dr. Jakob Minor: Sturm und Drangperiode mit Anfängen Goethes und Schillers (4); Dr. Emmanuel Hoffmann: Philologisches Seminar [Kritik der schriftlichen Arbeiten und Disputierübungen] (2); Dr. Wilhelm von Hartel: Philologisches Seminar (Livius) [Behandlung ausgewählter Capitel aus der fünften Dekade des Livius] (2); Dr. Karl Schenkl: Philologisches Seminar (Aischylos) (2); Dr. Wilhelm von Hartel: Erklärung der *Ilias* I. usw. (3); Dr. Karl Schenkl: Euripides *Kyclops* (4); Dr. Eugen Bormann: Griechische Geschichte von der Perserkriegen an (4); Dr. Michael Gitlbauer: Sophokleische Chorgesänge (4);
- 6. semester – letni semester (SS) 1894: Dr. Emmanuel Hoffmann: Erklärung der *Satiren* des Horaz (3); Dr. Emmanuel Hoffmann: Interpretation von Sophokles' *König Oedipus* (2); Dr. Emmanuel Hoffmann: Philologisches Seminar [Recension der schriftlichen Arbeiten] (2); Dr. Wilhelm von Hartel: Geschichte und Grundzüge des lateinischen Stils (3); Dr. Wilhelm von Hartel: Philologisches Seminar ([Lateinische Übungen im philologischen Seminar:] Tibulls Gedichte) (2); Dr. Karl Schenkl: Die römische Tragoedie (4); Dr. Karl Schenkl: Cicero *de natura deorum* (2); Karl Schenkl: Philologisches Seminar (Rede des Aischines über die Truggesandtschaft) (2); Dr. Theodor Gomperz: Platons *Apologie* (2); Dr. Michael Gitlbauer: Platons *Apologie des Socrates* (4); Dr. Theodor Vogt: Psychologie (4);

24 Predavanja, ki so prečrtana, si je Dokler najprej izbral, a si je pozneje premislil in je namesto njih v vpisnico zاپisal druga. V prepisu so ohranjena tudi prečrtana predavanja.

- 7. semester – zimski semester (WS) 1894/1895: Hofrath Dr. Wilhelm Ritter von Hartel: *Geschichte der griechischen Literatur* (3); Hofrath Dr. Wilhelm Ritter von Hartel: *Philologisches Seminar* (2); Hofrath Dr. Karl Schenkl: *Lakedaimonische Staatsalterthümer* (4); Dr. Karl Schenkl: *Philologisches Seminar (Silvae des Statius)* (2); Dr. Eugen Bormann: *Römische Staatsalterthümer* (5); Hofrath Dr. Theodor Gomperz: *Geschichte der griechischen Philosophie* (3); Dr. Michael Gitlbauer: *Caesars Bellum Gallicum* (4); Dr. Emmanuel Hoffmann: *Philologisches Seminar (Thucydides)* (2);
- 8. semester – letni semester (SS) 1895: Theodor Gomperz: *Platons Leben, Lehren und Schriften* (3); Wilhelm von Hartel: *Geschichte der griechischen Literatur* (3); Karl Schenkl: *Sophocles' Oedipus auf Kolonos* (4); Wilhelm von Hartel: *Philologisches Seminar* (2); Karl Schenkl: *Philologisches Seminar* (2); Emmanuel Hoffmann: *Philologisches Seminar* (2); Eugen Bormann: *Tacitus' Annalen* (3); Eugen Bormann: *Verwaltung des römischen Staates* (2); Michael Gitlbauer: *Tacitus' Germania* (3); Michael Gitlbauer: *Römische Privatalterthümer* (2).

Prve tri semestre študija je stanoval na Piaristengasse št. 40 v 1. nadstropju, stanovanje št. 13, pri gospe Marie Rupprecht v 8. dunajskem okraju (VIII. Josephsstadt), v 4. semestru na Strozsigasse 14 v 1. nadstropju, stanovanje št. 9, od 5. do 8. semestra pa na Porzellangasse 30 v 9. dunajskem okraju.²⁵

Pred zaključkom študija je Dokler izpolnil tudi enoletno vojaško obveznost: v obdobju od 1. oktobra 1895 do 20. septembra 1896 je bil enoletni prostovoljec v 87. pehotnem polku, uvrščen pa je bil v celjski vojaški okraj.²⁶

Po svojem političnem prepričanju je bil vseskozi izrazito katoliško usmerjen, zato je na Dunaju postal član Akademskega katoliškega društva Danica, ki se je zbiralo okoli Antona Mahničja in je nastalo po razkolu z Akademskim društvom Slovenija; šlo je za razkol med liberalno in med katoliško usmerjenimi študenti. Društvo je bilo ustanovljeno 24. oktobra 1894 v restavraciji Pri Kastnerju (1. dunajski okraj); dogodka se je udeležilo 12 članov in 27. oktobra je društvo imelo prvi občni zbor.²⁷ Kmalu po ustanovitvi »Danice«, ki ni minila brez zapletov z avstrijskimi oblastmi, se je konstituiral tudi odbor društva: za predsednika je bil izbran študent medicine Fran Jankovič, za podpredsednika medicinec Karol Pečnik, za tajnika študent prava Valentin Zevičnik, za blagajnika študent prava Ivan Končan, za arhivarja študent prava

25 UAW, Nationale Anton Dokler, WS 1891/1892–SS 1895.

26 ADD, Službenički list, v Ljubljani, 25. marca 1926 (podpisan Anton Dokler; pregledal prosvetni inšpektor dr. Dragotin Lončar).

27 »Danica«. (Govoril na osnovalnem shodu akademičnega društva »Danice« g. F. Pavletič).« *Slovenec* 22 (1894), št. 250 (sreda, 31. oktobra), 1–2; Bednařik, »Zgodovinski obris katoliškega dijaškega gibanja v Sloveniji,« 17–20, 62–65; Cindrič, *Študenti s Kranjske na dunajski univerzi 1848–1918*, 315–316.

Pavel Valjavec in za knjižničarja Anton Dokler, kajti društvo je imelo knjižnico, ki je bila dobro založena z revijami in časniki.²⁸

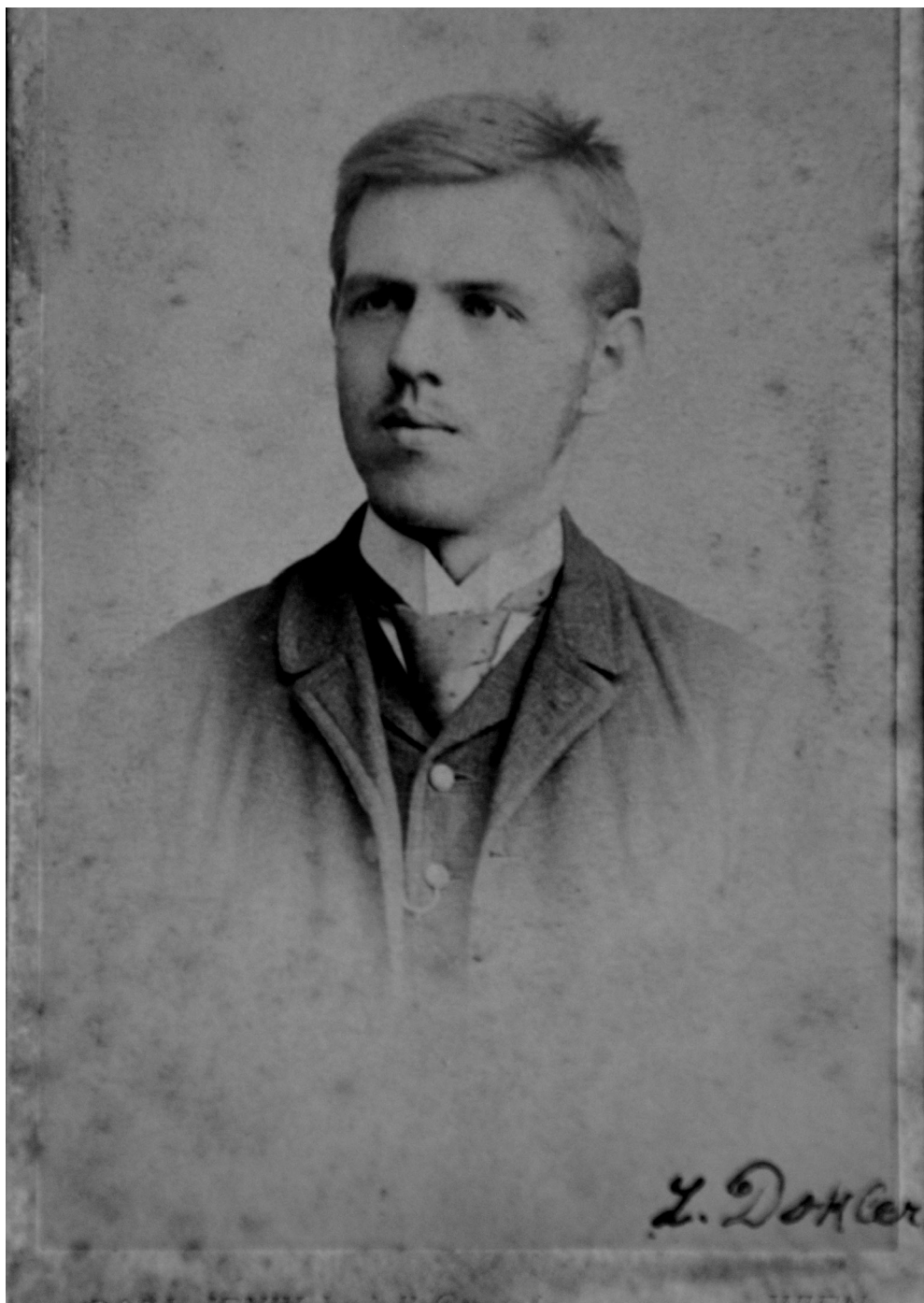
Nationale.

Facultät *philologisch-klassische* Anzahl der Semester *1*

Vor- und Zuname des Studierenden:	<i>Dokler Paulus</i>		
Vaterland und Geburtsort:	<i>Weixeldorf bei Billin Meiermarkt.</i>		
Muttersprache, Alter:	<i>Slovenische, 20 Jahre;</i>		
Religion, welches Bistum oder Confession:	<i>römisch-katholisch</i>		
Wohnung des Studierenden:	<i>III. Josephstadt Bauernsteingasse Nr. 4 o. I. 13, bei Frau Marie Puffenberger.</i>		
Vorname, Stand und Wohnort seines Vaters:	<i>Matthias Dokler, Schmied in Weixeldorf Meiermarkt</i>		
Name, Stand und Wohnort seines Vormundes:	_____		
Bezeichnung der Lehranstalt, an welcher der Studierende das letzte Semester ausgebracht:	<i>das H. H. Staatsobergymnasium in Suoloferd. (Hain)</i>		
Gewährt ein unterschieden von	Stipendium (Stiftung) im Betrage von	fl.	kr.
	unter dem	18	3
Anführung der Grundlage, auf welcher der Studierende die Immatrikulation oder Inscription anpricht:	<i>das Maturitätszeugnis.</i>		
Verzeichniß der Vorlesungen, welche der Studierende zu hören beabsichtigt.			
Gegenstand der Vorlesung	Stundenzahl bestehen	Name des Docenten	Eigenhändige Unterschrift des Studierenden, bezüglich Befähigung des Gesungenen des Ergänzungs-Artes
<i>Vergils Georgica</i>	4	<i>H. Michael Bilkauer</i>	
<i>Griechische Proimachik französischer Theil.</i>	4	<i>H. Heinrich Scherndl</i>	
<i>Alslovenische Proimachik</i>	4	<i>H. Viktor Slav Logie</i>	
<i>Übungen im slav. Seminar</i>	2	<i>H. Viktor Slav Logie</i>	
<i>Geschichte der deutschen Bildung im 18. Jhdh. I. Theil.</i>	3	<i>H. Jakob Minner</i>	
<i>deutsche Fragen (P. Real-Nat.)</i>	1 1/2	<i>H. Emil Reich.</i>	
<i>Ganz kopf 476</i>			
<i>8/11/1891</i>			
R. CEBECK K. k. Quästor K. k. Univ.-Quästor 8 - OCT. 91 WIEN			
K. k. Univ.-Vizekanzler 11 NOV. 91 WIEN			

Slika 5: Doklerjeva vpisnica (Nationale) v 1. letnik študija klasične filologije na filozofski fakulteti dunajske univerze (zimski semester 1891/1892); vir: UAW

28 »Odbor slov. kat. akad. društva 'Danica' na Dunaju.« *Domovina* 4 (1894), št. 55 (25. novembra), 4.



Slika 6: Anton Dokler v študentskih letih na Dunaju; vir: ADD

Če so se študenti na univerzi odločili za doktorat, so opravljali strogi doktorski izpit (rigoroz), ki je vključeval: disertacijo (to sta strokovno ovrednotila dva ocenjevalca) ter ustni glavni in stranski izpit. Sledil je verjetno najzahtevnejši del študija, ki pa ni bil doktorat, ampak profesorski izpit; tega so opravljali pri Cesarsko-kraljevi komisiji za pouk na gimnazijah in srednjih šolah na Dunaju (K. k. Prüfungs-Commission für das Lehramt an Gymnasien und Realschulen in Wien), sestavljen pa je bil iz domačih nalog (domače naloge iz vseh predmetov, za katere si je posameznik želel pridobiti usposobljenostno spričevalo), klavzurnih nalog oz. klavzurnih izpitov (iz glavnih in stranskih predmetov), ki so bili vedno vedno dvodelni, ter ustnih izpitov (iz glavnih in stranskih predmetov).²⁹ Dokler se je na usposobljenostni profesorski izpit prijavil 11. novembra 1896, in sicer iz klasične filologije kot glavnega predmeta ter slovenskega in nemškega jezika kot stranskih predmetov, da bi lahko na gimnaziji poučeval v slovenskem in nemškem jeziku kot učnem jeziku. Opravil je naslednje zahtevane obveznosti:

1. Domače naloge

- a) Domačo nalogo iz latinskega jezika kot glavnega predmeta je oddal 13. in 17. novembra 1896; na osnovi dela *Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Literatur* nemškega filologa Richarda Reitzensteina (2. aprila 1861–23. marec, Göttingen)³⁰ je moral napisati razpravo o času nastanka Ciceronovega spisa *O zakonih* in o proemiju v Lukrecijevo pesnitev *O naravi sveta* ter razpravo o pismu 2, 9, 3 iz Ciceronove zbirke pisem *Bratu Kvintu*. Vse je moral napisati v latinščini, vrh tega pa tudi v nemščino prevesti 3. poglavje 3. knjige spisa *O zakonih*. Ocenjevalec Karl Schenkl mu je dal lepo oceno in 17. septembra 1897 je bil aprobiran.³¹
- b) Temo za domačo nalogo iz grškega jezika mu je 16. novembra 1896 dal Theodor Gomperz; v njej je obravnaval grškega govornika Antifonta in njegovi *Tetralogiji α* in β, ki ju je moral tudi prevesti.³² Naloga je bila z nekaj kritičnimi pripombami ocenjena 23. septembra 1897 s pripisom, da je kandidat aprobiran.³³
- c) Domačo nalogo iz pedagogike mu je dal Theodor Vogt 13. novembra 1896, v njej pa se je moral razpisati o teoriji formalnih stopenj in njihovi rabi pri pouku

29 Hriberšek, *Slovenski doktorji klasične filologije na dunajski univerzi v obdobju 1872–1918*, 17–80.

30 Reitzenstein, *Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Literatur* (1894).

31 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, a, Thema für die Hausarbeit des Herrn Anton Dokler aus dem Gebiete der lateinischen Sprache (Hauptfach), Wien, 13. November 1896; UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, b, Gutachten über die Hausarbeit des Candidaten A. Dokler (Latein Hauptfach), Wien, 17. September.

32 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, c, Thema für die griechische Hausarbeit des Herrn Anton Dokler, Wien, 16. November 1896.

33 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, d, Gutachten über die griechische Hausarbeit des Herrn Anton Dokler, Gomperz, Wien, 23. September 1897.

klasičnih jezikov.³⁴ Vogt je nalogo ocenil pozitivno, prav tako je Doklerju priznal dobro poznavanje literature.³⁵

2. Klavzurne naloge

- a) Temo za klavzurno nalogo iz nemškega jezika in književnosti kot stranskega predmeta (na dokumentu v arhivu ni datuma) mu je določil Alexander Weil von Weilen; naslov je bil »Schillerjevo Sturm- und Drang obdobje«, dobil pa je oceno »zadostno« (*genügend*).³⁶
- b) Klavzurno nalogo iz slovenščine je pisal 23. januarja 1898 pri Vatroslavu Jagiću, v njej pa je moral v slovenščini pojasniti in ovrednotiti glavne jezikovne razlike in sintaktične posebnosti iz svojega prevoda iz latinščine v slovenščino.³⁷
- c) Klavzurno nalogo iz latinščine kot glavnega predmeta je pri Karlu Schenklju opravljal 18. junija 1898. Tematici dopoldanskega dela klavzurne naloge sta bili razvoj rimskega zgodovinopisja do Salustija ter o Salustijevih spisih, sestavi in tendenci.³⁸ Dobil je oceno »zadovoljivo« (*befriedigt*); ocenjevalec je bil zadovoljen tudi z njegovo latinščino.³⁹ V popoldanskem delu klavzurne naloge je moral iz 15. knjige Tacitovih *Analov* v nemščino prevesti poglavja 3–5 ter k njim napisati komentar v nemščini.⁴⁰
- č) Klavzurno nalogo iz grškega jezika in književnosti je pisal 22. junija 1898 pri Theodorju Gomperzu. V dopoldanskem delu je moral napisati razpravo in v njej pojasniti razvoj grške tragedije,⁴¹ dobil je oceno »zadovoljivo« (*befriedigend*).⁴² V popoldanskem delu je moral prevesti verze 360–430 iz Sofoklove tragedije

34 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, d, Pädagogische Hausarbeit für Herrn Anton Dokler, Theodor Vogt, Wien, 13. November 1896.

35 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, f, Die paedagogische Arbeit des Herrn Anton Dokler, Theodor Vogt, Wien, 2. Oktober 1897.

36 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, a, Clausur-Aufgabe aus der deutschen Sprache und Literatur (Nebenfach); UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, b, Beurtheilung der Clausurarbeit des Candidaten Herrn Dokler.

37 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, o, Clausuraufgabe für Vormittag aus der Slovenischen als Nebenfach, V. Jagić, Wien, 23. Januar 1898.

38 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, g, Thema für die Clausurarbeit des Herrn Anton Dokler. Latein Hauptfach, Vormittag, Karl Schenkl, Wien, 18. Juni 1898.

39 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, i, Thema für die Clausurarbeit des Herrn Anton Dokler. Latein Hauptfach, Vormittag, (Urteil), Karl Schenkl, Wien, 24. Juni 1898.

40 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, h, Thema für die Clausurarbeit des Herrn Dokler. Latein Hauptfach Nachm., Wien am 18. Juni 1898.

41 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, k, Clausuraufgabe für Vormittag aus der griechischen Sprache und Literatur, Wien, 22. Juni 1898, Gomperz.

42 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, l, Clausuraufgabe für Vormittag aus der griechischen Sprache und Literatur, Gutachten, Gomperz, Wien, 27. Juni 1898.

Ojdip v Kolonu in napisati komentar k njim;⁴³ dobil je oceno »zadovoljivo« (*befriedigend*).⁴⁴

3. Ustni izpiti

Ustne izpite je Dokler opravljal 26. in 27. junija 1898. Na izpilih so bili navzoči epigrafik in zgodovinar antike Eugen Bormann, pedagog Theodor Vogt, slavist Vatroslav Jagić, klasični filolog in zgodovinar antične filozofije Theodor Gomperz, germanist in literarni zgodovinar Jakob Minor ter direktor Cesarsko-kraljeve komisije za pouk na gimnazijah in srednjih šolah na Dunaju Karl Schenkl.

26. junija je opravljal izpite iz latinščine, grščine in antične zgodovine. Iz latinščine je bil izprašan o rimski komediji, rimski paliati, rimskem senatu, kdo je bil *princeps senatus*, o lokativu, skladu krajevnih imen, prevesti in pojasniti je moral 9. pesem 2. knjige Horacijevih *Od* in 12. poglavje iz Tacitovega spisa *Agrikola*; dobil je oceno »zadovoljivo« (*befriedigend*). Iz grščine je moral prevesti 1. in 2. poglavje Platonovega dialoga *Fajdon* in ju razložiti; vprašan je bil o Platonovih spisih, dobil pa je še vprašanja iz historične slovnice, o grških dialektih in iz metrike. Ocenjen je bil z »zadovoljivo« (*befriedigend*). Iz antične zgodovine je bil prav tako ocenjen z oceno »zadovoljivo« (*befriedigend*).

27. junija je opravljal izpit iz slovenščine pri Vatroslavu Jagiću. Dobil je vprašanja iz slovenske skladnje (sintaktične posebnosti samostalnika in glagola), o deležniških stavkih in zanikanju, vprašanja iz književnosti pa niso specificirana; skupna ocena je bila »zadovoljivo« (*befriedigend*).⁴⁵

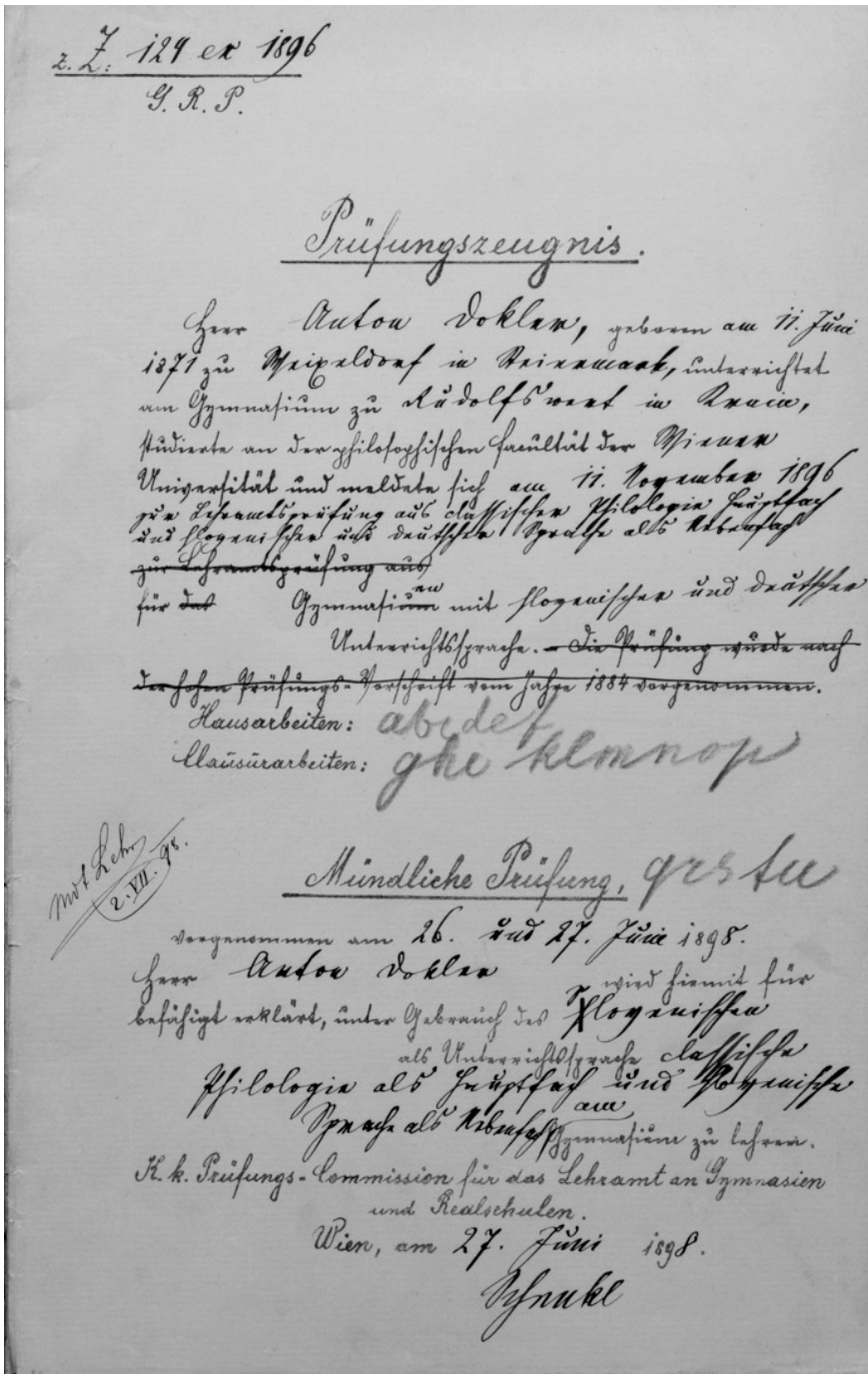
Iz nemščine kot stranskega predmeta je opravljal izpit pozneje, in sicer 20. junija 1901; dobil je različna vprašanja iz slovnice in literarne zgodovine (Schiller, Goethe, literatura 17. stoletja) in prejel oceno »zadostno« (*genügend*) s pripombo, da je znanje dovolj dobro, da lahko v nemščini tudi poučuje. Z opravljenim izpitom je dobil potrdilo o usposobljenosti za poučevanje klasične filologije kot glavnega predmeta in slovenskega jezika kot stranskega predmeta ob uporabi slovenščine kot učnega jezika.⁴⁶

43 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, m, Clausuraufgabe für Nachmittag aus der griechischen Sprache und Literatur, Wien, 22. Juni 1898, Gomperz.

44 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, n, Clausuraufgabe für Nachmittag aus der griechischen Sprache und Literatur, Gutachten, Gomperz, Wien, 27/6 1898.

45 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, p, (ocena izpita, brez izrecne navedbe), V. Jagić, Wien, 27. Juni 1898.

46 UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, Prüfungszeugnis – Mündliche Prüfung; ADD, Prüfungszeugnis, Wien, 27. Juni 1898; UAW, Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler, c, Protokoll, aufgenommen über die mündliche Prüfung des Lehramtskandidaten, Herrn Anton Dokler; ADD, Anton Dokler, Prüfungszeugnis, Wien, 20. Juni 1901, Schipper, Weilen.



Slika 7: Doklerjevo spričevalo učiteljskega izpita (Lehramts-Prüfungszeugniss; 27. junij 1898); vir: UAW

III. Kranj (1898–1913)

Na osnovi prejetega potrdila o opravljenem profesorskem izpitu je 28. novembra 1898 ravnatelj kranjske gimnazije Josip Hubad Doklerja obvestil,⁴⁷ da je bil s 23. novembrom 1897 imenovan za namestnega učitelja (suplenta) na državni gimnaziji v Kranju, obenem pa je potrdil, da so prejeli uradno potrdilo o njegovem opravljenem učiteljskem izpitu in da mu na tej podlagi določajo tako in tako plačo, kar je potrdil tudi Cesarsko-kraljevi Deželni šolski svet za Kranjsko (K. k. Landesschulrat für Krain).⁴⁸ Leta 1899 je z odlokom Ministrstva za bogočastje in uk z dne 22. junija 1899 Dokler postal redni oz. pravi profesor na kranjski gimnaziji⁴⁹ in s šolskim letom 1899/1900 je začel polno poučevati; učil je latinščino v 2.a in 3.a, grščino v 3.a in nemščino v 3.a razredu (skupaj 22 ur na teden).⁵⁰ Do konca svojega službovanja v Kranju je vsa leta učil te tri predmete ter od naslednjega šolskega leta še slovenščino, s šolskim letom 1900/1901 je postal kustos nemške dijaške knjižnice, leta 1902 vodja mladinskih iger, s šolskim letom 1903/1904 kustos nemške učiteljske knjižnice in s šolskim letom 1904/1905 še kustos podporne knjižnice.⁵¹ Dokler je v Kranju poučeval:

- v šolskem letu 1900/1901 latinščino v 3.a in 4.a, grščino v 3.a in 4.a ter slovenščino v 4.a (skupaj 23 ur na teden);⁵²
- v šolskem letu 1901/1902 latinščino v 4.a in v 5., grščino v 5., nemščino v 4.b in slovenščino v 4.a razredu (skupaj 23 ur na teden);⁵³
- v šolskem letu 1902/1903 latinščino v 5. in 6., grščino v 6., nemščino v 6. ter slovenščino v 3.b in v 6. razredu (skupaj 25 ur na teden);⁵⁴
- v šolskem letu 1903/1904 latinščino v 7., grščino v 3.b in v 7., nemščino v 1.a in v 7. razredu (skupaj 21 ur na teden);⁵⁵

47 ADD, Dopis direktorja kranjske gimnazija Josipa Hubada Antonu Doklerju, nadomestnemu učitelju (suplentu) na Cesarsko-kraljevi državni gimnaziji v Kranju, z dne 28. novembra 1898 (Seiner Wohlgeboren dem Herrn Anton Dokler, supplierenden Lehrer am k. k. Staatsgymnasiums in Krainburg; Krainburg, am 18. November 1898).

48 ADD, Dopis Deželenega šolskega sveta za Kranjsko (K. k. Landesschulrath für Krain, N° 1816), Laibach, von 8. Juli 1899.

49 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg [...] 1897/98–1899/1900*, 29: »Zu wirklichen k. k. Gymnasiallehrern wurden ernannt: [...] 6) der supplierende Lehrer am k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasium in Krainburg Anton Dokler mit Min.-Erl. vom 22. Juni 1899, Z. 15.089«; ADD, Dopis Deželnega prezidija v Ljubljani (K. k. Landespraesidium in Laibach), 2535, L. Sch. R., z dne 2. septembra 1899 (imenovanje za pravega profesorja).

50 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1897/98–1899/1900*, 29.

51 Gl. spodaj izvestja za omenjena šolska leta.

52 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1900/1901*, 25.

53 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1901/1902*, 26.

54 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1902/1903*, 29; ADD, Dopis Deželnega šolskega sveta za Kranjsko (K. k. Landesschulrath für Krain), Ljubljana von 12. Jänner, 1902.

55 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1903/1904*, 75.

- v šolskem letu 1904/1905 latinščino v 8., grščino v 4. in 8. ter nemščino v 2.a in 8. razredu (skupaj 21 ur na teden);⁵⁶
- v šolskem letu 1905/1906 latinščino v 1.a, grščino v 5., nemščino v 1.a in 8. ter slovenščino v 1.a razredu (skupaj 23 ur na teden);⁵⁷
- v šolskem letu 1906/1907 latinščino v 2.a, grščino v 6. ter nemščino v 2.a in 3.b (skupaj 20 ur na teden);⁵⁸
- v šolskem letu 1907/1908 latinščino v 3.a, grščino v 3.a in v 7., nemščino v 3.a in slovenščino v 3.a (skupaj 21 ur na teden);⁵⁹
- v šolskem letu 1908/1909 latinščino v 4., grščino v 7. in 8. ter nemščino v 4. in 8. razredu (skupaj 22 ur na teden); z odlokom Ministrstva za bogočastje in uk in Cearsarsko-kraljevega Deželnega šolskega sveta za Kranjsko je leta 1908 napredoval v višji (VIII.) profesorski rang, dobil pa je tudi kvinkvenalni dodatek za drugi kvinkvenij oz. 10 let delovne dobe (dodatek, ki so ga učitelji dobivali vsakih 5 let);⁶⁰
- v šolskem letu 1909/1910 latinščino v 5., grščino v 5. in 8. ter nemščino v 5. razredu (skupaj 19 ur na teden);⁶¹ v izvestju za to šolsko leto je tudi objavil svoj *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*;⁶²
- v šolskem letu 1910/1911 latinščino v 6., grščino v 6. in nemščino v 6., 7. in 8. razredu (skupaj 20 ur na teden);⁶³
- v šolskem letu 1911/1912 latinščino v 7., grščino v 7. ter nemščino v 7. in 8. razredu (skupaj 15 ur na teden).⁶⁴

Podatki za šolsko leto 1912/1913 niso na voljo (letno izvestje ni ohranjeno v nobeni od dosegljivih baz), v izvestju kranjske gimnazije za šolsko leto 1913/1914 pa je omenjeno, da je Anton Dokler zapustil šolo; med člani profesorskega zbora kranjske gimnazije ga ne najdemo več.⁶⁵

Še kot suplent oz. namestni gimnazijski učitelj se je 15. novembra 1898 v Kranju tudi poročil, in sicer z Ano Windischer, hčerko kranjskega posestnika Karola Windischerja in Alojzije Rebol, rojeno 24. julija 1879.⁶⁶ Doklerjeva poročna priča je bil

56 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1904/1905*, 26.

57 *Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg ... 1905/1906*, 20.

58 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1906/1907*, 28.

59 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1907/1908*, 51.

60 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1908/1909*, 33–34.

61 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1909/1910*, 43.

62 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1909/1910*, 3–28.

63 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1910/1911*, 22.

64 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1911/1912*, 26.

65 *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg ... 1913/14*, 66.

66 ADD, Poročni list – Testimonium copulationis, Vojvodina Kranjska / Ducatus Carnioliae, Škofija Ljubljanska / Dioecesis Labacensis, Iz poročne knjige župnije (duhovnije) / Extractus e libro copulatorum parochiae Kranj, Zvezek / Tomus VI, stran/pagina 350, števil. / numerus 15; ADD, Obvestilo o poroki.

njegov stanovski kolega in osebni prijatelj ter prav tako priznan filolog in intelektualc dr. Josip Tominšek.⁶⁷ Zakoncema Dokler so se vsi štirje otroci (Marijan, Jožef, Vladimir in Alfonz) rodili v Kranju.⁶⁸



Slika 8: Poročna slika Antona Doklerja in Ane Windischer, por. Dokler (Kranj, 15. november 1898); vir: ADD

67 Lovšin, »Dr. Josip Tominšek, urednik Planinskega Vestnika,« 494–499; Orel, »Tominšek, Josip (1872–1954)«, <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi708628/#slovenski-biografski-leksikon>; Hriberšek, »Filološko delo dr. Josipa Tominška,« 253–280; Hriberšek, »Namhafte slowenische klassische Philologen als Studenten in Graz und die Bedeutung von dr. Josip Tominšek,« 181–197; Hriberšek, »Iz domoznanske zakladnice Osrednje knjižnice Celje: o zapuščini dr. Josipa Tominška,« 65–77; Hriberšek, »Prvi slovenski doktorji klasične filologije z graške univerze,« 53–62; Zapuščina Josipa Tominška.

68 ADD, Službenički list, v Ljubljani, 25. marca 1926 (podpisan Anton Dokler; pregledal prosvetni inšpektor dr. Dragotin Lončar), 2.

V Kranju je bil Dokler dejaven tudi na kulturnem področju; kranjski dekan Koblar je kot pospeševalec kulturnega življenja v mestu ustanovil »Izobraževalno in zabavno društvo«, ki naj bi delovalo z istimi sredstvi kot čitalnica, prirejalo pa je pevske nastope, gledališke igre, veselice in imelo javno knjižnico, s čimer je nagovarjalo širše plasti prebivalstva; ustanovljeno je bilo leta 1902 (pri Pijemontezarju; ustanovitvenega občnega zbora se je udeležil tudi Janez Evangelist Krek), v njem pa so delovali zlasti Evgen Jarc, Anton Sušnik, Bogumil Remec in Anton Dokler.⁶⁹ Dokler je bil dejaven tudi v Slomškovi družbi; bil je tudi odbornik Slomškove podružnice za Gorenjsko.



Slika 9: Družina Dokler v Kranju (ok. 1910); vir: ADD

69 Žontar, *Zgodovina mesta Kranja*, 354.



Slika 10: Dr. Josip Tominšek; vir: Zapuščina Josipa Tominška

IV. Ljubljana (1913–1918)

S šolskim letom 1912/1913 je Dokler začel poučevati na I. državni gimnaziji v Ljubljani, kamor je bil prestavljen na osnovi odloka Ministrstva za bogočastje in uk, št. 41.319 z dne 23. septembra 1912, in odloka Deželnega šolskega sveta z dne 30. septembra 1912, št. 7276. V tem šolskem letu je poučeval latinščino v 8.a, grščino v 7.a in 8.a ter nemščino v 2.b, od 16. oktobra do konca decembra pa je nadomeščal tudi obolelega Ivana Grafenauerja in je namesto njega prevzel poučevanje nemščine v 6.a razredu (skupaj 19 oz. 22 ur na teden).⁷⁰ Desetega septembra 1913 je od Deželnega šolskega sveta prejel tudi uradno potrditev o namestitvi na I. državni gimnaziji v Ljubljani, ki je temeljila na odloku Ministrstva za bogočastje in uk z dne 31. avgusta 1913, št. 31.223; potrditev je stopila v veljavo s 1. septembrom 1913.⁷¹

70 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1912/1913*, 47–48.

71 ADD, K. k. Landesschulrath für Krain (Cesarsko-kraljevi Deželni šolski svet za Kranjsko), Laibach, am 10.

Z začetkom šolskega leta 1913/1914 je bila Doklerjeva služba dokončno potrjena.⁷² V tem šolskem letu je poučeval latinščino v 8.a, grščino v 8.a ter nemščino v 5.a in 6.a (skupaj 16 ur na teden). Ljubljansko klasično gimnazijo sta obiskovala tudi sinova Marijan in Zvonimir.⁷³

V šolskem letu 1914/1915 je Dokler poučeval latinščino v 1.a, nemščino v 1.a in v 6.a in b ter slovenščino v 1.a (skupaj 21 ur na teden). Šolske oblasti (Cesarsko-kraljevi Deželni šolski svet) so mu kot suplenta na prakso dodelile Ernesta Tomca.⁷⁴ V tem šolskem letu se je začela 1. svetovna vojna.

V šolskem letu 1915/1916 je bil Dokler marca 1916 mobiliziran v avstrijsko vojsko; skupaj z njim je bilo s kranjske gimnaziji vpoklicanih še deset članov pedagoškega zbora (učiteljev in suplentov).⁷⁵ Služil je v 87. pehotnem polku (ni navedeno, v kateri četi, bateriji ali eskadronu); od 8. marca 1916 do 11. novembra 1918 je bil oskrbni akcesist (*Verpflegakzessist*). Iz njegovega Službeničkega lista izvemo, da je bil kot vojaški obveznik rekrutiran v 87. vojnem okraju v Celju že od leta 1892 in da je enoletno prostovoljstvo opravil med oktobrom 1895 in septembrom 1896.⁷⁶ V leto 1915 datira tudi njegov najpomembnejši strokovni dosežek: izid grško-slovenskega slovarja.⁷⁷

V šolskem letu 1916/1917 zaradi vojaške službe ni poučeval; omenjen je med profesorji gimnazije s pripisom, da je (vojaški) oskrbni oficial (*Verpflegsoffizial*).⁷⁸

V. Učiteljišče (1917–1932)

Prvi dve vojni leti do svoje upokojitve septembra 1916 je obe učiteljišči vodil direktor Anton Črnivec. Obe učiteljišči sta se spopadali s prostorsko stisko; ker je prostore ženskega učiteljišča zasedlo vodstvo državnih železnic v Trstu, so učenkam dodelili prostore na moškem učiteljišču, kjer je gostovala tudi II. državna gimnazija. Učni načrt je bil okrnjen, pouka glasbenih predmetov ni bilo več, zaradi pomanjkanja učnih prostorov pa je moral zavod žrtvovati odprtje 1. razreda in otroški vrtec. Zavod je znova postal popoln septembra 1919. V šolskih letih 1916/1917 in 1917/1918 je

September 1913, Z. 1.5.957. An Herrn Anton Dokler, Professor am Kaiser Franz Josef – Staatsgymnasium in Krainburg.

72 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1913/1914*, 43: »Dem bereits vom Schuljahre 1912/13 an zur Dienstleistung zugewiesenen Professor Anton Dokler vom Kaiser-Franz-Joseph-Staatsgymnasium in Krainburg wurde mit U.-Min.-Erl. vom 31. August 1913, Zl. 31.223 (L.-Sch.-R.-Erl. vom 10. September 1913, Zl. 5957), eine erledigte Lehrstelle an der hiesigen Anstalt verliehen.«

73 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1913/1914*, 45, 96, 100.

74 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1914/1915*, 5, 7.

75 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1914/1915*, 3, 7–8.

76 ADD, Službenički list, v Ljubljani, 25. marca 1926 (podpisan Anton Dokler; pregledal prosvetni inšpektor dr. Dragotin Lončar): 2.

77 Gl. poglavje IX. Delo, 4. *Grško-slovenski slovar* (1915).

78 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1916/17*, 6.

oba zavoda provizorično vodil dr. Valentin Kušar do Doklerjevega imenovanja za direktorja 31. oktobra 1917; Valentin Kušar se je zaradi bolezni umaknil s položaja, po navodilu Ministrstva za bogočastje in uk pa je vodenje prevzel dr. Ivan Orel, ki je oba zavoda vodil do 7. novembra 1918. Po umiku vodstva državnih železnic so se učenke učiteljišča lahko vrnile v svoje prostore.⁷⁹

Kmalu po začetku šolskega leta 1917/1918, ko je bil Dokler še v vojaški službi, je bil z odlokom Ministrstva za bogočastje in uk z dne 31. oktobra 1917 imenovan za ravnatelja Cesarsko-kraljevega moškega in ženskega učiteljišča v Ljubljani (Die k. k. Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalt).⁸⁰ Cesarsko-kraljevi Deželni šolski svet za Kranjsko mu je 26. novembra 1917 poslal potrdilo o imenovanju za ravnatelja obeh institucij, v dopisu pa so navedena tudi vsa določila glede plače in glede letnih izdatkov za posebne naloge, ki so ga čakale.⁸¹ Profesorski zbor učiteljišča je imel prvo sejo 16. septembra 1918, ko so zapisnik še pisali v nemščini; Dokler kot novi direktor je svojo funkcijo nastopil 7. novembra 1918, ko je bila druga seja celotnega učiteljskega zbora in so zapisnik prvič pisali v slovenščini. Večjih sprememb na učiteljišču ni bilo, le učitelj Alojz Petsche je bil suspendiran, 13. novembra pa sta bila sprejeta dva predloga: a) da se vsi predmeti poučujejo v slovenščini in b) da se opusti pouk klavirja in orgljanja, ker učitelji na ljudskih šolah tega ne potrebujejo.⁸² Iz spominskega zapisa Ljudevita Mlakarja, objavljenega ob Doklerjevi upokojitvi leta 1932, izvemo tudi, da je po prihodu na učiteljišče Dokler prevzel pouk filozofsko-pedagoške skupine predmetov, in »čuditi se je njegovim vztrajnosti in inteligenci, do kakšnega znanja se je on največ kot avtodidakt v teh predmetih povzpел.«⁸³

Od leta 1919 je bil Dokler predsednik državnoizpraševalne komisije za osnovne in meščanske šole,⁸⁴ dejaven pa je bil na šolskem področju. Sredi februarja 1919 je Višji šolski svet za april napovedal anketo v Ljubljani, na katero je povabil predstavnike različnih strok (šolnike, juriste, zdravnike in predstavnike cerkve), da bi oblikovali mnenje o reformi srednjih šol; glavna točka razprave je bil predlog Zveze jugoslovanskih učiteljskih društev (ta je izhajal iz teženj bolj liberalno usmerjenega učiteljstva), da bi se nižje srednje šole poenotile, s tem poenotenjem pa bi bil vzpostavljen enoten šolski sistem z enotno obvezno šolo,

79 *Državno žensko učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1930-31*, 8.

80 *Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach ... 1917/18*, 3: »... Prof. Anton Dokler, mit U.-M.-E. v. 31. Okt. 1917, Z. 20.565, zum Direktor der hiesigen k. k. L.-u. L.-B.-A. ernannt; ...«.

81 ADD, Dopis Cesarsko-kraljevega Deželnega šolskega sveta za Kranjsko (K. k. Landesschulrat für Krain), Z1.7845, Laibach, am 26. November 1917, An Seine Wohlgeboren Herrn Anton Dokler, Professor am I. k. k. Staatsgymnasium in Laibach.

82 Čopič, *Sto let ljubljanskega učiteljišča*, 27–41.

83 Mlakar, »Direktorju Antonu Doklerju v spomin,« 5–6.

84 ADD, Službenički list, v Ljubljani, 25. marca 1926 (podpisan Anton Dokler; pregledal prosvetni inšpektor dr. Dragotin Lončar): 3.

enotnim odnosom do religij in do obeh spolov.⁸⁵ Na poziv Poverjeništvu za bogočastje in uk je Društvo slovenskih profesorjev na anketo, ki ji je predsedoval dr. Fran Detela, tedaj vladni svetnik, poslalo šest zastopnikov in tri namestnike; posvetovanja se je udeležil tudi Anton Dokler, takrat ravnatelj moškega učiteljišča v Ljubljani. Ker med udeleženci ni bilo enotnega mnjenja glede poenotenja srednjih šol, so izvolili poseben odsek z nalogo, da prouči vse vidike predlaganega oblikovanja enotne srednje šole; v odseku sta bila tudi dva filologa: Anton Dokler in dr. Josip Pipenbacher.⁸⁶ Člani odseka so idejo poenotene srednje šole zavrnil kot nemogočo.⁸⁷

Kakšne spremembe pa sta za učiteljišči prinesla konec vojne in ustanovitev nove države? Na učiteljiščih je bila uvedena slovenščina kot uradni in učni jezik, učiteljišči sta gostili 3. in 4. razred goriških učiteljišč, s šolskim letom 1919/1920 je bila uvedena srbohrvaščina kot učni jezik, pri pouku zgodovine in zemljepisa sta večji pomen dobila narodna zgodovina in zemljepis, uvedeni so bili novi učni predmeti (gospodinjstvo, kemija, ustavoznanstvo, pozneje še šolska organizacija in administracija, filozofija in narodna ekonomija), oba zavoda sta se kadrovsko okrepila (nekateri učitelji so poučevali na obeh zavodih), z letom 1923 so bili reformirani tudi maturitetni izpiti, večjo spremembo pa so učiteljišča doživela leta 1929, ko je bil sprejet zakon o podaljšanju študija na učiteljišču na pet let.⁸⁸ Dokler je sprva vodil oba zavoda, ko pa je žensko učiteljišče leta 1921 postalo samostojni zavod, je ostal ravnatelj moškega učiteljišča do svoje upokojitve junija 1932. Ukvarjanje z gmotnimi zadevami, administrativnim vodenjem šole, zadevami dijakov (učnimi, gmotnimi in socialnimi), spremembami učnih in študijskih načrtov, spremembami zakona o učiteljiščih in druge obveznosti so mu vzeli ogromno časa in energije.⁸⁹ Kot primer: v šolskem letu 1925/1926 je na Državnem moškem učiteljišču v Ljubljani poleg Doklerja poučevalo 15 učiteljev, zavod je imel 170 gojencev, ki so bili razdeljeni na štiri razrede in eno vzporednico, v vadnici pa je bilo 152 učencev v štirih razredih.⁹⁰ Podatki za šolsko leto 1927/1928 kažejo, da je imel Dokler pod svojim nadzorništvom osem učiteljev, enega suplenta, štiri učitelje veččin, štiri vadniške učitelje, enega začasnega predmetnega in enega honorarnega učitelja (skupaj 19 zaposlenih), na zavodu pa so imeli so 184 gojencev v štirih razredih in en vzporedni razred.⁹¹

85 Dolenc, *Kulturni boj*, 118; Lončar, *O šolski reformi*; Dolenc, »Šolsko delo Dragotina Lončarja,« 71–77.

86 *Izvestja Društva slovenskih profesorjev v Ljubljani 1919*, 40.

87 Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 225–227.

88 *Državno žensko učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1930–31*, 8. O slovenskih učiteljiščih in spremembah na njih gl. tudi Velikonja, »Razvoj šolske uprave,« 692, 696, 705, 712, 714–715, 731–733, 736, 740.

89 To je obdobje, ki je v njegovem življenju slabo poznano in dokumentirano ter ga bo treba še natančneje raziskati, med drugim tudi arhivsko gradivo moškega učiteljišča za obdobje, ko ga je vodil Dokler.

90 *Stalež srednjih in strokovnih šol v Sloveniji. Šolsko leto 1925/1926*, 14–15.

91 Leskošek, *Stalež srednjih in strokovnih šol v Sloveniji januarja 1928*, 12–13.

Leta 1927 je bil član Oblastnega šolskega odbora za ljubljansko oblast, ki mu je predsedoval dr. Fran Vodopivec.⁹²

27. januarja 1928 je kralj Doklerju podelil odlikovanje reda sv. Save IV. stopnje;⁹³ ljubljansko Veliko županstvo ga je s posebnim dopisom 16. oktobra 1928 obvestilo o prejemu tega odlikovanja.⁹⁴



Slika 11: Kraljevo odlikovanje reda sv. Save IV. stopnje, podeljeno Doklerju 27. januarja 1928; vir: ADD

92 »Oblastni šolski odbor za ljubljansko oblast.« *Slovenec* 55 (1927), št. 132 (torek, 14. junija 1927), 4.

93 »Odlikovanja profesorjev.« *Jutro* 9 (1928), št. 51 (sreda, 29. februarja), 4.

94 ADD, Doklerjevo izvirno odlikovanje sv. Save IV. stopnje, podeljeno 17. januarja 1928; dopis Velikega županstva ljubljanske oblasti z dne 16. oktobra 1928, podpisnik je najstarejši pravni referent oblastne uprave dr. R. Andrejka (v odsotnosti župana).

Z novim zakonom o narodnih šolah z dne 5. decembra 1929 je bil kot najpomembnejši organ banovine uveden poseben banovinski šolski odbor, ki je imel prvo sejo 20. marca 1930; eden od članov odbora je bil tudi Dokler kot direktor učiteljišča. Imenovan je bil tudi ožji odbor, katerega člani so bili pomočnik bana Otmar Pirkmajer kot predsednik, dr. Dragotin Lončar kot njegov namestnik, šef odseka za osnovni pouk dr. Franc Kotnik kot referent, Anton Dokler kot direktor ljubljanskega moškega učiteljišča, inženir Viktor Skabrne in posestnik Anton Štrukelj.⁹⁵

V času svojega službovanja na učiteljišču se je zadnja leta službe posvečal predvsem upravi in administraciji (vseh zaposlenih na zavodu je bilo 32), le občasno je še prevzel poučevanje kakega predmeta. Tako je na primer v šolskem letu 1930/1931 učil predmet »Šolska administracija«,⁹⁶ enako pa tudi v šolskem letu 1931/1932, ko je poleg predmeta »Šolska administracija« (1 ura) poučeval tudi nemščino v 3. razredu (4 ure).⁹⁷ Leta 1931 je praznoval svojo 60-letnico.⁹⁸

VI. Po upokojitvi (1932–1943)

Ministrstvo prosvete je z odlokom S. n. b. 18968, izdanim 26. junija 1932, izdalo odredbo o Doklerjevi upokojitvi,⁹⁹ hkrati pa mu je 29. junija začasni vršilec dolžnosti direktorja učiteljišča Ludovik Vazzaz poslal dopis, da je s 30. junijem 1932 razrešen dolžnosti direktorja državnega moškega učiteljišča v Ljubljani.¹⁰⁰ Doklerjeva upokojitev je sovpadla s še enim, za učiteljišče pomembnim dogodkom – 17. junija 1932 je ministrski svet v Beogradu odobril predlog ministra prosvete, da se moška in ženska učiteljska šola v Ljubljani s 1. julijem 1932 združita v enotno ustanovo, Državno učiteljsko šolo v Ljubljani. Posledično sta bila upokojena oba ravnatelja učiteljišč: Anton Dokler kot ravnatelj moškega učiteljišča in dr. Ivan Orel kot ravnatelj ženskega učiteljišča. Za novega direktorja skupnega zavoda je bil imenovan dr. Simon Dolar, prej profesor na realni gimnaziji v Kranju, ki pa ga je kmalu zamenjal Nande Marolt.¹⁰¹

Po upokojitvi je Dokler deloval tudi kot knjižničar Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani; njeno vodenje je prevzel leta 1935, leta 1936 pa je izdal *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani*. Leta 1937 je uredil tudi knjižnico

95 »Prva seja banovinskega šolskega odbora«. *Jutro* 11 (1930), št. 67 (petek, 21. marca), 1.

96 *Državno moško učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1930/31*, 4–6.

97 *Državno moško učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1931/32*, 4.

98 Dr. R.: »Ravnatelj Anton Dokler šestdesetletnik.« *Jutro* 12 (1931), št. 135 (nedelja, 14. junija), 5; »Anton Dokler – 60 letnik.« *Slovenec* 59 (1931), št. 130a (sobota, 13. junija), 3.

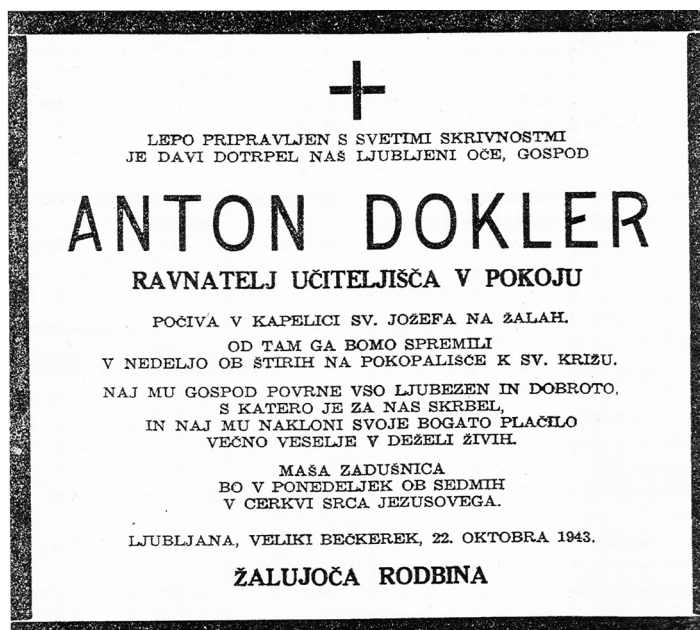
99 ADD, Dopis Ministarstva prosvete št. (S. n. b.) 18968, s katerim je bil Dokler po kraljevem ukazu upokojen.

100 ADD, Dopis ravnateljstva državnega moškega učiteljišča v Ljubljani Antonu Doklerju, direktorju moškega učiteljišča v Ljubljani, z dne 30. junija 1930, o razrešitvi z dolžnosti direktorja učiteljišča.

101 *Državna učiteljska šola v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1932-33*, 9–11.

Osrednjega društva (tj. Ljubljanske podružnice) Slovenskega planinskega društva,¹⁰² leta 1938 pa je izdal *Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta*.¹⁰³

O Doklerjevem življenju in delovanju med letoma 1939 in 1943 je le malo znana. Leta 1943 se je njegovo zdravstveno stanje zelo poslabšalo; za posledicami dlje časa trajajoče bolezni je umrl 22. oktobra 1943 v starosti 72 let. Iz mrliškoogledniškega poročila je razvidno, da so mu pred smrtjo zaradi embolije amputirali desno nogo, umrl pa je zaradi zastoja srca.¹⁰⁴ Pogreb je bil v nedeljo, 25. oktobra 1943, na ljubljanskih Žalah. Pri pogrebni slovesnosti, ki jo je vodil šempetrski župnik Košmerlj, je pel zbor učiteljev, pokojnega so pred krsto k zadnjemu počitku pospremili zaposleni na obeh učiteljiščih, za krsto pa poleg sorodnikov predstavniki številnih kulturnih organizacij, ljubljanski profesorji in učitelji.¹⁰⁵



Slika 12: Doklerjeva osmrtnica, objavljena v časopisu *Jutro* (23 (1943), št. 239 (sobota, 23. oktobra), 2); vir: dLib.si

102 Brilej, »Poročilo tajnika Osrednj. društva,« 206.

103 Dokler, »Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta,« 1–108; Dokler, *Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta* (1938).

104 ADD, Mrliški list – Testimonium mortis, Pokrajina Slovenija / Provincia Sloveniae, Ljubljana, Štev. / Num. 1394, Iz mrliške knjige župnije / duhovnije / Extractus e libro defunctorum parochiae Sv. Petra v Ljubljani, Zvezek / Tomus XVII, stran / pagina, 172, štev. / numerus 190. Po pripovedovanju Doklerjeve vnukinje ge. Marije Cirej so se njegove težave z nogami začele v času, ko je pripravljajl grško-slovenski slovar; tedaj naj bi se mu zaradi obilice dela in številnih ur, ki jih je predsedel ob delu, pojavile krčne žile in težave s strdki.

105 »Dva veličastna pogreba z Žal. Pogreb ravnatelja Doklerja.« *Slovenec* 71 (1943), št. 243 (torek, 26. oktober), 2. Za osmrtnico gl. *Jutro* 23 (1943), št. 239 (sobota, 23. oktobra), 2.

VII. Osebnost

Približno sliko o Doklerju kot človeku si lahko ustvarimo iz nekaterih pričevanj njegovih sodelavcev in sodobnikov, ki se o njem vsi brez izjeme izrekajo zgolj pohvalno in v samih presežnikih. Tako je leta 1931 ob Doklerjevi 60-letnici sicer anonimni pisec v čestiki, objavljeni v časopisu *Jutro*, med drugim zapisal:

»Jubilant je eden izmed naših najodličnejših klasičnih filologov. [...] Odlike, ki smo jih omenili, pa še zdaleka niso vse, kar jih krasi ravnatelja Doklerja. Predolgo bi bilo in v svoji veliki skromnosti bi še zameril, če bi nadaljevali z njihovim naštevanjem. [...]«¹⁰⁶

Avtor čestitke v časopisu *Slovenec* ga je še dopolnil:

»Jubilant je res duša zlata in povsod cenjen kot vesten in dobrohoten šolnik, ki mladini ni pedant, marveč oče, a tudi skrben oče je za svoje kolege, zato vživa povsod simpatije in spoštovanje. [...] Gosp. Anton Dokler je tudi vzoren družinski oče.«¹⁰⁷

Leto pozneje, 1932., je njegov sodelavec Ljudevit Mlakar ob Doklerjevi upokojitvi o njem zapisal naslednje:

»Ko je Iv. Cankar pisal o Jan. Trdini, je med drugim zapisal: 'V vsaki hvali je nekaj hinavščine; stvar, ki je dovršena, ne potrebuje hvale, zakaj hvala jo ponižuje.' Teh besed sem se spomnil, ko sem se namenil o upokojenem ravnatelju Antonu Doklerju napisati nekaj besed. Zato 'Govori, kar ti srce da na jezik, – in s tem ne moreš govoriti krivo!' (Jurčič, Tugomer.) [...] Ljubil je svojo klasično filologijo in je v tej stroki precej napisal, kar mu ohrani med nami trajen spomin [...] Blagor Doklerju radi njegove življenjske filozofije! Ravna se po Horacijevi odi 'Aequam memento rebus in arduis – Servare mentem!' (Imej v spominu, da si v nesreči ohraniš ravnodušje!) Ohranil si je mladostni idealizem, nič ga ne razburja in kljub njegovim šestim križem zanj ne veljajo Prešernove besede: 'Dokler da smo brez dna polnili sode, – zuče nas v starih letih časov sile.' In kaj naj porečem o Doklerju človeku? Kettejeva maksima je tudi njegova. Če pomislimo, da še sedaj v zasluženem pokoju študira in prevaja Lukijanove razgovore, pač veljajo tudi zanj besede: 'Popolnitev bodi moj edini vzor ...!' Dalje je bil Dokler med najbolj priljubljenimi šolniki, kar smo jih imeli. Bil je dobričina, človekoljub. Njegova dobrotu se mu je večkrat štela v greh, češ, da ne pozna redu, toda v največje počestčenje mu je častni naziv 'ata Dokler', kakor so ga vobče imenovali njegovi kolegi in učenci. 'Ata Dokler' se je ravnal po Levstikovih besedah, ki se glase: 'Skrbi zase, ljubi brata, / dvigni ga, odpri mu vrata, / bodi ti sodnik srce!'«¹⁰⁸

106 Dr. R.: »Ravnatelj Anton Dokler šestdesetletnik.« *Jutro* 12 (1931), št. 135 (nedelja, 14. junija), 5.

107 »Anton Dokler – 60 letnik.« *Slovenec* 59 (1931), št. 130a (sobota, 13. junija), 3.

108 Mlakar, »Direktorju Antonu Doklerju v spomin,« 5–6.

Več virov poudarja in izpostavlja, da je bil Dokler globoko veren:

»Dobro znanje klasičnih jezikov pa je g. ravnatelju utrlo tudi pot mimo svetne antične življenjske filozofije do bogatih virov cerkvene liturgije in askeze: rimski misal, zlasti pa Tomaž Kempčan sta njegova dolgoletna spremljevalca. Poleg vedrega temperamenta in zdrave konstitucije je le tudi živo versko prepričanje, ne nazadnje Kempčanove besede o ‚kraljevi poti‘ (II, 12), eden izmed skritih virov tiste zadovoljne vedrosti in prijetne družabnosti, ki g. jubilanta odlikuje.«¹⁰⁹

»Bil je globoko veren. Vsak dan smo ga videli pri mizi Gospodovi. ‚Hojo za Kristusom‘ pa je znal že na pamet, kakor tudi latinsko recitirano mašo. Nikdar ni pokazal razburjenosti, bila ga je sama skrb in dobrota. Da, takih mož, ki bi povsod delili vedrost, zdrav humor, ki bi bili očetovsko naklonjeni svojemu bližnjemu, takih je malo.«¹¹⁰

»Bil je šolnik, ki je vse življenje posvečal izobrazbi in vzgoji slovenske mladine, pri čemer pa ni zanemarjal svoje družine, ki ji je bil moder krščanski vzgojitelj.«¹¹¹

»Anton Dokler je nad vse skrben in ljubeč poglavar svoje številne rodbine in globoko veren mož. V njegovem krščanstvu in katoličanstvu ni niti trohice nestrpnosti in nasilnosti, niti sledu onega valjhunstva, ki je povzročilo nam Slovencem in Slovanom, da, človeštvu sploh, že toliko gorja, najbolj škoduje katolicizmu samemu in tudi jubilantu ne prizanaša [...]«¹¹²

Zelo lepo so o njem pisali tudi pisci nekrologov ob njegovi smrti. Avtor nekrologa v *Slovenskem učitelju* je zapisal:

»Njegova smrt je iznenadila vse, ki so ga poznali in radi imeli. In kdo bi ga ne imel rad? Če o kom lahko rečemo: Ta ni imel sovražnikov, tedaj to lahko trdimo o pokojnem ravnatelju Doklerju. Nad 40 let sem ga poznal in ves ta dolgi čas nisem slišal o njem žal besede! Bil je dobričina, da malo takih! Komur je le mogel, temu je pomagal – škodil pa nobenemu.«¹¹³

109 »Ravnatelj Dokler – 70 letnik«. *Slovenec* 69/19 (1941), št. 137a, 7.

110 »Ljudska knjižnica. † Ravnatelj Anton Dokler.« *Vestnik prosvetne zveze v Ljubljani* 22, št. 11–12 (november–december) (1943): 68.

111 »Spominčice rajnkim članom in prijateljem. Ravnatelj Anton Dokler.« *Slovenski učitelj: glasilo katoliških vzgojiteljev in Slomškove družbe v Ljubljani* 44, št. 10–12 (1943): 123.

112 Dr. R.: »Ravnatelj Anton Dokler šestdesetletnik.« *Jutro* 12 (1931), št. 135 (nedelja, 14. junija), 5.

113 »Spominčice rajnkim članom in prijateljem. Ravnatelj Anton Dokler.« *Slovenski učitelj: glasilo katoliških vzgojiteljev in Slomškove družbe v Ljubljani* 44, št. 10–12 (1943): 123.

V *Vestniku prosvetne zveze v Ljubljani* so posebej pohvalili njegovo knjižničarsko delo:

»Knjiga je bila njegova zvesta tovarišica. Kot profesor, kot šolski ravnatelj in kot vzgojitelj na učiteljskišči je imel pač dovolj prilike spoznati, kaj je dobra knjiga za človeka. Neutrudljivo marljivo in z veliko skrbjo se je posvetil naši knjižnici, katero je čuval in spopolnjeval kot bi gojil in sadil svoj lastni vrt. Prebiral je vse knjige, ki so izšle na domačem trgu, jih ločil od slabih, dobre pa je sprejel v svoj katalog. Kot knjižničar je poznal stalne obiskovalce in že naprej spoznal njihove želje glede čtiva. Bil je knjižničar vzgojitelj. Dobro je vedel, ta in ta knjiga ni za takega in takega čitatelja.«¹¹⁴

V časopisu *Jutro* so izpostavili njegovo vsestransko zanimanje za prosveto:

»Do zadnjega je ravnatelj Dokler kljub telesnim tegobam ohranil svežost duha in se zanimal za vse prosvetne pojave. Posebno je veljalo njegovo zanimanje revijalnemu časopisju, ki ga je prebiral z največjim zanimanjem. Kot šolnik in prosvetni delavec, pa tudi kot človek bo ostal ravnatelj Anton Dokler v najlepšem spominu vsem, ki so ga poznali.«¹¹⁵

Antonu Doklerju so se v zakonu z Ano Windischer rodili štirje sinovi: Marijan je bil rojen 24. marca 1903, Jožef 22. marca 1905, Vladimir 18. marca 1906 in Alfonz 13. julija 1913.¹¹⁶ Doklerjeva soproga je bila potomka stare kranjske družine Schiffrer; Josip Žontar v *Zgodovini mesta Kranja* za njenega prednika Josipa Antona Schiffrerja pl. Schiffersteina omenja, da je bil dvorni kaplan cesarice Eleonore, soproge Leopolda I., infulirani prošt, mestni župnik in dekan v župniji Laa v Avstriji, da je leta 1732 ustanovil kanonikat pri ljubljanski stolnici, da je leta 1733 kupil temporalije mengeške fare za 16 goldinarjev in pred letom 1774 preddvorsko graščino, v oporoki pa je določil, naj se preddvorska graščina proda in naj se denar porabi za dijaške ustanove, ki naj jih uživajo njegovi sorodniki oziroma dijaki iz Kranja.¹¹⁷ Rod Schiffrer (Šifrer) pa sega še dlje v preteklost, v 17. stoletje, do upornika Jerneja (Bartolomeja) Šifrerja (Schif(fr)er) iz Žabnice, ki je bil vodja loških podložnikov v uporok. 1650, ko je freisinški škof Vid Adam povišal obveznosti svojim podložnikom.¹¹⁸ Družina Dokler v svojem družinskem arhivu hrani tudi natančno izdelani rodovni debli; prvo je bilo izdelano leta 1869 v župniji Stara Loka (župnik M. Kožuh; datum: 21. junij

114 »Ljudska knjižnica. † Ravnatelj Anton Dokler.« *Vestnik prosvetne zveze v Ljubljani* 22, št. 11–12 (november–december) (1943), 68.

115 »Ravnatelj Anton Dokler †.« *Jutro* 23 (1943), št. 240 (nedelja, 24. oktobra), 4.

116 ADD, Službenički list, v Ljubljani, 25. marca 1926 (podpisan Anton Dokler; pregledal prosvetni inšpektor dr. Dragotin Lončar), 2.

117 Žontar, *Zgodovina mesta Kranja*, 237.

118 Za natančnejši oris gl. Šifrer, »Jernej Šifrer, njegov rod in robotna pravda loških podložnikov,« 34–46.

1869), drugo, ki kaže povezavo družine Dokler vse do Jerneja Schifrerja, pa v mestni župniji sv. Kancijana in tovarišev v Kranju (kranjski župnik Anton Koblar; datum 2. december 1911).¹¹⁹

Med Doklerjevimi sinovi je bil najbolj znan najstarejši sin Marijan, ki je obiskoval klasično gimnazijo najprej v Kranju in nato v Ljubljani, po maturi pa se je odločil za študij teologije; leta 1927 je iz teologije na univerzi v Innsbrucku tudi doktoriral. Po končani drugi svetovni vojni je postal žrtev povojnih sodnih procesov; 22. januarja 1948 je bil zaprt in 16. aprila 1948 obsojen na 18 let zavora, a so ga po sedmih letih in pol 28. novembra 1955 pomilostili.¹²⁰ Umrl je 17. marca 1984 kot župnik v Motniku; na stara leta je pri njem živela tudi njegova mati, Doklerjeva žena Ana.



Slika 13: Doklerjev najstarejši sin Marijan; vir: ADD

119 ADD, rodovnik iz l. 1869; Rodovnik, ki dokazuje krvno sorodstvo rodbin Schifrer-Dokler (1911).

120 Griesser-Pečar, *Slovenija na zatožni klopi*, 201, 203–209, 212, 333, 771; Pust et al., *Palme mučeništva*, 417.

2. Delo

I. Predavanja (1902)

V času svoje kariere je imel Dokler nedvomno precej javnih predavanj; dokumentirano pa je predavanje iz obdobja, ko je bil zaposlen na gimnaziji v Kranju. Kot dejaven član Slomškove zveze je imel na njenem občnem zboru leta 1902 predavanje z naslovom »Kako voditi čitanje?«, v katerem je predstavil svoj pogled na to, kaj in kako naj berejo mladi. V predstavitvi se je dotaknil vprašanj, kako je treba navajati mladino na branje koristnih knjig, kakšne knjige naj se da mladim v roke in katerih napak se je treba pri tem izogibati. Zagovarjal je stališče, da mora mladinska literatura bralce predvsem vzgajati. Predavanje je bilo v dveh delih objavljeno v *Slovenskem učitelju*.¹²¹

II. Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim (1909)

Doklerjeva učiteljska dejavnost je v polni meri zaživela v obdobju, ko je poučeval na kranjski gimnaziji. Od ustanovitve Društva slovenskih profesorjev leta 1906 je bil njegov član in se je dejavno vključeval v njegovo delo; društvo si je kot eno svojih prvih nalog zadalo pridobitev slovenskih učbenikov in učnih pripomočkov za kar največ predmetov, ki so jih poučevali na srednjih šolah.¹²² To potrjuje tudi poročilo tajnika društva dr. Frana Ilešiča, ki je na drugem občnem zboru 27. decembra 1908 že poročal o dosežkih: do tedaj sta izšla *Slovarček k I. spevu Iliade*, ki ga je pripravil Anton Koritnik, in komentar k 1. knjigi zgodovinskega dela *Od ustanovitve mesta (Ab urbe condita)* rimskega zgodovinarja Livija pod naslovom *Livijev komentar I. del – I. knjiga*, ki ga je izdelal Anton Jeršinovič; ta je že pripravljal tudi komentar k 21. knjigi. Ilešič je v svojem poročilu tudi navedel, da Anton Dokler pripravlja komentar k Ovidiju in da je prevzel tudi pripravo komentarja k Ciceronovim *Govorom proti Katilini*.¹²³

Naslednje leto (1909) je Dokler objavil *Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje*, prvi učni priročnik h kateremu od latinskih pesnikov.¹²⁴ Pri pripravi tega 111 strani obsegajočega priročnega slovarčka, namenjenega dijakom 5. gimnazijskega razreda, v katerem so brali izbrane pesmi rimskega pesnika Ovidija, se je opiral predvsem na štiri avstrijske priročnike: na izbor Ovidijevih

121 Dokler, »Kako voditi čitanje?«, 25–26, 36–39.

122 Za natančnejši oris delovanja Društva slovenskih profesorjev gl. Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 214–223.

123 Ilešič, »Vesti 'Društva slovenskih profesorjev'«, 472–480; Ilešič, »Iz upravnega odbora 'Društva slov. profesorjev'«, 800; Ilešič, »Izvestje 'Društva slov. profesorjev' o poslovnem letu 1908/9«, 473–480.

124 Dokler, *Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje* (1909).

pesmi Heinricha Stephana Sedlmayerja,¹²⁵ na šolski komentar Karla (Carla) Augusta Schwertasska, ki ga je ta napisal posebej za Sedlmayerjev izbor (*Schülerkommentar zu Heinrich Stephan Sedlmayers Ausgewählten Gedichten des P. Ovidius Naso*),¹²⁶ ter na dva priročnika, ki ju je pripravil Joseph Golling: na Gollingov komentar (*Commentar zu P. Ovidii Nasonis carmina selecta*; 1897)¹²⁷ in vokabular k izbranim Ovidijevim pesmim (*Vocabular zu ausgewählten Gedichten Ovids*; 1908).¹²⁸ Dokler je način obravnave v celoti povzel po Gollingovem vokaluarju. Pri delu je uporabljal tudi Stowasserjev latinsko-nemški slovar,¹²⁹ Wolfov (Cigaletov) nemško-slovenski slovar,¹³⁰ Pleteršnikov slovensko-nemški slovar,¹³¹ Maretičev prevod *Metamorfoz*¹³² in Žepić-Divkovičev latinsko-hrvaški slovar.¹³³

Slovarček s kratkim uvodom o Ovidijem življenju in delu prinaša besedje k izbranim 69 odlomkom iz Ovidijevih pesnitev, in sicer 30 iz *Metamorfoz*, pet iz izbranih elegičnih pesmi, 18 iz *Rimskega koledarja (Fastov)*, 12 iz *Žalostink* in štiri iz *Pisem iz Ponta*. Pri izboru je pazil, da je vanj vključil vse odlomke, ki jih je v svojih navodilih priporočalo Ministrstvo za bogočastje in uk, prav tako pa tudi, da vanj ni vključil odlomkov, ki so jih ministrska pravila izrecno odsvetovala. Osnutek slovarja je zelo preprost in pregleden: razložene besede ali besedne zveze si sledijo tako, kot si v pesmih sledijo verzi. Slovarček sta pregledala dr. Josip Debevec in dr. Josip Tominšek,¹³⁴ ki je v *Slovanu* napisal tudi njegovo kratko pohvalno predstavitev.¹³⁵ Drugi, anonimni pisec je napisal kratko predstavitevno notico v *Ljubljanskem zvonu*.¹³⁶

125 Sedlmayer, *Ausgewählte Gedichte des P. Ovidius Naso* (1907). Izbor je med letoma 1884 in 1930 izšel v 20 izdajah v štirih jezikih.

126 Schwertassek, *Schülerkommentar zu Heinrich Stephan Sedlmayers Ausgewählten Gedichten des P. Ovidius Naso* (1893, 1906). Komentar je med letoma 1893 in 1917 izšel v 12 izdajah.

127 Golling, *Commentar zu P. Ovidii Nasonis carmina selecta* (1897²).

128 Golling, *Vocabular zu ausgewählten Gedichten Ovids* (1908).

129 Stowasser, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch* (1900²; 1905², 2. natis).

130 Cigale, *Deutsch-slovenisches Wörterbuch* (1860).

131 Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar* (1894 [i. e. 1893]–1895).

132 Maretič, *Publija Ovidija Nazona Metamorfoze* (1907, 1991, 2008).

133 Žepić (Žepić), *Latinsko-hrvatski rječnik za škole* (1881); Divković, *Latinsko-hrvatski riječnik za škole* (1900).

134 Ilešič, »Vesti Društva slovenskih profesorjev«, 474, 800.

135 Tominšek, »Dokler Anton: Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje«, 257: »Nov prispevek k poslovenjenju latinskega pouka na gimnazijah je ta knjiga prof. Doklerja v Kranju. Strokovnjaška temeljitost in vestna točnost odlikujeta to delo, ki bo dijaštvu jako dobrodošla. Morda pa se razveseli tega slovarčka še kak dozorel mož, ki si je ohranil ljubezen do krasnih Ovidijevih pesnitev. Knjiga je urejena prav praktično in tiskana okusno, pregledno.«

136 Anon., »Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje«, 445: »Nov pripomoček za uvedbo slovenščine kot učnega jezika v gornje gimnazije, ki ga z veseljem pozdravljamo! S konsekvntnim in preudarjenim delom se bo končno vendarle doseglo, kar bi se s samim jadikovanjem ne doseglo nikdar. Knjiga bo vsekakor jako dobro ustrezala svojemu namenu.«

III. Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini (1910)

Že v naslednjem šolskem letu (1909/1910) je Dokler uresničil napoved, ki jo je dal Fran Ilešič v svojem poročilu o delovanju Društva slovenskih profesorjev leta 1908, da bo Anton Dokler prevzel tudi pripravo komentarja k Ciceronovim *Govorom proti Katilini*:¹³⁷ v izvestju kranjske gimnazije za šolsko leto 1909/10 je objavil *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*,¹³⁸ ki je še isto leto (1910) izšel tudi v ponatisu kot samostojna publikacija.¹³⁹ Pregledni, 28 strani obsegajoč priročni slovarček, v katerem je avtor zbral osnovno besedišče k vsem štirim Ciceronovim govorom proti Katilini, ni nič posebnega; nastal je po vzoru številnih podobnih nemških slovarčkov, ki so že bili v rabi na avstrijskih gimnazijah v tem obdobju. Dokler ga je začel pripravljati leta 1907 ali 1908 kot pomoč dijakom pri prevajanju omenjenih Ciceronovih govorov, ki so bili navadno del šolske lektire v 6. gimnazijskem razredu. Pri pripravi se je zgledoval po 3. izdaji Šolskega komentarja k Ciceronovim govorom proti Katilini in njegovim tovarišem Hermanna Nohla,¹⁴⁰ ki je izšla leta 1906.¹⁴¹

IV. Grško-slovenski slovar (1915)

a) Pred Doklerjevim slovarjem

Doklerjev najpomembnejši strokovni prispevek k zgodovini slovenske klasične filologije in tudi šolstva na Slovenskem je njegov *Grško-slovenski slovar*, ki je izšel leta 1915. Z njim je tudi najbolj zaslovel in njegovo ime je skozi generacije postalo sinonim za slovar; postal je vrhunec njegovega učiteljskega dela in tudi najpomembnejši učni pripomoček, ki ga je pripravil za slovenske dijake. V zgodovini slovaropisja klasičnih jezikov na Slovenskem so pred Doklerjevim grško-slovenskim slovarjem slovarski dosežki na področju grškega jezika skoraj nični, saj se razen nekaj poskusov resne izdelave grško-slovenskega slovarja ni lotil nihče; zgodovina slovarjev za klasične jezike pred Doklerjem je zgodovina skoraj izključno latinskih slovarjev. Ob tem dejstvu pa je zanimivo, da smo slovar za grščino (tj. Doklerjev slovar) dobili prej kot slovar za latinščino (Fran Bradač, Fran Wiesthaler).

137 Ilešič, »Vesti 'Društva slovenskih profesorjev',« 472–480; Ilešič, 'Iz upravnega odbora »Društva slov. profesorjev',« 800; Ilešič, »Izvestje 'Društva slov. profesorjev' o poslovnem letu 1908/9,« 473–480.

138 Dokler, »Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini,« 3–28.

139 Dokler, *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini* (1910).

140 Nohl, *Schülercommentar zu Ciceros Reden gegen L. Catilina und seine Genossen* (1906³). Komentar je med letoma 1893 in 1920 izšel v 22 izdajah.

141 Za poročila o slovarčku in njegovem nastajanju gl. Ilešič, »Vesti 'Društva slovenskih profesorjev',« 474; Ilešič, »Izvestje 'Društva slov. profesorjev' o poslovnem letu 1908/9,« 475; Ilešič, »Izvestje 'Društva slovenskih profesorjev' za poslovno leto 1909/10,« 568.

Kako voditi čitanje?

(Predaval na občnem zboru „Sloškovne Zveze“ profesor Anton Dokler.)

Vam vsem je znana navada gledaliških ravnateljev in mnogih pisateljev, da skušajo vzbuditi pozornost poslušavcev ozir. gledavcev, z lepo donečimi, mnogo ohetajočimi naslovi. Ravnaajo se pač pri tem po znanem Ciceronovem receptu: „Slušatelje bodemo pozorne storili, ako pokažemo, da je to, kar namerjamo povedati, veliko, novo in neverjetno.“ Tako visokoletečih namerenov jaz nimam; vsebina moje razprave ni niti neverjetna, niti nova, niti velika. Ker pa bi izraz „čitanje“ utegnil pri nekaterih vzbuditi napačno pričakovanje, hočem se pomuditi nekoliko pri naslovu teme. Moti se namreč, kdor pričakuje od mene navodilo, kako se naj obravnavajo berila naših čitank, dasi priznavam, da bi si mož, ki bi nam spisal omenjeno metodiko, pridobil velikih zaslug. Jaz se hočem baviti z onim „čitanjem“, ktero označuje Nemeec z besedo „Lecture“. Vem, da slovenski izraz ni točen, a primernejšega nisem našel. Motite se pa tudi, če pričakujete od mene kopico dobrih naukov in nasvetov, kako naj mi sami čitajmo, če hočemo, da bo de čitanje za nas vzgojevalno in plodonosno. Ne, moj namen ni, postaviti se na neko vzvišeno stališče vzornega vzgojitelja in izkušnega šolnika. Podati vam hočem samo nekaj misli, nekaj migljajev, do katerih me je dovelo oskrbovanje dijaške knjižnice v Kranju. Pregledujoč in urejujoč to knjižnico sem namreč naletel na marsikatero hibo naših mladinskih knjižnic; pri izposojevanju knjig so nastali marsikateri pomisleki, in opazujoč dijake pri izbiranju knjig sem se večkrat moral vprašati, doseže li knjižnica svoj vzgojevalni namen, ki bi ga moralo doseči po intenciji ustanoviteljev? In večkrat sem moral priznati, da ne. Začel sem premišljevati o vzrokih teh nedostatkov, čital sem to in ono knjigo, razpravljajočo to vprašanje, skušal sem najti neko navodilo za oskrbovanje mladinskih knjižnic, in sad tega svojega iskanja hočem sedaj priobčiti. Novih misli ne bom povedal; razpravljalo se je to vprašanje že večkrat: tako n. pr. pri V. skupščini Zaveze 1893., na II. katoliškem shodu, in tudi naš „Slovenski učitelj“ se je že večkrat dotaknil tega vprašanja. Da sem pa sklenil te misli v celoto zbrati, k temu me je napotila zlasti velika važnost tega vprašanja. Vsi imamo isti smoter, vzgojiti iz mladine dobre ude človeške družbe, vsi iščemo pripomočkov, ki bi nam naj pomagali, ta smoter doseči. Zatorej moramo drug drugega podpirati, in to vzajemno podpiranje naj pospešujejo učiteljski sestanki. Na teh se pogovarjajmo poleg drugih predmetov v zlasti o oni točki, ki nas vse združuje: o vzgojeslovju. V tem smislu prosim, tolmačite moje predavanje.

Da je čitanje važen činitelj pri mladinski vzgoji, je vsakemu znano. To so tudi učne oblasti pripoznale z ustanovitvijo mladinskih knjižnic. O koristi čitanja bi mi torej ne bilo treba govoriti: kajti da čitanje izobrazuje okus, plemeniti srce, pomnožuje znanje, obvaruje mladino pohajkovanja, da polaga trden temelj kremenitemu značaju, da razširja obzorje in tako izpopolnjuje šolsko vzgojo in da tudi v formalnem oziru mnogo koristi, ker dobé učenci s čitanjem jezik v svojo oblast in se tako privadijo lepemu slogu, vse to bo vsakdo rad priznal.

Slovarček

k

izbranim Ovidijevim pesmim
Sedlmayerjeve izdaje.



Sestavil

Anton Dokler.



Ljubljana, 1909.

Založila „Katoliška Bukvarna“.

Natisnila „Katoliška Tiskarna“.

Slika 15: Doklerjev *Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje* (1909);
vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

Komentar

k

Ciceronovim govorom proti Katilini.

Sestavil

Anton Dokler.



Slika 16: Doklerjev *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*, naslovna stran (1910);
vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini.

I. govor.

- | | |
|--|---|
| <p>1. quo usque = quam diu, kako dolgo, doklej?</p> <p>tandem, naposled; (v vprašanjih nevolje): vendar</p> <p>abūtor, 3., re, zlorabljam, zanašam se na (abutēre = abutēris)</p> <p>patientia, ae, f., potrpežljivost, prizanesljivost</p> <p>etiam, tudi, še</p> <p>furor, ōris, m., besnost, zaslepljenost, strast</p> <p>quem ad finem sinonimno s „quousque“ in „quamdiu“</p> <p>ēlūdo, 3., rogam se, zasmehujem</p> <p>effrēnātus, 3., (frēno, 1. frēnum), razuzdan</p> <p>iacto, 1., mečem: iacto me baham se, šopirim se</p> <p>praesidium Palatii, posadka na Palaciju, kjer je stala Ciceronova hiša, (I. § 10.)</p> <p>urbis vigiliae, straže po mestu</p> <p>concursum, us, m., stek(anje), sestanek, zborovanje</p> <p>boni, rodoljubi, pošteni meščanje; ti so privreli k Jupitrovemu svetišču (hic locus), v katerem se je senat posvetoval (senatum habere)</p> | <p>munitissimus, 3., dobro utrjen, za-
varovan</p> <p>ora (obrazi, oči) vultusque (pogledi) = hudogledi obrazi</p> <p>pateo, 2., odprt sem, občezen sem</p> <p>consilium, naklep</p> <p>constringo, 3., strinxi, strictum, zvežem, oviram</p> <p>constrictus teneor, uklenjen, zajet sem</p> <p>scientia, vednost (= ker je vsem znana)</p> <p>proxima nox, zadnja noč, superior, predzadnja</p> <p>immo vero, da celo, še celo 2.</p> <p>publicum consilium, seja državnega sveta (= senata)</p> <p>noto, 1., zaznamujem</p> <p>dēsigno, 1., določujem</p> <p>videor mihi, mislim, menim</p> <p>iam pridem, že zdavnaj</p> <p>satis facio, 3., zadostim, izpolnujem svojo dolžnost do . . .</p> <p>furor ac tela (telum, i, puščica, strela), blazni naklepi</p> <p>pestis, is, f., kuga, poguba</p> <p>māchinor, 1., kujem, snujem</p> <p>confero in, zvrnem, zvalim kaj na koga</p> |
|--|---|

Prvi slovenski učbenik za pouk katerega od klasičnih jezikov v slovenščini je bila *Latinska slovnica za slovensko mladež*, ki je izšla leta 1874 in jo je napisal frančiškan p. Ladislav Hrovat, profesor na novomeški gimnaziji.¹⁴² Pri grščini pa je bil položaj precej slabši: slovenskih učbenikov (slovnice, vadnice, slovarja, komentarjev in izdaj izvirmih besedil) za grščino ni bilo, zato so dijaki uporabljali nemške učbenike in priročnike. Prvi slovenski učbenik za pouk grščine je napisal klasični filolog Anton Klodič, ki je med letoma 1863 in 1867 poučeval na mestni gimnaziji v Trstu, od leta 1867 pa v Gorici; Slovenski matici je ponudil, da napiše grško slovnico, vendar Matičini odborniki niso videli potrebe po njej.¹⁴³ Slovnica je leta 1870 kljub temu izšla, a v italijanščini.¹⁴⁴ V začetku sedemdesetih let je nastala *Grška slovnica* Mateja Voduška, ki je kot profesor deloval na goriški gimnaziji, s katero se je kot odbornik Matice odzval povabilu odseka za izdajanje knjig k dejavnemu pridobivanju slovenskih učnih knjig. Vodušek je rokopis sicer ponudil kranjskemu šolskemu svetu, a ga ta ni odobril; razlog je bilo nepopustljivo vztrajanje šolskih oblasti pri nemščini kot učnem jeziku pri pouku grščine. Slovnica ni izšla; ostala je v rokopisu, ker je Vodušek po dveh letih priprav delo prekinil.¹⁴⁵ Leta 1882 je začel Josip Šuman na Dunaju pisati slovensko *Grško slovnico* in *Grško vadnico*; oba učbenika sta ostala v rokopisu, in čeprav so še leta 1906 omenjali možnost, da bi ju objavili, do izida ni prišlo.¹⁴⁶ Prva dva slovenska učbenika za grščino so slovenski dijaki dobili leta 1908; to sta bila *Grška slovnica* in *Grška vadnica* dr. Josipa Tominška. Pobudo za njun nastanek je dal škof Anton Bonaventura Jeglič, ki si je skupaj s profesorskim zborom šentiviške gimnazije prizadeval, da bi zavod razširili tudi na III. razred ter uvedli slovenščino kot učni jezik tudi pri grščini, s čimer bi ohranili povsem slovenski značaj gimnazije. Ker je za to potreboval slovenske učbenike za grščino, je prosil Tominška, naj čim prej pripravi oba učbenika; ta je slovnico in vadnico pripravil v roku slabega leta in

142 Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 144–148; Hriberšek, *Življenje in delo p. Ladislava Hrovata*, 103–122.

143 Grafenauer, »Klodič vitez Sabladski, Anton (1836–1914)«, Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi276532/#slovenski-biografski-leksikon>; »Sporočilo o 3. občnem zboru slovenske Matice v Ljubljani 7. avgusta 1867.« *Novice gospodarske, obrtniške in narodne* 25 (1867), št. 33 (sreda, 14. avgust), 271; »Sporočilo o VIII. odborovi seji slovenske Matice 3. oktobra 1867.« *Novice gospodarske, obrtniške in narodne* 25 (1867), št. 42 (sreda, 16. oktober), 345; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 132–134.

144 Klodič, *Grammatica greca del prof. Antonio Klodič* (1870).

145 NUK, Ms 676, Vodušek Matej, *Grška slovnica*. V Gorici 15. aprila 1873. Matevž Vodušek, c. k. gimn. profesor; J. P.: »Književni vestnik.« *Vestnik. Znanstvena priloga »Zori«* 1 (1873), št. 5 (15. maja), 80; Čermelj in Gantar: »Vodušek, Matej (1839–1931)«. Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi802230/#slovenski-biografski-leksikon>; Marušič, »Vodušek, Matej,« 247; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 141–143.

146 *Slovenski narod* 15 (1882), št. 265 (sobota, 18. novembra), 4; »Enketa v zadevi slovenskih učnih knjig za srednje šole.« *Slovenski narod* 39 (1906), št. 69 (ponedeljek, 26. marca), 4; *O slovenskem učnem jeziku na srednjih šolah*, 5; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 132–134.

ju v drugi polovici leta 1907 oddal v tisk. Posledica naglice je bila, da je v učbenikih ostalo precej napak, a sta bila leta 1908 oba učbenika aprobirana in že z naslednjim šolskim letom so grščino od 3. do 5. razreda poučevali v slovenščini. Z učbenikoma je Tominšek postavil temelje za pouk grščine v slovenskem jeziku; na gimnazijah na Kranjskem so ju uporabljali do leta 1919.¹⁴⁷

b) Predhodniki

Prvi filolog, za katerega vemo, da je začel pripravljati grško-slovenski slovar, je bil Valentin Kermavner. Delo je začel sredi 80. let 19. stoletja, vendar je iz neznanih razlogov zastalo. Ohranjen je rokopis že obdelanega gradiva; obdelana so gesla od A do ἀνεκτέον, obsega pa 79 lično popisanih foliantov velikega formata, ki dokazujejo, da je ohranjeno rokopisno gradivo ali čistopis slovarja, ki je rezultat Kermavnerjevega lastnega dela, ali – verjetneje – prirejen prevod katerega od standardnih nemških slovarjev, morda pa celo kompilacija več slovarjev. Ali je kdo pripravljal grško-slovenski slovar že pred Kermavnerjem, iz doslej zbranih podatkov ni znano.¹⁴⁸ V obdobje na prelomu iz 19. v 20. stoletje sega tudi bogato, a neobjavljeno ustvarjalno delo Rajka Peruška. S področja klasične filologije je v njegovi obsežni rokopisni zapuščini najzanimivejši *Grški besednjak*. Gre za že izdelan in povsem uporaben šolski slovar, ohranjen v štirih manjših zvezkih na 772 straneh, ki je verjetno prevod ali priredba katerega od nemških šolskih slovarjev; avtor vira in tudi letnice nastanka ne navaja. Slovar je ostal v rokopisu.¹⁴⁹

Ker grško-slovenskega slovarja ni bilo na voljo, so slovenski dijaki uporabljali nemške slovarje; na seznamih uporabljenih slovarjev, ki jih navajajo izvestja slovenskih gimnazij, najdemo naslednje: *Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Schulwörterbuch* Georgea Autenrietha in Gustava Eduarda Benselerja, *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* Wilhelma Gemolla, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch* Hermanna Mengeja, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch* Karla Schenkla, *Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Schulwörterbuch* Gustava Eduarda Benselerja in Karla Schenkla ter še nekaj drugih. Vsi naštetih slovarji so izšli v vsaj šestih ali več izdajah. Poleg naštetih je bila dijakom na voljo cela vrsta specializiranih priročnih slovarjev k posameznim grškim piscem ali izborom. Ker ni bilo mogoče pričakovati, da bodo v kratkem dobili šolski slovar, ki bi

147 Tominšek, *Grška slovnica* (1908); Tominšek, *Grška vadnica* (1908); Wester, »Dr. Jos. Tominškove grške učne knjige v slovenskem jeziku«, 570–571; Zapuščina Josipa Tominška; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 190–192; Hriberšek, »Filološko delo dr. Josipa Tominška«, 265–269.

148 NUK, Ms 1399, Valentin Kermavner, Zapuščina, I. 3. Gradivo za grški slovar; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 158.

149 NUK, Ms 1415, Rajko Perušek: Zapuščina, I. 4. Primerjalno leksikološko gradivo; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 176–177.

omogočil pouk grščine v slovenskem učnem jeziku, so slovenski profesorji grščine segli po začasnem premostitvenem ukrepu: začeli so izdajati priročne slovarčke k piscem, ki so jih brali v 5., 6., 7. in 8. gimnazijskem razredu. Tako je med letoma 1908 in 1913 nastalo 10 priročnih slovarčkov: šest k *Iliadi* (Anton Koritnik), po eden k *Odiseji* (Andrej Prebil), h Ksenofontu (Josip Tomišek), k Herodotu (Franc Jerovšek) in k Demostenu (Josip Pipenbacher). Vse je Dokler uporabljal tudi pri pripravi slovarja.

c) Začetki

Pobuda za pripravo grško-slovenskega slovarja je vzniknila leta 1908 v krogu članov Društva slovenskih profesorjev. Društvo je pobudo posredovalo kranjskemu deželnemu šolskemu odboru, ki je sestavljavcem slovarja obljubil denarno nagrado. Slovar naj bi vključeval besedišče *Nove zaveze* in tistih grških piscev, ki so jih dijaki na gimnazijah brali kot del redne šolske lektire pri pouku grščine. Člani filološkega odseka Društva slovenskih profesorjev so menili, da bi zadostoval slovar v obsegu Gemollovega ali Mengejevega slovarja. Prav filološki odsek Društva slovenskih profesorjev je na svojih sejah 25. januarja in 25. februarja 1909 sprejel sklep o začetku priprave grško-slovenskega slovarja. Po ocenah in napovedih naj bi bilo delo končano do konca leta 1910, vendar pa se je projekt zavlekel; pojavile so se težave z zagotavljanjem finančnih sredstev za tisk in izdajo.¹⁵⁰

č) Sodelavci

Za delo pri slovarju so se prijavili Anton Dokler, Anton Detela, dr. Josip Debevec, Josip Malnar in Anton Sušnik, vsi profesorji na kranjski gimnaziji; Društvo slovenskih profesorjev je na občnem zboru 28. decembra 1909 sprejelo njihovo prijavo. Vendar pa se je ekipa sodelavcev precej spremenila, saj so vsi profesorji kranjske gimnazije razen Doklerja od projekta odstopili, mecenstvo nad njim pa je prevzel Knezoškofijski zavod sv. Stanislava v Šentvidu, zato sta se Doklerju pridružila dr. Anton Breznik in dr. Franc (Frančišek) Jerè.

Anton Breznik, rojen 26. junija 1881 v Ihanu, je po klasični gimnaziji (1894–1902) leta 1902 stopil v bogoslovje in najprej študiral teologijo (1902–1906). Leta 1907 ga je škof Bonaventura Jeglič poslal v Gradec na študij slovenščine, latinščine in grščine; tu je leta 1910 doktoriral iz slavistike (disertacija *Naglasni tipi*

150 Ilešič, »Vesti ‚Društva slovenskih profesorjev‘,« 473–474; Ilešič, »Iz upravnega odbora ‚Društva slov. profesorjev‘,« 800; Ilešič, »Izvestje ‚Društva slov. profesorjev‘ o poslovnem letu 1908/9,« 475; Ilešič, »Izvestje ‚Društva slovenskih profesorjev‘ za poslovno leto 1909/10,« 568; Ilešič, »Tajnikovo poročilo o delovanju ‚Društva slov. profesorjev‘ 1910/1911,« 484; Ilešič, »Tajnikovo poročilo o poslovnem letu 1911./12. na glavni skupščini dne 28. dec. 1912,« 553; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 210–214; Hriberšek, »Nastajanje šolskega grško-slovenskega slovarja,« 5–18.

slovenskega glagola) in leta 1911 opravil učiteljski izpit. Od jeseni 1910 je deloval na šentviški škofijski gimnaziji kot suplent, od diplome leta 1911 kot profesor slovenščine v vseh razredih, kot profesor latinščine in grščine pa v nižjih razredih gimnazije. Od leta 1937 do svoje smrti je bil Breznik tudi ravnatelj Škofijske klasične gimnazije. Med vojno je živel v Ljubljani v Marijanišču do leta 1944, ko se je med zdravniškimi preiskavami močno prehladil in je za posledicami pljučnice 26. marca umrl. Zapustil je raznolik opus; napisal je samo dve knjigi, a obe zelo odmevni: *Slovensko slovnico* (1912, 1916, 1921, 1924, 1934), s katero je vplival na vse poznejše slovenske slovniciarje vse do danes (Bajec, Kolarič, Rupel, Šolar, Toporišič), in *Slovenski pravopis* (1920, 1935; druga izdaja skupaj s Franom Ramovšem). Večino njegovega opusa tvorijo razprave (skupaj 30) s področja zgodovine slovenskega jezika in sloga, slovenskega slovaropisja, jezikovne zgradbe itd., ter jezikovne ocene in kritike. Zaradi svoje vsestranskosti je bil prava izbira za sodelovanje pri Doklerjevem grško-slovenskem slovarju, in sicer je obdelal etimologije.¹⁵¹

Franc (Frančišek) Jerè je bil rojen 2. oktobra 1881 na Pancah pri Lipoglavu. Po končani ljudski šoli se je vpisal na klasično gimnazijo in bil v tretjem razredu gimnazije sprejet v Alojzijevišče. Maturó je opravil z odliko, nato pa se je v Ljubljani vpisal na teološko fakulteto, ki jo je končal leta 1906. Leta 1907 ga je škof Jeglič poslal na Dunaj, kjer je med letoma 1907 in 1910 študiral klasično filologijo; leta 1910 je doktoriral (disertacija *Iz katerih virov je Platon povzel svoj nauk o nesmrtnosti duše in o njeni usodi po smrti*) in leta 1913 opravil učiteljski izpit. Po vrnitvi je do leta 1941 poučeval oba klasična jezika na Škofijski gimnaziji v Ljubljani, bil nekaj časa celo ravnatelj škofovih zavodov, predavatelj za svetopisemsko grščino in svétnik ljubljanskega škofa. Umrl je 25. junija 1985 v Ljubljani, kjer je pokopan na Žalah. Jereta poznamo kot duhovnika, šolnika, prevajalca in odličnega grecista; kot tak je bil dragocen sodelavec pri pripravi grškega slovarja.¹⁵²

151 O Breznikovem študiju, življenju in delu gl. Uredništvo, »Breznik, Anton (1881–1944).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi149445/#slovenski-biografski-leksikon>; Dobrovoljc, »Breznik, Anton (1881–1944).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2018. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi149445/#novi-slovenski-biografski-leksikon>; Šivic-Dular, »Die slowenischen Studenten der Slawistik an der Universität Graz,« 101–105.

152 O Jeretovem življenju, študiju in delu gl. Hriberšek, »Slovenski doktorji klasične filologije, promovirani na dunajski univerzi v obdobju 1872–1918,« 39–42; Hriberšek, *Slovenski doktorji klasične filologije na dunajski univerzi v obdobju 1872–1918*, 182–201, 344–346.



Slika 18: Dr. Anton Breznik; vir: Šlebinger, ASK



Slika 19: Franc Jerè leta 1907 ob vpisu na univerzo (slika iz indeksa); vir: SI NŠAL, NŠAL 488, Zapuščina dr. Franceta Jereta, šk. 121

d) Viri

Dokler je v svojem *Predgovoru* natančno predstavil avtorje, katerih besedje je zajeto v slovar, ter vire, na katere se je pri delu opiral. Vključil je besedje tistih piscev in njihovih (celotnih ali izbranih) del, ki so jih – v različnih izborih – obravnavali pri pouku grščine od 5. do 8. gimnazijskega razreda, v katerih so kot del redne lektire brali izvorna grška dela. Pri izboru se je držal navodil gimnazijskega učnega načrta iz leta 1909, ki je v sicer »železni repertoar« grške lektire vnesel največ novosti, razširil je nabor piscev, učiteljskim zborom in dijakom pa je dal tudi možnost, da si lahko glede na osebne interese in želje izberejo pisce ali delo po svoji izbiri. Viri za besedje, zbrano v slovarju, so bili:

1. izbrani avtorji in njihova dela: Homer (*Iliada*, *Odiseja*), Sofokles (*Ajant*, *Kralj Ojdip*, *Ojdip na Kolonu*, *Antigona*, *Filoktet*, *Elektra*, *Trahinke*), Evripid (*Ifigenija med Tavrijci*, *Hipolit*, *Medeja*, *Bakhe*), Herodot (*Zgodbe*), Tukidid (*Peloponeška vojna*), Ksenofont (*Anabaza*, *Grška zgodovina*, *Kirova vzgoja*, *Spomini na Sokrata*), Platon (*Apologija*, *Kriton*, *Fajdon*, *Evtifron*, *Gorgija*, *Protagora*, *Fajdros*, *Lahet*, *Simpozij*), Demosten (politični govori, tj. *Filipike* in *Olintski govori*, *Govor o vencu*); Arijan (*Anabaza*), Plutarh (izbrani življenjepisi: *Aristid*, *Perikles*, *Cezar*, *Aleksander*); SP Nove zaveze;¹⁵³
2. besedje najpogosteje uporabljanih izborov grških tekstov (Huemer, *Chrestomathie aus Platon nebst Proben aus Aristoteles*; Schneider, *Lesebuch aus Platon und Aristoteles*; Haupt, *Hellas. Griechisches Lesebuch*; Biese, *Griechische Lyriker in Auswahl*);
3. splošni grški slovarji (Passow-Rost, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*; Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*; Žepič-Krključ, *Grčko-hrvatski rječnik*);
4. specializirani slovarji za posamezne avtorje:
 - a) za Sofokla (Dindorf, *Lexicon Sophocleum*);
 - b) za Homerja (Bechtel, *Lexilogus zu Homer*; Capelle-Seiler, *Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*; Autenrieth, *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*; Harder, *Schulwörterbuch zu Homers Ilias und Odyssee*; Scheindler, *Wörterverzeichnis zu Homeri Iliadis I–IV (A–D)*);
 - c) za Ksenofonta (Sauppe, *Lexilogus Xenophonteus sive index Xenophontis grammaticus*; Gemoll, *Schulwörterbuch zu Xenophons Anabasis, Hellenika und Memorabilien*);
 - č) za Sveto pismo Nove zaveze (Schmoller, Ταμειὸν τῆς καινῆς διαθήκης

153 Pri delu z izvirmiki je uporabljal kritične izdaje, ki sta jih izdajali dve uveljavljeni založbi: nemška Teubner (Bibliotheca Teubneriana) in avstrijska Hölder-Pichler-Tempsky.

ἐγγειρίδιον sive concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci in angustum deductae);

5. šolski grški slovarji (Schenkl, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*; Bense-ler-Schenkl, *Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Schulwörterbuch*; Menge, *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*; Bense-ler, *Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Schulwörterbuch*);
6. že obstoječi slovenski slovarčki avtorjev:
 - a) Antona Koritnika (k *Iliadi: Slovarček k I. spevu Iliade*. Izvestje škofijske gimnazije 1907/1908, 3–18; *Slovarček k II. in III. spevu Iliade*. Izvestje ško-fijske gimnazije 1908/09, 3–21; *Slovarček k I., II. in III. spevu Iliade*. Pona-tisk iz izvestij škofijske gimnazije. V Ljubljani 1909; *Slovarček k IV., VI., XVI. in XVIII. spevu Iliade*. Izvestje škofijske gimnazije 1909/10, 3–25; *Slo-varček k XXII. in XXIV. spevu Iliade*. Izvestje škofijske gimnazije 1912/13, 3–16; *Slovarček k IV., VI., XVI., XVIII., XXII. in XXIV. spevu Iliade*. Št. Vid nad Ljubljano 1913;
 - b) Andreja Prebila (k *Odiseji: Slovarček k I., V., VI., VII., VIII. in IX. spevu Odiseje*. V Ljubljani 1912);
 - c) Josipa Pipenbacherja (k Demostenu: *Slovarček k I. in III. olinskemu ter III. filipskemu Demostenovemu (po Wotkejevi izdaji)*. Ljubljana 1911);
 - č) Josipa Tominška (h Ksenofontu: *Ksenofontov slovar (k dr. Karla Prinza »Izboru iz Ksenofonta« s 26 podobami)*. Dunaj 1909);
 - d) Franca Jerovška (k Herodotu: *Besede in rekla, namenjena učencem, ki se pripravljajo na čitanje sedme knjige Herodotovih zgodopisnih raziska-vanj. (ἩΡΟΔΟΤΟΥ ΤΟΥ ΑΛΙΚΑΡΝΗΣΣΕΟΣ ἹΣΤΟΡΙΩΝ ἩΒΔΟΜΗ ἘΠΙΓΡΑΦΟΜΗΝΕ ΠΟΛΥΜΝΙΑ)*. V Ljubljani 1911);
7. slovenski prevodi grških avtorjev: *Ajant*. (Žaloigra, ki jo je spisal Sofokles; poslo-venil M[atija]. Kr[áčmanov]. [Matija Valjavec]) *Glasnik slovenski* 4 (1861), zv. 7, 83, 89, 94–95, 103–104, 115–116; *Sofoklov Ajant*. Žaloigra, ki jo je iz grščine poslovenil Kračmanov Matija [Valjavec]. V Celovcu 1863; *Sofoklejev Edip na Kolonu*. Životopis Sofoklejev in uvod napisal, dramo prevel in opomnje dodal R[ajko]. Perušek. V Novem Mestu 1892; *Platonov Kriton in Apologija*. Iz grščine poslovenil Ivan Božič. V Celovcu 1862; *Ksenofontovih spominov na Sokrata čve-tere bukve. (Memorabilia)*. Poslovenil Ladislav Hrovat. V Celovcu 1862; *Home-rove Odiseje I. spev*. Poslovenil M[atija]. Valjavec. *Slovenski glasnik* 1854, 54–58; *Navsikaja*. (Odlomek iz Odiseje; poslovenil J. Šuman). *Slovenski glasnik* 8 (1865), zv. 11, 257–264 (verzi 1–331); *Kraljična Navsikaja*. Šesti spev Homerove *Odiseje* poslovenjen i poklonjen gospodični Reziki Zabukošekovi. Celovec 1865; *Odiseje IX. spev*. (Kermavner, V[alentin].) Izvestje celjske gimnazije 1870, 19–33; *Odiseje I. spev*. (Kermavner, V[alentin].) Izvestje celjske gimnazije 1871, 17–28.

Nenavadno je, da Dokler kot vir omenja samo prevode *Odiseje*, ne pa tudi prevode iz *Iliade*, ki jih je bilo več kot prevodov iz *Odiseje*: *I. bukve iz Iliade*. Poslovenil iz gerškog Jan[ez]. Terdina. Kuga–Jeza. *Slovenska bčela* 1852, 14–15, 21–23, 35–36, 45–46, 61–62, 69–70, 84–86, 92–94, 110–112; *Devetnajste bukve Homerove Iliade*. (Koseski) *Novice* 10 (1852), 273–274, 277, 281, 289–293; *Iliade XVI. spev*. (Ljubič, J.) *Novice* 1960, št. 36 (5. september), 386, in št. 46 (14. november), 369–370; *Ahilejev škit*. (Hom. Iliad. XVIII. 468–590 (J. Ljubič) *Glasnik slovenski* 4 (1861), zv. 7, 49–50; *Teihoskopija. Iz Ilijada III, 121–144*. Poslovenil J. Ljubič. *Nanos* 1862, 119–125; *Ilijade VI. spev*. (Poslovenil Fr. Celestin). *Slovenski glasnik* 10 (1867), 97–99, 113–115, 129–130, 145–146, 161–164; M. Otoški [Francišek Marešič]: *Odlomek I. speva Ilijade*. *Slovenska lipa* 1868/1869, list 4–7, 9–10; Svetina, J.: *Odlomek iz Ilijade 16. bukev. Domače vaje* 1868/1869, 271–273 (verz 1–47); *Razne dela pesniške in igrokazne Jovana Vesel Koseskega*. V Ljubljani 1870, 222–302 (1., 3., 5., 12., 14., 19. spev *Iliade*).

e) Rezultati

Leta 1913 je bil rokopis grškega slovarja pripravljen; ko je bilo slovarsko gradivo oddano, se je Odbor Društva slovenskih profesorjev obrnil na deželni odbor, da bi pri Ministrstvu za bogočastje in uk izposloval potrebna materialna sredstva iz sredstev za izdajanje znanstvenih del, v prošnjo za sofinanciranje pa ga je vključila tudi Slovenska matica skupaj z Wiesthalerjevim latinsko-slovenskim slovarjem, ki je bil takrat še v pripravi.¹⁵⁴

Vsi trije sodelavci, Dokler, Breznik in Jerè, so prispevali tudi uvodna besedila k slovarju. Anton Dokler je napisal kratek informativni »Predgovor«, v katerem je predstavil obseg slovarskega gradiva, uporabljene vire in sodelavce ter dal nekaj osnovnih pojasnil.

Drugo besedilo z naslovom »Etimologija« je napisal Anton Breznik, v njem pa je podal nekaj osnovnih pojasnil glede etimologij, vključenih v slovar, ter primerjalne sezname glasovnih sprememb od indoevropsčine do jezikov, ki so vključeni v etimološko obravnavo. Prav Breznikove etimološke razlage več kot 2000 besed v slovarju s številnimi primerjavami ter predstavljenimi paralelami in etimološkimi ustreznici v drugih jezikih dajejo Doklerjevemu slovarju posebno vrednost. Pri obravnavi je uporabljal najboljše sočasne etimološke slovarje: Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1907); Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (1910); Berneker, *Slavisches etymologisches Wörterbuch* (1908); Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (1910). Obravnavo etimologij in poglavij s področja primerjalnega jezikoslovja so učni načrti za avstrijske gimnazije

¹⁵⁴ Gl. tudi NUK, Ms 1207, Vrhovnik Ivan, Zapuščina, IV. Gradivo, IV. 3. Literarnozgodovinsko in biografsko gradivo, Doklerjev Grško-slovenski slovar (1+2 prilogi: korespondenca iz leta 1913 o financiranju izdaje).

praviloma sicer odsvetovali, saj naj bi bile prezahtevne za gimnazijski nivo pouka. Redki so šolski slovarji, ki vključujejo etimološke razlage besed, če pa jih, so praviloma zelo kratke; v nobenem šolskem slovarju za grški jezik etimologije niso tako natančno obdelane kot v Doklerjevem. Uporabnika včasih presenetni Breznikova izbira gesel, ki jih dopolni z etimološko razlago, saj gre pogosto za redke in nenavadne besede, večinoma pa je izbiral tiste besede, ki imajo etimološko sorodne besede tudi v slovenščini. S tem je želel dati prav poseben poudarek in pomen slovenskemu jeziku, še zlasti ob dejstvu, da v času, ko je slovar izšel, avstrijska oblast še vedno ni dovoljevala pouka grščine v slovenskem jeziku, ampak je bila učni jezik nemščina, in to kljub temu da so bili zanj na voljo vsi ustrezni učni pripomočki razen slovarja.

Tretje spremno besedilo z naslovom »Lastna imena« je napisal Franc Jerè. V njem je obsežno in podkrepjeno s številnimi primeri predstavil pravila za slovenjenje grških lastnih imen in imen prebivalcev; pri tem je izhajal deloma iz ustaljene rabe, deloma iz dejstva, da je raba nihala in da so različni prevajalci imena različno slovenili. Prav zato je skušal pravila poenotiti, kolikor bi to le bilo mogoče. Zanimivo pa je, da imena, ki so vključena v slovar, niso poslovenjena; Jerè je uporabniku ponudil samo pravila, medtem ko mu je povsem prepustil končno rešitev glede slovenjenja.

Četrto spremno besedilo so v slovarju uporabljene kratice: kratice piscev in njihovih del ter posebne kratice, ki vključujejo okrajšane slovnične termine, kratice jezikov in nekatere posebne kratice.

Na koncu slovarja so tri strani dopolnil z naslovom »Dostavki in popravki«. Tu je Dokler zbral popravke napak, ki so se prikradle v slovarsko besedilo (večinoma gre za popravke dolžin in naglasov), minimalna dopolnila, s katerimi je želel natančneje pojasniti posamezna gesla, in na novo dodana gesla, ki večinoma izvirajo iz Platonovega dialoga *Fajdros* in jih je avtor dodajal slovarju v času, ko so stavci slovar postavljali za tisk.

Slovar, ki sta ga odlikovali tudi zelo lepa grafična podoba (lepe in pregledne črke) in lepa zunanost, je v celoti pregledal dr. Franc Jerè, korekture pa so naredili dr. Jože Debevec, Anton Koritnik, Jožef Prešeren in Jakob Tršan. Izid sta gmotno podprla slovenska Cerkev (škof Anton Bonaventura Jeglič, duhovniki in Katoliško tiskovno društvo) ter – sicer s skromnim prispevkom, pa vendar – tudi Ministrstvo za bogočastje in uk. Založnik je bil Zavod sv. Stanislava v Šentvidu s podporo Katoliškega tiskovnega društva; slovar je še isto leto šel v tisk. Iz Doklerjevega predgovora lahko sklepamo, da je bil natisnjen po aprilu 1915.

Z izidom slovarja leta 1915, ki je sovpadel s prvim letom prve svetovne vojne, je bilo zaključeno sedemletno delo. Ob tem ne bo odveč opozoriti tudi na to, da je Doklerjev slovar prvi večji slovenski slovar, ki je bil rezultat timskega dela; drugi slovarski projekti so bili običajno avtorsko delo enega samega človeka. Porazdelitev nalog je omogočila, da je bil končan še pred začetkom vojne in je lahko kljub težkim vojnim razmeram izšel v celoti kljub velikemu obsegu (848 strani).

GRŠKO-SLOVENSKI SLOVAR

S SODELOVANJEM

DR. A. BREZNIKA IN DR. FR. JERÉTA

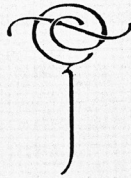
PROFESORJEV

KNEZOŠKOFIJSKE GIMNAZIJE V ŠT. VIDU

SESTAVIL

ANTON DOKLER

PROFESOR C. KR. I. DRŽAVNE GIMNAZIJE V LJUBLJANI.



LJUBLJANA, 1915.

ZALOŽIL KNEZOŠKOFIJSKI ZAVOD SV. STANISLAVA
V ŠT. VIDU NAD LJUBLJANO.

NATISNILA KATOLIŠKA TISKARNA V LJUBLJANI.

Slika 20: Naslovnica Doklerjevega *Grško-slovenskega slovarja* (1915);
vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

f) Odzivi

Ker je bila prva svetovna vojna v polnem razmahu, je bil izid slovarja precej neopazen dogodek in tudi odzivov nanj ni bilo veliko.

Leta 1915 je v reviji *Čas* izšla kratka notica o izidu slovarja: »Za pouk grščine v slovenskem jeziku po naših gimnazijah doslej nismo imeli slovarja, zato je šolska oblast delala vedno težave. Te ovire poslej ne bo več. Slovar, in sicer izboren slovar imamo: skrbno sestavljen, etimološko obogaten, jezikovno lep, krasno tiskan; lahko smo ga veseli in zavod sv. Stanislava je lahko ponosen nanj. Ker je privzeto v slovar tudi besedje N. Z., bo slovar dobro služil tudi pri študiju sv. pisma.«¹⁵⁵

Leto pozneje (1916) je Janez (Ivan) Samsa v reviji *Dom in svet* objavil obsežnejšo predstavitev slovarja: »Slovenski besednjak v obsegu 848 strani je tako redka prikazen, kakor cvetje bajne aloe, ki se pojavi menda vsakih sto let ... V dobi, ko se tej preklicani grščini napoveduje vedno nova ofenziva in ko se ji prerokuje brezčasna smrt in splošna pozabljenost! Toda tu je; ne daleč od strelskih jarkov, skoro med granatami je zagledal luč sveta ...«. V nadaljevanju je podal splošen opis slovarja, vire, ki so jih sestavljavci uporabljali pri delu, uporabljene prevode grških del (in težave, ki jih je pomenilo dejstvo, da za vsa dela, katerih besedišče je zbrano v slovarju, ni slovenskih prevodov), uporabljene posebne (priročne) slovarčke, etimologije in njihov pomen, vire za primerjavo etimologij in nekaj primerjav, dodal pa je tudi nekaj težjih primerov slovarskih gesel in njihovih razlag. Posebej je izpostavil Jeretov prispevek o lastnih imenih ter odlike slovarja, med katerimi je pohvalil tudi zunanjo in grafično podobo slovarja, ki je, če jo primerjamo s sočasnimi tujejezičnimi slovarji, zelo pregledna in vizualno privlačna. Samsa je svojo oceno zaključil z besedami: »In tako ne bo nobene tudi zaželene ovire več, da bi se grščina ne mogla tudi v višji gimnaziji poučevati v materinščini. Kaj pa latinski slovar? Videant consules!«¹⁵⁶ Samsa je še znatno razširjeno oceno slovarja leta 1918 objavil tudi v *Reviji za avstrijske gimnazije* (*Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*).¹⁵⁷

Izid slovarja je bil zelo pomemben za pouk grščine, saj je bilo mogoče pričakovati, da bo z njim izpolnjen osnovni pogoj, ki ga je avstrijska šolska oblast postavila glede uvedbe slovenskega učnega jezika pri grščini, namreč da slovenski šolniki napišejo slovar. A togi birokratski aparat avstrijskega šolstva je mlel počasi; šele leta 1918, tik pred razsulom avstro-ogrske monarhije, je bil izdan še zadnji odlok glede pouka klasičnih jezikov: Ministrstvo za bogočastje in uk je s posebnim ukazom 23. avgusta 1918 odredilo, naj bo tudi pri grščini od 5. razreda naprej učni jezik slovenščina.¹⁵⁸

155 –anon.–: »Grško-slovenski slovar.« *Čas* 9 (1915), 296.

156 Samsa, »Grško-slovenski slovar,« 20–24.

157 Samsa, »Grško-slovenski slovar: Griechisch-slowenisches Wörterbuch,« 419–427.

158 Wester, »Preosnova zavoda v realno gimnazijo,« 3–5.

Od izida dalje je bil Doklerjev slovar standardni učni pripomoček pri pouku grščine na gimnazijah do leta 1958, ko so bile klasične gimnazije ukinjene, od ustanovitve ljubljanske univerze naprej pa tudi dragoceno študijsko pomagalo.

g) 1999

Sredi devetdesetih let so bile v Sloveniji znova obujene klasične gimnazije (npr. Škofijska klasična gimnazija Šentvid) ali uvedene klasične paralelke (Gimnazija Poljane, 1. gimnazija Maribor itd.), na nekaterih šolah so v šolski predmetnik ponovno uvedli pouk grščine. Decembra 1995 je akad. red. prof. dr. Kajetan Gantar v prispevku v *Raziskovalcu* spomnil na 80. obletnico izida Doklerjevega slovarja.¹⁵⁹ Spregovoril je o pomenu slovarja za filologijo in slovensko kulturo, o njegovem nastajanju kot skupinskega projekta, vrednosti in pomenu Breznikovih etimoloških razlag, o slovarju kot kulturni dediščini in njegovem vplivu na humanistično izobrazbo, o njeni vlogi pri razvoju slovenske nacionalne kulture, o pomenu slovarja za izobraževanje vrste slovenskih intelektualcev in za prevajanje del grške književnosti (Homer, Heziod, Aristotel, Lukijan, Ezop, Herodot, Tukidid, Ksenofont idr.), o razmerah v šolstvu v času Avstrije med obema vojnama in po 2. svetovni vojni, pa tudi o prikrajšanosti humanistike, ki jo pisec ocenjuje skozi prizmo usode grščine, ki je z ukinitvijo klasičnih gimnazij povsem izginila iz predmetnikov slovenskih šol (razen na Škofijski klasični gimnaziji v Šentvidu). Opozoril je tudi na zastarelost etimologij v slovarju, na pomembnost številnih novih spoznanj na področju grščine (npr. dešifriranje linearne pisave B), s čimer so postavljene pod vprašaj tudi številne razlage mitoloških, zgodovinskih, geografskih pojmov, opisi predmetov (orožje, orodje, vozila), mere in uteži idr., in na nujnost posodobitve slovenskega besedja.

Zaradi ponovne oživitve pouka grščine na gimnazijah pa tudi zaradi vse večjega zanimanja za študij klasičnih jezikov ter študij primerjalnega in splošnega jezikoslovja (grščina je bila obvezni del teh študijskih programov), je postal slovar še težje dostopen, zato se je Cankarjeva založba leta 1998 odločila za njegov ponatis. Odločitev je bila sprejeta zelo hitro, hitra pa je bila tudi izvedba, kajti slovar je bil leta 1999 za potrebe ponovno uveljavljenega pouka grščine na nekaterih slovenskih srednjih šolah ter za potrebe tečajev in študija na univerzi ponatisnjen v nespremenjeni izvorni obliki, torej z nespremenjeno vsebino, izvirnimi pisavami in enako razporeditvijo gradiva. Predgovor k fotomehaničnemu ponatisu je napisala zasl. prof. dr. Erika Mihevc Gabrovec, dolgoletna predavateljica za latinski in grški jezik na Oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. V njem je opozorila na pomen, ki ga je imel Doklerjev slovar pri pouku grškega jezika, saj so ga desetletja s pridom uporabljale generacije dijakov, študentov pa tudi strokovnjakov z različnih področij,

159 Gantar, »Ob 80-letnici Doklerjevega Grško-slovenskega slovarja«.

ter na dejstvo, da ga je bilo v preteklosti mogoče kupiti samo v antikvariatih ali v zamejstvu v Trstu, kjer so ga ponatisnili za potrebe pouka. Slovar je ocenila kot še vedno povsem uporaben učni in študijski pripomoček, a vendarle ponatisnjen z vsemi pomanjkljivostmi, ki so se pokazale pri dobrih 80 let starem slovarju. S prepričanjem, da bodo uporabniki glede na razmere to dobrohotno upoštevali, je opozorila tudi na nova odkritja na področju zgodovine grškega jezika, zlasti na dešifriranje linearne pisave B, s katerim se je naše védenje o grškem jeziku pomaknilo še za dobrega pol tisočletja nazaj v preteklost, ter na pomen teh odkritij za razvoj etimološke stroke. Opozorila je tudi, da bi bilo treba posodobiti slovenščino, poskrbeti za slovenjenje imen po novih pravilih in za sklanjanje grških imen. Ponatis Cankarjeve založbe je za slabo desetletje pokrtil potrebe po tem priročniku.

h) 2008–2012

V letih 2007/2008 so tudi izvodi ponatisnjenega slovarja začeli pohajati. Leta 2008 je nekdanji sodelavec Filozofskega inštituta ZRC SAZU dr. Gorazd Korošec dal pobudo za pripravo digitalne verzije slovarja; dve leti prej se je na lastno pobudo lotil njegove digitalizacije in jo tudi končal, nato pa je digitalizirano verzijo predstavil Založbi ZRC in članom Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani ter predlagal, da bi jo izdali na zgoščenki. Tedanji vodja Založbe ZRC dr. Vojislav Likar je menil, da je projekt zaradi majhnosti slovenskega trga komercialno nezanimiv, po posvetu s člani Oddelka za klasično filologijo ter Katjo Pavlič z Zavoda za šolstvo RS pa je predlagal, da bi slovar izdali kot prosto, javno dostopno elektronsko publikacijo na portalu Založbe ZRC, s čimer bi slovar postal javna kulturna dobrina, dostopna vsem, tako študentom in strokovni javnosti kot tudi vsem, ki jih zanima stara grščina. S to pobudo se je dr. Likar 20. novembra 2008 obrnil na štiri institucije: Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani, SAZU, ZRC in Zavod za šolstvo RS, vse pa so projekt podprle tako moralno kot tudi finančno. Založba ZRC je prevzela organizacijo in realizacijo projekta do njegove objave na spletnem portalu Založbe ZRC ter se zavezala za ureditev in odkup materialnih pravic za slovar, pokrila je neposredne stroške računalniških postopkov, potrebnih za objavo digitaliziranega slovarja v javno dostopni spletni obliki, ter poskrbela za enotno naslovno spletno stran. V drugi polovici leta 2009 in v prvi polovici leta 2010 je podjetje Amebis pripravilo slovarsko gradivo za objavo na spletu, ki je bila izvedena v drugi polovici leta 2010. Spletna verzija je imela precej pomanjkljivosti; pojavljale so se težave s vmesnikom v okolju ASPplus, pri iskanju so nastopale težave z diakritičnimi znaki, težave pa so bile tudi z geselskimi podiztočnicami in fonti; spletna verzija je neprimerno bolj delovala kot slovensko-grški slovar, ker iskalnik ni dobro zaznaval grških črk, predvsem ne tistih z naglasi, ob vpisu slovenske besede pa je takoj ponudil vsa grška gesla, v katerih se je beseda nahajala. Pomanjkljivost spletne verzije pa je

bila poleg tipkarskih napak tudi ta, da je slovensko besedje ostalo takšno, kakršno je bilo v izvirnem Doklerju, torej kot pred sto leti.¹⁶⁰

i) 2015

Projekt se je nadaljeval poleti 2012, ko je vodenje Založbe ZRC prevzel mag. Aleš Pogačnik, ki se je najprej lotil urejanja formalnih zadev, predvsem avtorskih pravic. Jeseni 2012 sta se nanj obrnili dve za Doklerjev slovar zainteresirani stranki. Prva je bil pisec tega prispevka s predlogom, da bi zaradi uporabnosti veljalo razmisliti o posodobitvi ne le slovenskega besedja, ampak celotega slovarja, malce pozneje pa sta gospa Marija Besednjak in gospod Tomaž Simčič (vodja urada za slovenske šole pri Deželnem šolskem uradu Furlanije - Julijske krajine) na Založbo ZRC naslovila vprašanje, ali bi lahko Doklerjev slovar ponatisnili za potrebe pouka v zamejstvu, ker so zaloge v Trstu pošle. Sklenjen je bil dogovor o posodobitvi slovarskega gradiva, za katerega bi poskrbela dr. Barbara Zlobec del Vecchio, profesorica na Državnem znanstvenem liceju s klasičnim oddelkom France Prešeren, in doc. dr. Matej Hriberšek z Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Februarja 2013 je Založba ZRC projekt prijavila na Javno agencijo za knjigo Republike Slovenije na triletni razpis; še isti mesec je bila pripravljena prva elektronska baza slovarskega gradiva, ki je bila izhodišče za delo, ki je sledilo. Marca 2013 so bila sklenjena soglasja z Doklerjevimi dediči (Anton Šef, Marija Blažej, Bogdana Me-sojedec, Otilija Dokler in Maja Dokler) glede odkupa avtorskih pravic za slovarsko gradivo. Septembra 2013 so se začeli pogovori z Deželnim šolskim uradom Furlanije - Julijske krajine o sofinanciranju projekta; dogovor je bil sklenjen novembra 2013. V tem času sta oba omenjena sodelavca intenzivno pregledovala in popravljala slovarsko gradivo, pospešeno delo pa se je začelo januarja 2014, ko je postalo jasno, da brez pomoči ne bo šlo. Kot pregledovalci so na pomoč priskočili Živa Borak (prof. latinščine, diplomirana literarna komparativistka in takratna absolventka grščine), Primož Ponikvar (zunanji sodelavec) in nekaj študentov grščine z Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani: Gašper Kvartič, Urban Debevec, Jan Peternelj in Julija Hoda. Marca 2014 se je začelo vnašanje korektur v slovarsko elektronsko bazo, ki jo je sproti urejal in segmentiral Aleš Pogačnik; to se je nadaljevalo do junija 2014, ko je bil opravljen tudi prvi poskusni prelom. Takrat je bilo tudi že jasno, da kljub vsem prizadevanjem slovar poleti 2014 ne bo mogel iziti, zato je bil izid prestavljen ali na konec leta 2014 ali verjetneje na leto 2015. V poletnih in jesenskih mesecih je bilo slovarsko gradivo predmet intenzivnega posodabljanja in dopolnjevanja, jeseni pa je sledila zadnja faza: posodobitev etimologij. Februarja 2015 je bil opravljen prelom, februarja in marca so potekale korekture, konec aprila

160 Dokumentacijo projekta v svojem arhivu hrani Založba ZRC, ZRC SAZU.

in v začetku maja pa je bil slovar, ki obsega 917 strani, natisnjen¹⁶¹ pod naslovom *Šolski grško-slovenski slovar*.¹⁶²

Posodabljanje gradiva je potekalo v štirih fazah. Prva faza je bila namenjena odpravljanju napak v digitaliziranem slovarskem gradivu (napačni naglasi besed, napačni pridihi, zamenjava podobnih črk pri optični prepoznavi, številne nepravilnosti pri strukturno zahtevnejših geslih, zamenjave ločil idr.). Druga faza je bilo urejanje slovarske baze »Dokler 1915«, ki je bila elektronska različica oz. kopija izvirnega slovarja iz leta 1915 z vsemi posebnostmi pa tudi napakami, ki jih najdemo v njem.¹⁶³ Tretja faza je bila namenjena posodobitvi slovarskega gradiva (posodobitev in dopolnitev slovenskega besedja, odprava preveč arhaičnih izrazov, razširitev slovenskih pomenov, dopolnilne razlage gesel, dodajanje prevodnih različic, ureditev in poslovenjenje imen ter ureditev ločil). V zadnji, četrti fazi so bile posodobljene etimologije, kar je bilo nujno zaradi številnih novih dognanj primerjalnega jezikoslovja in etimološke stroke v zadnjih sto letih. Pri posodobitvi so bili uporabljeni najrelevantnejši sodobni etimološki slovarji: Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (2010); Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika* (1976–2007); Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1950); Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots* (1983–1984); Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* (1973–1979); Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen* (1966); Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (2002); Orel, *A Handbook of Germanic Etymology* (2003); Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (2005); Snoj, *Slovenski etimološki slovar* (2009); de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (2008); Walde-Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* (1982).

Slovar na notranjih platnicah dopolnjujeta tudi dva zemljevida. Zemljevid na prvi notranji platnici prikazuje grški prostor med Sicilijo in Malo Azijo, tj. ozemlje, ki so ga naseljevali Grki v antiki, zemljevid na zadnji notranji platnici pa območje med Gadesom (zdaj Cádiz) na zahodu in Indijo na vzhodu ter Skandinavijo na severu in Etiopijo na jugu, tj. območje, ki so ga Grki v antiki poznali kot *oikouméne*, »[znani] poseljeni svet« in so na njem tako ali drugače pustili tudi svoje sledi. Avtorica zemljevidov je Manca Volk Bahun, avtor vsebine pa Matej Hriberšek.

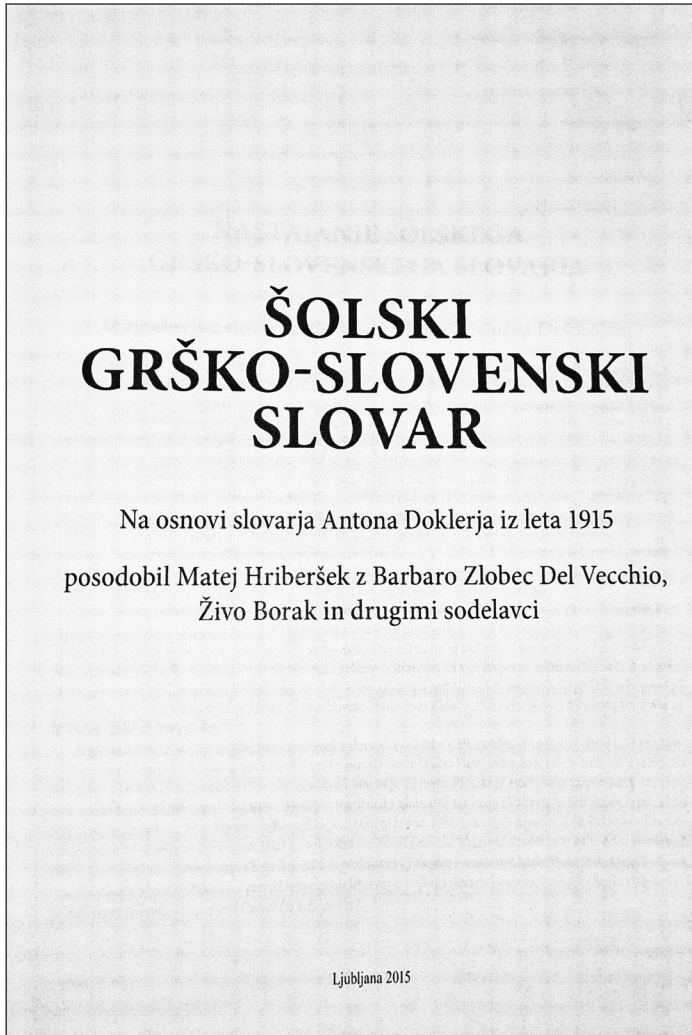
Tako kot izdaja iz leta 1915 ima tudi posodobljena izdaja Doklerjevega slovarja nekaj spremnih besedil. Besedilo, ki orisuje celotno zgodovino Doklerjevega slovarja, njegov nastanek in pripravo posodobljene izdaje, nadomešča Doklerjev uvod v prvo izdajo. V posodobljeni izdaji so zaradi dokumentarne vrednosti in pomena ohranjena tudi spremna besedila iz stare izdaje. Barbara Zlobec je za potrebe pouka

161 Dokumentacijo projekta v svojem arhivu hrani Založba ZRC, ZRC SAZU.

162 Dokler-Hriberšek, *Šolski grško-slovenski slovar* (2015).

163 Anton Dokler, *Grško-slovenski slovar* (1915). Elektronski vir: <http://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=6>.

grščine napisala tudi kratek dodatek, v katerem je zbrala grške mere, uteži, denar, koledar ter nekatere pomembnejše latinske izraze v grščini. Podobne dodatke najdemo skozi zgodovino pouka grškega jezika malodane v vseh grških slovnica in vadnicah pa tudi v nekaterih sodobnih slovarjih. Končno korekturo slovarja so opravili Barbara Zlobec del Vecchio, Živa Borak in Matej Hriberšek. Aprila 2021 je bil po dogovoru med Založbo ZRC in urednikom dokument slovarja v obliki PDF pripravljen za prost dostop in uporabo vsej zainteresirani javnosti.¹⁶⁴



Slika 21: Naslovnica *Šolskega grško-slovenskega slovarja* (2015); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

164 *Šolski grško-slovenski slovar*. Elektronski vir: <https://omp.zrc-sazu.si/zalozba/catalog/book/1386>.

j) 2018–2020

Izdaja iz leta 2015 je postala osnova za nadaljnje delo na slovarskem gradivu, ki je potekalo na osnovi trikratne uspešne prijave Filozofske fakultete na javni razpis »Projektno delo z negospodarskim in neprofitnim sektorjem – Študentski inovativni projekti za družbeno korist 2016–2020«. Financerji projekta so bili Javni štipendijski, razvojni, invalidski in prežिवninski sklad Republike Slovenije, Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport Republike Slovenije, Evropski socialni sklad in Univerza v Ljubljani. Namena prijavljenega projekta sta bili priprava vsebinske in strukturne zasnove za novi (staro)grško-slovenski slovar in izdelava vzorčne baze, kar bi bilo izhodišče za nadaljnje delo na tem slovarskem projektu, ki bi ob ustrezni podpori v nekaj letih lahko privedlo do povsem novega grško-slovenskega slovarja; ta je že leta deziderat filološke stroke na Slovenskem, narekujejo pa ga tudi potrebe pouka na gimnazijah in fakulteti. Tako bi po več kot sto letih nastal nov in sodoben učni pripomoček za učenje grščine in ukvarjanje z grškim jezikom v slovenskem jeziku.

Najprej je pod okriljem tega projekta leta 2018 nastala *Vzorčna baza za novi grško-slovenski slovar (Z–K)*, v katero so zajeta gesla od Z (zeta) do K (kappa). V projekt so bili vključeni:

- študentke in študenti Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani Nena Bobovnik, Anja Božič, Rok Kuntner, Nataša Martina Pintarič, Maša Poljšak Kus, Meta Skubic in Sergej Valijev kot izvedbeni sodelavci, ki so gesla *Novega grško-slovenskega slovarja* vnesli v bazo ter jih po potrebi drugače ali na novo strukturirali;
- Urška Gruden, samostojna strokovna delavka (univ. dipl. ped., spec.) Centra za pedagoško izobraževanje (CPI) Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani kot podporna strokovna oseba prijavitelja (Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani), ki je skrbela za dokumentacijo;
- Miroslav Romih, direktor podjetja AMEBIS programska oprema, d. o. o., Kamnik, in mag. Aleš Pogačnik, vodja in glavni urednik Založbe ZRC, kot strokovna sodelavca, ki sta skrbela za programske in deloma tudi vsebinske rešitve in dopolnila;
- doc. dr. Matej Hriberšek z Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani kot vodja projekta in pedagoški mentor, čigar naloge so bile usposobitev študentov za delo na slovarju, nadzor nad potekom projekta, usklajevanje med vsemi sodelujočimi, pregled in nadgradnja vsebine in slovarskega gradiva, oblikovanje slovarske in programske strukture (skupaj s strokovnima sodelavcema).

Projekt je trajal od julija 2018 do 15. septembra 2018.¹⁶⁵

165 Dokler-Hriberšek, *Vzorčna baza za novi grško-slovenski slovar (Z–K)*. Elektronski vir: <http://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=244>.

Leta 2019 je nastala *Geselska baza za novi grško-slovenski slovar – 2*, ki vključuje gesla od Λ (lambda) do O (omikron). V projekt so bili vključeni:

- študentke in študentje Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani Marija Gardina, Jošt Gerl Yoshinaka, Domen Iljaš, Klara Marija Keršič, Nataša Martina Pintarič, Maša Poljšak Kus in Kajetan Škraban ter študenta Fizikalne merilne tehnike Fakultete za matematiko in fiziko Univerze v Ljubljani Kristina Pikel in Marko Šiškovič kot izvajalci;
- Urška Gruden, samostojna strokovna delavka (univ. dipl. ped., spec.) Centra za pedagoško izobraževanje (CPI) Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kot podporni strokovni oseba prijavitelja;
- Miroslav Romih, direktor podjetja AMEBIS programska oprema, d. o. o., Kamnik, in mag. Aleš Pogačnik, vodja in glavni urednik Založbe ZRC, ZRC SAZU, kot strokovni sodelavca;
- doc. dr. Matej Hriberšek, docent za latinski in grški jezik z Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kot vodja projekta in pedagoški mentor.

Projekt je trajal od 1. marca 2019 do 30. junija 2019.¹⁶⁶

Leta 2020 je bila pripravljena *Geselska baza za novi grško-slovenski slovar – 3*, ki vključuje geselske iztočnice prvih treh črk grške abecede, torej črke od A (alfa) do Γ (gama). V projekt so bili vključeni:

- študentke in študenti Oddelka za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani Marija Gardina, Katarina Berden, Bine Teran, Tadeja Novak, Sara Križaj, Eva Avguštin in Matic Kristan ter študenta Fizikalne merilne tehnike s Fakultete za matematiko in fiziko Univerze v Ljubljani Kristina Pikel in Marko Šiškovič (oba zadnje omenjena sta sodelovala tudi kot urednika) ter študentka Akademije za gledališče, radio, film in televizijo Univerze v Ljubljani Katja Markič, kot izvajalci, prostovoljno pa so z nasveti in konzultacijami mlajšim kolegom pomagali Maša Poljšak Kus, Klara Marija Keršič, Jošt Yoshinaka Gerl in Nataša Martina Pintarič;
- Urška Gruden, samostojna strokovna delavka (univ. dipl. ped., spec.) Centra za pedagoško izobraževanje Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kot podporni strokovni oseba prijavitelja (FF);
- Miroslav Romih, direktor podjetja AMEBIS programska oprema, d. o. o., Kamnik, in mag. Aleš Pogačnik, vodja in glavni urednik Založbe ZRC, ZRC SAZU, kot strokovni sodelavca;

¹⁶⁶ Hriberšek, *Geselska baza za novi grško-slovenski slovar – 2 (L–M)*. Elektronski vir: <http://www.termania.net/?searchIn=Linked&Id=281>.

- doc. dr. Matej Hriberšek, docent za latinski in grški jezik na Oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kot vodja projekta in pedagoški mentor.

Projekt je trajal od 1. marca 2020 do 30. junija 2020.¹⁶⁷

Namen projektov je bil:

- nadgraditi obstoječo slovarsko bazo in jo znatno razširiti ter pripraviti osnovo in izhodišče za nadaljnje delo in pridobitev še obsežnejšega slovarja, obenem pa poskrbeti za čim večjo nazornost in preglednost ter jasno strukturiranost gesel;
- vsebinsko nadgraditi slovarsko gradivo, kar pomeni natančneje klasificirati gradivo, posodobiti slovenščino in etimologije, razširiti slovarske pomene, dodati primere in natančneje obdelati geselske iztočnice; gre za slovarsko bazo, ki se lahko po svoji kakovosti in nazornosti meri s podobnimi tujejezičnimi bazami, dostopnimi na spletu;
- povezati študente sicer specifičnih različnih strok med seboj in z lokalnim okoljem ter s potencialnimi zaposlovalci; v projekt so se vključevali perspektivni študentje, ki bodo za take zaposlovalce zanimivi;
- pridobiti visokokakovosten digitaliziran strokovni, študijski in učni pripomoček, ki bo kot javno dobro na voljo zastoj kar najširši zainteresirani javnosti.

V. Prevod Salustijevega dela *Vojna z Jugurto*

Po doslej zbranih podatkih je prvi prevod Salustija v slovenščino pripravil Fran Levstik v drugi polovici 19. stoletja. V njegovi rokopisni zapuščini, ki jo hrani Rokopisna zbirka NUK v Ljubljani, je ohranjen prevod Salustijevega dela *Katilinova zarota*; datum nastanka prevoda ni znan, ni pa bil nikoli objavljen, ampak je ostal v rokopisu, ki obsega 38 foliantov (tj. 76 strani).¹⁶⁸

Leta 1924 je Dokler objavil prevod Salustijevega dela *Vojna z Jugurto*; prevod je izšel v Ljubljani kot 35. zvezek zbirke Splošna knjižnica.¹⁶⁹ Knjigo sestavljajo trije sklopi: uvod, prevod in opombe. V osem strani obsegajočem »Uvodu« je Dokler na kratko predstavil Salustijevo življenje in delo, zgodovinsko ozadje vojne z Jugurto, prizorišče spopadov (tj. antično severno Afriko, natančneje Numidijo in njene prebivalce), notranje razmere v Rimu, dodal je vsebinski pregled *Vojne z Jugurto* in kratek seznam uporabljene literature. Prevod obsega 108 strani (str. 11–119), zelo skope in sumarne opombe pa samo štiri strani (str. 120–123).

167 Hriberšek, Geselska baza za novi grško-slovenski slovar – 3 (A–Γ). Elektronski vir: <http://www.termania.net/?searchIn=Linked&id=362>.

168 NUK, Ms 492, France Levstik: Zapuščina. III. Proza. F. Prevodi. (mapa 22). *Katilina Kaja Salustija Krispa*.

169 Salustij-Dokler, *Vojna z Jugurto* (1924).

Prevod pa je postal predmet ostre kritike, saj ga je pod drobnogled vzel Anton Sovrè, tedaj gimnazijski profesor na Ptuju,¹⁷⁰ ki je zelo kritično recenzijo objavil leta 1925 v reviji *Kritika*.¹⁷¹ Po daljšem, s prevodoslovnega vidika izjemno dognanem uvodu o pomenu prevajanja za razumevanje antičnih besedil in njihovega kulturnega konteksta (ki je obenem tudi prikaz Sovretovega prevajalskega motta), je Sovrè tako-
le okrcal Doklerjev prevod (navedeni so samo bistveni poudarki):

»Še več kakor od prevajanja v šoli pa je treba zahtevati od objavljenih prevodov. Le-ti bi morali biti vedno umetnine, ki bi imele za domače slovstvo pomen, ne pa, da bi bili dijaku zgolj nedovoljeno pomagalo pri prepariranju in nič več. Dober prevod dijak s pridom rabi, ker se z njegovo pomočjo poglablja v izvornik in uči svojega jezika, s slabim pa si samo škoduje, ker mu ne pokaže izvornikovih lepote in ne pospešuje materinščine. Tak slab prevod je Doklerjeva *Vojna z Jugurto*. Vse priznanje solidnemu filologu Doklerju, Doklerju prevajalcu pa – nikakega. Njegov prevod je za študenta konjiček najčistejše pasme. Je to, rekel bi, le sirov material, zgolj apno in opeka, iz katere bi se morala stavba šele graditi: površen osnutek – mislim takega, ki ne gre v globino in ne izžme iz originala poslednje kaplje njegovega soka – s tako suženjskim posnemanjem izvornikove dikcije, da ti je mogoče po njem vzpostaviti Sallustijev tekst, ne da bi se ločil od originala v katerikoli bistveni stvari. Kdor ne verjame, naj poskusi; jaz sem. [...] To je absoluten dokaz, da je prevod papirnat, brez življenja in čisto neslovenski. [...] Človek ne bi verjel, ako ne bi čital. [...] Brez pretiravanja trdim, da ni v vsem prevodu niti enega nad tri vrste dolgega stavka, da bi bil slovenski. In tudi mnogo krajših ne. [...] A dovolj citatov. Če bi hotel omeniti vse nerodnosti, bi moral prepisati knjigo. [...] Od 114 poglavij, ki jih delo ima, se jih začenja v prevodu 44 s temporalnim ‚ko‘ ali z grdo spako ‚potem ko‘, ne glede na stotine nepotrebnih ‚ko‘-jev v ostalem tekstu. Skratka, to ni prevod, pri katerem bi bil prevajalec sleherno izvornikovo besedo stokrat obrnil, preden bi jo presadil na slovenski vrt, temveč prav, prav površen, neskončno plehek in jezikovno neverjetno neroden snimek po izvorniku.«

Na koncu se je Sovrè obregnil še ob slovenjenje imen:

»Še to. Reci slovnica in pravopis o tujih lastnih imenih, kar hoti, Gaj Salustij Krisp se mi zdi kakor oskubljen kokoš. Mož se je pisal v imenovalniku ‚Caius Sallustius Crispus‘ in nič drugače. Edino koncesijo bi priznal za pisavo ‚C‘-ja v slov. s ‚K‘, kjer se latinski ‚C‘ tako izgovarja, torej Kaius Sallustius Krispus, pa še to le zbog takih, ki nimajo humanistične izobrazbe in bi utegnili potemtakem Seneko preonegaviti v Seneco.«

170 Hriberšek, »Sovretov prevod Sofoklovega Kralja Ojdipa in njegova ustvarjalna leta na Ptuju,« 20–49.

171 Sovrè, »Gaj Salustij Krisp-Dokler: *Vojna z Jugurto*,« 59–60.

Sovretovi ostri kritiki je mogoče v večini točk pritrditi: Doklerjev prevod je res precej okoren in deluje dokaj šolsko in začetniško, saj bralec že ob zgolj preglednem branju takoj dobi nezgrešljiv vtis, da se je držal prevajalskega načela prevajanja *verbum de verbo*, torej načela precejšnje dobesednosti. S kritiko glede slovenjenja imen pa je bil Sovrè do Doklerja krivičen, ker je na tem področju sam krepko zaostajal za Doklerjem, saj je bil v svojih tedanjih pogledih na slovenjenje izjemno konservativen in je z zagovarjanjem ohranjanja izvirnih imen – z vidika korektnosti do slovenščine – zaostajal za Doklerjevem. Drugih odzivov na Doklerjev prevod ni bilo.



Slika 22: Doklerjev prevod Salustijeve *Vojne z Jugurto* (1924); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

VI. Korektor Bradačevega latinsko-slovenskega slovarja

Kljub intenzivnim prizadevanjem, da bi Slovenci dobili latinsko-slovenski slovar, se to ni uresničilo vse do 20. let 20. stoletja. Vsi poskusi, da bi dobili celoten slovar, so spodleteli; izdelani slovarji so ali ostali v rokopisu ali pa so bili natisnjeni le v omejenem obsegu. To težavo, s katero so se soočali zlasti dijaki, je rešil dr. Fran Bradač, ki je novembra leta 1926 izdal *Latinsko-slovenski slovar*,¹⁷² prvi konkretnjši, čeprav še vedno zgolj šolski slovar, v katerega je vključil besedje del tistih rimskih piscev, ki so jih brali ali bi jih utegnili brati v okviru gimnazijskega pouka latinskega jezika. V prvo izdajo slovarja je bilo vključeno besedje Fajdra, Kornelija Nepota, Kurcija Rufa, Cezarja, Cicerona, elegikov, Ovidija, Livija, Vergilija, Plinija Mlajšega, Salustija, Horacija, Tacita, Plavta in Terencija. Vsi naštetih razen Plavta, Terencija in Fajdra so bili v času avstrijske monarhije redno vključeni v gimnazijsko lektiro, Plavta, Terencija in Fajdra pa so dijaki pogosto brali kot del zasebne (prosto izbrane) lektire. Pri delu je Bradač uporabljal razpoložljive tuje slovarje in komentarje, pa tudi slovarčke in komentarje slovenskih piscev: Leopolda (Lavoslava) Koprivška (*Latinsko-slovenska frazeologija k I. knjigi Caesarjevih komentarjev de bello gallico za naše četrtošolce*, izvestje novomeške gimnazije 1890/91), Antona Jeršinoviča (*Komentar h Gollingovi izdaji Kornelija in Kurcija za tretji gimnazijski razred*, izvestje kranjske gimnazije 1903/04, kot ponatis 1904; *Livijev komentar. I. del – I. knjiga*; Ljubljana 1908; *Livijev komentar. II. del – 21. knjiga*, Ljubljana 1909; *Salustijev komentar (Bellum Iugurthinum)*, Ljubljana 1910), Janeza (Ivana) Fona (*Latinsko-slovenska frazeologija k IV. knjigi Cezarjevih komentarjev de bello Gallico za naše četrtošolce*, izvestje B celjske gimnazije 1905/06; *Latinsko-slovenska frazeologija k VI. knjigi Cezarjevih komentarjev de bello Gallico za naše četrtošolce*; izvestje B celjske gimnazije 1906/07), Antona Doklerja (*Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje*, Ljubljana 1909; *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*, Kranj 1910 in Ljubljana 1910), Rudolfa Južniča (*Slovarček k I. in II. knjigi Vergilijeve Eneide in k izbranim pesmim iz »Georgica« in »Bucolica«*, Ljubljana 1910; *Slovarček k Vergilijevi Eneidi. II. del knjige III.–VI.*, Ljubljana 1912) in Josipa Pipenbacherja (*Slovarček h Qu. Horati Flacci carmina selecta (po Huemerjevi izdaji)*, Ljubljana 1912). Ker je imel Dokler veliko izkušenj s slovarskim delom, je Bradaču priskočil na pomoč z nasveti, slovar je pregledal, pomagal pa mu je tudi pri korekturi.¹⁷³

172 Bradač, *Latinsko-slovenski slovar* (1926).

173 Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*, 284–285. Slovar je bil prvič ponatisnjen leta 1929 v nespremenjeni obliki. Leta 1937 je Bradač pripravil drugo izdajo, v kateri je na pobudo prijateljev razširil izbor avtorjev in slovar priredil tudi za širše, ne zgolj šolske potrebe. Leta 1955 je izšla tretja, dopolnjena in razširjena izdaja slovarja, ki je izšla v vsaj še šestih ponatisih (1957, 1973, 1986, 1990, 1996, 2001).



Slika 23: dr. Fran Bradač; vir: Šlebinger, ASK

Latinsko-slovenski slovar.

Sestavil
prof. dr. Fr. Bradač,
docent za klas. filologijo na univerzi v Ljubljani.



1926.

Založila Jugoslovanska knjigarna
v Ljubljani.

Natisnil J. Krajec nasl. v Novem mestu.

Slika 24: Fran Bradač, *Latinsko-slovenski slovar* (1926);
vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

VII. Poznejši prevodi

a) Lukijanovi dialogi

Sovretova precej uničujoča kritika prevoda Salustijeve *Vojne z Jugurto* Doklerja ni odvrnila od prevajanja. Že kmalu po prevodu Salustija je v reviji *Mladina* objavil prevod Lukijanovega besedila *O sanjah ali Lukijanovo življenje*.¹⁷⁴ Vendar pa v času, ko je bil direktor učiteljišča, za večje prevajalske projekte ni imel časa. Zgolj ugibamo lahko, ali ga je v *Mladini* objavljeni prevod opogumil, da se je lotil obsežnejšega besedila, kajti iz zapisov Doklerjevih sodobnikov izvemo, da je pripravljaval prevod izbranih Lukijanovih dialogov. To je prvi omenil pisec čestitke Doklerju ob njegovi šestdesetletnici:

»Vendar pa še ni odložil peresa, temveč še dalje presaja vrednote antične kulture na domača tla, saj pripravlja med drugim tudi prevod izbranih Lukijanovih razgovorov.«¹⁷⁵

Podatek je potrdil tudi Ljudevit Mlakar, Doklerjev sodelavec na učiteljišču in pisec prispevka ob Doklerjevi upokojitvi leta 1932:

»In kaj naj porečem o Doklerju človeku? Kettejeva maksima je tudi njegova. Če pomislimo, da še sedaj v zasluženem pokoju študira in prevaja Lukijanove razgovore, pač veljajo tudi zanj besede: »Popolnitev bodi moj edini vzor ...!«¹⁷⁶

Kaj se je s prevodom zgodilo, ni znano; izšel ni, niti se ni ohranil rokopis. Dokler ni bil prvi slovenski prevajalec Lukijana; pred njim ga je prevajal že Korbinijan Lajh (1873),¹⁷⁷ sočasno z njim Joža Lovrenčič (1932),¹⁷⁸ za njim pa Anton Sovrè,¹⁷⁹ Marjeta Šašel Kos,¹⁸⁰ Maja Sunčič¹⁸¹ in Sabina Zorčič.¹⁸²

174 Lukijan-Dokler, »O sanjah ali Lukijanovo življenje,« 71–76.

175 Dr. R.: »Ravnatelj Anton Dokler šestdesetletnik.« *Jutro* 12 (1931), št. 135 (nedelja, 14. junija), 5.

176 Mlakar, »Direktorju Antonu Doklerju v spomin,« 5–6.

177 Lukijan-K. L., »O senji ali Lukianovo življenje. Iz grščine poslovenil K. L.,« 89–91, 102–104.

178 Lukijan-Lovrenčič, »Lukian in njegova 'Resnična zgodba'« (1932).

179 Lukijan-Sovrè, *Satire* (1946).

180 Lukijan-Šašel Kos, *Filozofi na dražbi* (1985); Lukijan-Šašel Kos, »Lukijan; *Kako je treba pisati zgodovino; Lažni prerok Aleksander*« (2006, 2016², 2019).

181 Lukijan-Sunčič, »Lukijan: O žalovanju,« 141–151; Lukijan-Sunčič, »O obrekovanju, ki mu ne smemo zlahka verjeti,« 132–141; Lukijan-Sunčič, »Menip ali prerokovanje mrtvih,« 121–131.

182 Lukijan-Zorčič, »O Peregrinovi smrti,« 95–106.

b) Aristotel, *O duši*

Doklerjev prevod Aristotelovega spisa *O duši* je bil od časa nastanka (1932–1933) do odkritja leta 2000 slovenski strokovni javnosti neznan; tipkopis celotnega prevoda spisa se je ohranil kot del zapuščine filozofa Franceta Vebra, na Slovenskem pa smo zanj izvedeli, ko je o najdbi tipkopisa pisal prof. dr. Valentin Kalan, tudi sam prevajalec spisa *O duši*,¹⁸³ ki je za besedilo izvedel, ko se je leta 2000 v Celju udeležil tradicionalnega Avstrijsko-slovenskega filozofskega kongresa »Fenomenološko izročilo v Avstriji, Sloveniji in njuni okolici«. Ob tej priložnosti je Inštitut za filozofijo Univerze v Gradcu, ki je bil organizator kongresa, pripravil razstavo zapuščine Franceta Vebra, ki jo hrani Raziskovalni oddelek in dokumentacijski center za avstrijsko filozofijo (*Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie*) in deluje v okviru Inštituta za filozofijo Univerze Karla in Franca v Gradcu. V mapi z naslovom »Dela drugih avtorjev« je Kalan med drugim našel besedilo prevoda Aristotelovega dela *O duši*, ki ga je pripravil Anton Dokler.¹⁸⁴

Tipkopisno besedilo sestavljajo:

1. Naslov: *O DUŠI*
2. Navedba prevajalca: »Prevedel: A. DOKLER«
3. Navedba uporabljenе literature.

Dokler na začetku zelo na kratko predstavi temeljno literaturo, na katero se je pri prevodu opiral:

»Prevod je napravljen po Teubnerjevi izdaji od Apelta. Primerjal sem latinski prevod W. von Moerbecke in nemški prevod od Herm. Benderja. Po tem sem večinoma posnel tudi opombe.«

Za svoje delo je izbral izdajo izvirnega besedila, ki je leta 1926 izšla pri nemški založbi Teubner v zbirki *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana* pod naslovom Aristotelis *De anima libri III*.¹⁸⁵ To kritično izdajo je prvi objavil nemški šolnik in klasični filolog Wilhelm Biehl (1818–1885) leta 1884; leta 1896 je izšla izboljšana stereotipna izdaja in leta 1911 druga izdaja (obe Biehlovi), za tretjo izdajo pa je leta 1926 poskrbel nemški filolog, gimnazijski učitelj in prevajalec Otto Apelt (1845–1932).¹⁸⁶

183 Aristotel, *O duši* (1993, 2002).

184 Kalan, »Nepričakovana najdba (ἔρματα) Aristotela v Vebrovi zapuščini,« 133–136.

185 Aristoteles-Biehl-Apelt, *Aristotelis De anima libri III* (1926).

186 Založba Teubner, ki jo je 21. februarja 1811 ustanovil Benedictus Gotthelf Teubner (1784–1856), je v nekaj desetletjih postala pomembna znanstvena založba svetovnega formata; za področje klasičnega starinoslovja je izjemno pomembna zaradi leta 1849 ustanovljene zbirke *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, v kateri je skozi desetletja izšlo na stotine kritičnih izdaj grških in rimskih klasikov. Zbirka je leta

Pri delu si je pomagal z dvema prevodoma. Prvi je bil latinski prevod spisa *O duši* Willema van Moerbekeja (Guillelmus de Morbeka; ok. 1215–1286), flamskega dominikanca in prevajalca antičnih spisov iz grščine v latinščino;¹⁸⁷ spis *O duši* je sicer prvi v latinščino prevedel Jakob iz Benetk (po 1125–po 1147), drugi prevod se pripisuje Mihaelu Škot(skem)u (ok. 1180–1235), van Moerbekejev latinski prevod (ali priredba) spisa pa je domnevno nastal pred letom 1268 in je ohranjen v vsaj 268 rokopisih.¹⁸⁸ Katero izdajo Moerbekejevega prevoda je uporabljal, ni znano. Drugi je bil nemški prevod Hermanna Benderja,¹⁸⁹ ki je prvič izšel leta 1855; Dokler je najbrž uporabljal najbolj uveljavljeno izdajo iz leta 1872.¹⁹⁰

4. Uvodno Doklerjevo pismo Francetu Vebru

Dokler je Veبرا takole nagovoril:

»Dragi Franc! V prigibu Ti hvaležno vračam posojeno knjigo. Gotovo si na njo že pozabil. Pred leti sva govorila o Aristotelovi knjigi ‚O duši‘ in si mi prigo-varjal, da bi jo prevedel. To sem izvršil že lani; letos pa sem vso stvar vnovič pregledal in popravil. Ker pri sedanjih razmerah ni misliti na izdajo v tisku – prvič bi bilo predrago, drugič pa bi bilo le malo ljudi, ki bi se za to zanimali - sem napravil en odtisk za Tebe oz. Tvoj seminar. Morda bo to koga zanimalo, ki ni posebno več grščine, pa bi rad čital, kaj je pisal Aristoteles o duši. Sprejmi torej to kot novoletno darilo od Tvojega vdanega prijatelja.«

Iz Doklerjevega pisma Vebru je razvidno, da sta bila dobra prijatelja; kot razberemo iz vsebine, je Veber Doklerja nagovarjal, naj delo prevede (morda mu je celo posodil

1999 prešla pod okrilje založbe K. G. Saur, leta 2005 pod The Thompson Corporation, od leta 2006 pa spada pod založbo Walter de Gruyter Verlag. Gl. Wustmann, »Teubner, Benedikt Gotthelf,« 609–611; Schmidt, *Deutsche Buchhändler. Deutsche Buchdrucker*, 1081–1087; Schulze, *B. G. Teubner. 1811–1911. Geschichte der Firma* (1911); Müller, »Zur Geschichte des Verlags und Graphischen Betriebes B.G. Teubner,« 21–34; Merkelbach, *Wechselwirkungen. Der wissenschaftliche Verlag als Mittler. 175 Jahre B. G. Teubner 1811–1986* (1986); Poethe »Teubner, Benedict Gotthelf,« 55–56; Weiß, *B.G. Teubner zum 225. Geburtstag*: (2009); Links, *Das Schicksal der DDR-Verlage* (2009); Krämer–Weiß, *Wissenschaft und geistige Bildung kräftig fördern. Zweihundert Jahre B. G. Teubner 1811–2011* (2011); Krämer, *Die Altertumswissenschaft und der Verlag B. G. Teubner* (2011); Wolfram, »Die Festkultur des B. G. Teubner Verlags bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts,« 115–134; Ackermann–Weiß, *Alfred Ackermann-Teubner (1857–1941)* (2016).

187 Aris, »Wilhelm von Moerbeke,« st. 175–176; Brams–Vanhamel, *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)* (1989).

188 Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines* (1843); Aristotel–William of Moerbeke, *Aristotle's De anima, in the version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas* (1954); Brams, »Guillaume de Moerbeke et Aristote,« 317–336; Dod, »Aristoteles latinus,« 45–79 (zlasti 51, 63, 76); Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, 105–130 (Guglielmo di Moerbeke).

189 Pökel, *Philologisches Schriftsteller-Lexikon*, 18, 315; Krauss, »Bender, Hermann,« 103–104; Klett, »Oberstudienrat Dr. Hermann Bender,« 115–125.

190 Aristotel–Bender, *Des Aristoteles Schrift über die Seele* (1872). Prvič je prevod izšel l. 1855.

izvirnik ali prevod, zato pravi, da mu hvaležno vrača posojeno knjigo), in ta je to restoril že leta 1932; to lahko določimo po letnici 1933, ki jo je zapisal na koncu prevoda. Nato pa je prevod še enkrat pregledal in popravil, naredil kopijo tipkopisa za Vebra ter mu ga poslal kot novoletno darilo ob novoletnih praznikih 1934/35. Prevod je namenil Vebri pa tudi vsem tistim, ki morda niso dovolj večji grščine, da bi besedilo brali v izvorniku, jih pa zanima njegova vsebina.

5. Prevod

Kopija tipkopisa prevoda obsega 56 strani. Na začetku je Dokler dodal kratek pregled vsebine po knjigah in znotraj knjig po poglavjih, medtem ko v samem prevodu knjige in poglavja nimajo naslovov. Na koncu je dodal nekaj strani razmeroma skromnih opomb. Ko je prevod končal, je na koncu zapisal datum: »V Ljubljani, dne 20. decembra 1933.« V uvodnem pismu je tudi razkril, da na izdajo ni mislil, ker bi bila predraga in ker je bilo očitno premalo zanimanja. Prevod je bil prvotno namenjen Vebri osebno, drugotno pa morebitnim navdušencem in interesentom, gotovo pa ne za širšo rabo, saj je ostal Doklerjevim sodobnikom povsem neznan. In kot navaja Valentin Kalan:

»Od leta 1934 bi torej mogel biti na razpolago v Filozofskem seminarju Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, vendar pa se to najbrž ni zgodilo, saj ta prevod slovenski strokovni javnosti očitno ni bil poznan. Ko sem se jeseni 1961 vpisal na filozofijo in začel poslušati tudi predavanja prof. Alme Sodnikove o Aristotelovi *Metafiziki*, ni bil omenjen nikakršen nadaljnji slovenski prevod Aristotela, čeravno je nedavno tega izšel Gantarjev prevod *Poetike* (Ljubljana 1959) – Nikomahova etika izide 1964 – in je tedaj Ljubljano obiskal prof. Petruševski iz Skopja, ki je govoril o svojem razumevanju Aristotelove *Poetike*.«¹⁹¹

K zapisanemu morda samo dostavek: tipkopis prevoda je bil gotovo shranjen bodisi v arhivu bodisi v knjižnici Filozofskega seminarja na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, kar potrjuje tudi žig seminarja na prvi strani tipkopisa: »Seminar za filozofijo na univerzi v Ljubljani«. Da je šlo za darilo bolj osebne narave, torej za prevod, ki ni bil namenjen širšemu bralstvu, po mojem mnenju nakazuje tudi dejstvo, da prevoda ne omenja noben sočasni ali poznejši vir, prav tako pa tudi nobeden od piscev Doklerjevih nekrologov, medtem ko skoraj vsi omenjajo prevod Platonove *Države*, saj so zanj celo zbirali prednaročila.¹⁹² O tem, zakaj je ostal prevod spisa *O duši* neznan in se o njem ni govorilo in pisalo, lahko zgolj ugibamo.¹⁹³

191 Kalan, »Nepričakovana najdba (ἔρμηνον) Aristotela v Vebrovi zapuščini,« 134.

192 »Doklerjev prevod Platonove 'Države' v prednaročbi pri Šolski matici.« *Slovenski dom* 2 (1937), št. 207 (ponedeljek, 13. september), 3.

193 Prim. razmišljanje Valentina Kalana: »Najdba tega prevoda v Vebrovi zapuščini zastavlja vrsto vprašanj. Najprej

c) Platon, *Država*

Leta 1937 je časopis *Slovenski dom* objavil novico z naslovom »Doklerjev prevod Platonove ‚Države‘ v prednaročbi pri Šolski matici«. ¹⁹⁴ Po krajši pojasnitvi pomena samega dela je zapisano:

»Prevedel je ‚Politejo‘ ravnatelj v pokoju g. Anton Dokler, znani poznavalec antične in pedagoške kulture. Prevod je po mnenju strokovnjakov točen, lep, se gladko čita in je povsod umljiv. G. ravnatelj ga je trikrat predelal.«

Doklerju je pomagal dr. Jože Debevec, ki je prevod pregledal. Slovenska Šolska matica v Ljubljani je vabila k prednaročilu (subskripciji), kar je pomenilo, da je namerala nastopiti v vlogi založnika; predvideni obseg je bil okoli 25 avtorskih pol, cena pa naj bi znašala med 35 in 40 dinarjev. Prevod Platonove *Države* se omenja tudi štiri leta pozneje, ob Doklerjevi 70-letnici:

»Svojih priljubljenih klasikov tudi med vojno in kot ravnatelj učiteljsišča ni zapustil. Največ truda je posvetil študiju in prevajanju Platonove *Države*, ki je menda že našla svojega založnika, četudi so zadnji dogodki natis nekoliko odložili.« ¹⁹⁵

Verjetno je bližajoča se vojna preprečila morebitni natis, ker v burnem času vojne vihre ni mogel najti novega založnika, kar potrjujejo tudi poznejše omembe:

»Sestavil je jubilejno kazalo 50 letnikov ‚Doma in sveta‘, v zadnjih letih pa je prevel iz grščine veliko Platonovo ‚Državo‘, ki pa je še v rokopisu in čaka na založnika.« ¹⁹⁶

»V rokopisu je pustil prevod velike Platonove *Države* in oskrbel jubilejno kazalo petdesetih letnikov *Doma in sveta*.« ¹⁹⁷

je tu že nakazano vprašanje Vebrovega odnosa do tega besedila. Zakaj Alma Sodnikova ni vedela zanjo; ali pa je vedela in je iz nerazumnih razlogov molčala? Zakaj Veber sam o tem ni ničesar rekel? Ali je imel prevod pri sebi in ne v knjižnici Oddelka za filozofijo? Navsezadnje je Alma Sodnikova omenjala Aristotela v kratkem pregledu zgodovine psihologije, ki je izšel v Vebrovem *Očrtu psihologije* leta 1924. Vsekakor molk o tem delu znotraj sicer živahnega filozofskega dogajanja v Vebrovem krogu naznačuje tudi subjektivni razlog za 'izgubo' oziroma pozabo tega rokopisa: gre za odsotnost zgodovinske dimenzije v Vebrovi transcendentalno-psihološki zasnovi filozofije.« Gl. Kalan, »Nepričakovana najdba (ἐπιτομή) Aristotela v Vebrovi zapuščini,« 135.

194 »Doklerjev prevod Platonove ‚Države‘ v prednaročbi pri Šolski matici.« *Slovenski dom* 2 (1937), št. 207 (ponedeljek, 13. september), 3.

195 »Ravnatelj Dokler – 70 letnik.« *Slovenec* 69/19 (1941), št. 137a, 7.

196 »Ravnatelj Anton Dokler †.« *Jutro* 23 (1943), št. 240 (nedelja, 24. oktobra), 4.

197 »Spominčice rajnkim članom in prijateljem. Ravnatelj Anton Dokler.« *Slovenski učitelj: glasilo katoliških vzgojiteljev in Slomškove družbe v Ljubljani* 44, št. 10–12 (1943), 123.

»Sestavil je jubilejno kazalo 50 letnikov ‚Doma in sveta‘, v zadnjih letih pa je prevel iz grščine veliko Platonovo ‚Državo‘, ki pa je še v rokopisu in čaka na založnika.«¹⁹⁸

Druga možna razlaga, da prevod ni bil natisnjen, so težke socialne razmere, kajti medvojno obdobje je bilo zelo težko tako za dijake kot tudi za učitelje. Socialni položaj dijaštva je bil že v 20. letih 20. stoletja zelo slab, zaradi centraliziranja šolske uprave, zelo hitrih sprememb v njej in nasploh neurejenih razmer v šolstvu pa se je vse bolj slabšal tudi položaj profesorjev (majhne plače, neplačana razredništva, pogoste kazni v obliki več dni neplačanega dela itd.).¹⁹⁹ V 30. letih so se razmere še poslabšale: ob slabih učnih uspehih, prevelikem številu učencev, šolninah, pogostem spreminjanju učnih načrtov, slabem gmotnem položaju učiteljstva in nezavidljivih socialnih razmerah dijaštva je zaradi neurejene šolske politike, birokracije, pogostih sprememb šolske uprave in restriktivnih ukrepov ter predčasnega upokojevanja učiteljev leta 1932 začelo primanjkovati tudi kadra.²⁰⁰ Ni znano, v kakšnih razmerah se je znašel Dokler po svoji upokojitvi; upamo lahko, da ni delil usode svojega starejšega kolega, urednika latinsko-slovenskega slovarja Frana Wiesthalerja, ki je na stara leta živel v precejšnjem pomanjkanju in se je moral preživljati z zasebnimi inštrukcijami.²⁰¹ V takih razmerah gotovo ni bilo mogoče razmišljati o objavi prevoda.

Vendar pa je glede na to, da v virih ni omembe, kaj se je z rokopisom zgodilo, o zadevi mogoče le ugibati. Je pa v arhivu družine Dokler ohranjenih 11 strani rokopisa njegovega prevoda Platonove *Države*, ki ima letnico 1941.²⁰²

VIII. Delo na področju knjižničarstva

a) Knjižničar Ljudske knjižnice Prosветne zveze v Ljubljani

Po upokojitvi leta 1932 se je Dokler posvetil predvsem dvojemu: prevajanju in knjižničarski dejavnosti. Knjižničarske izkušnje si je nabiral že kot študent, ko je bil knjižničar dunajskega Akademskega katoliškega društva Danica, pa tudi pozneje kot učitelj, ko je bil v Kranju kustos nemške dijaške knjižnice (1900/1901), kustos

198 »Ravnatelj Anton Dokler †.« *Jutro* 23 (1943), št. 240 (nedelja, 24. oktobra), 4.

199 Profesor. »Poslabšanje gmotnega položaja profesorjev.« *Slovenec* 54 (1926), št. 192 (sreda, 25. avgusta) 5; »Kako se godi gimnazijskemu profesorju? (Kulturna slika iz leta 1926).« *Narodni dnevnik* 3 (1926), št. (ponedeljek, 30. avgusta), 5; za oris razmer gl. tudi Wester, *O naši srednji šoli*, [1924]; Wester, *Zapiski I. Kriza naše srednje šole*, 1927; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu*, 252.

200 »Pomanjkanje profesorjev na ljubljanskih srednjih šolah.« *Slovenec* 60 (1932), št. 227 (4. oktobra), 4; Hriberšek, *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu*, 256.

201 Gantar, Kajetan. »Wiesthaler, Fran (1849–1927).« *Slovenska biografija*. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi839896/#slovenski-biografski-leksikon> (12. maj 2022).

202 Več o tem gl. prvi del te knjige, kjer je prepis (prepisal M. H.) ohranjenih strani s kratkim uvodom in pojasnili.

nemške učiteljske knjižnice (1903/1904) in kustos podporne knjižnice (1904/1905), o pomenu branja pa je tudi predaval.

Leta 1935 je prevzel mesto knjižničarja in vodenje Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani. Knjižnica je bila sestavni del Prosvetne zveze, najprej pa je delovala v Ljudskem domu, nato v pritličju Vzajemne posojilnice, od tam se je preselila v Akademski dom, leta 1933, malo pred razpustitvijo Prosvetne zveze, pa je znova prišla v prvo nadstropje prostorov Vzajemne posojilnice na Miklošičevi cesti 7 v Ljubljani. Knjižnico je ustanovil Janez Evangelist Krek leta 1897 v okviru Krščanske zveze; večina njenega knjižnega fonda se je med vojno porazgubila po vojaških bolnišnicah, s pravim delovanjem pa je začela šele leta 1924. V obdobju 1924–1928 jo je vodil Blaž Poznič, v obdobju 1928–1930 dr. Anton Vodnik, v obdobju 1930–1931 Bogomir Pregelj, v obdobju 1931–1935 odbor, od 25. avgusta 1935 dalje pa Dokler. V času, ko jo je urejal in vodil, je knjižnica zelo napredovala: leta 1936 je imela 12.800 knjig, leta 1939 pa 15.380. Dokler jo je temeljito preuredil in redno skrbel za nabavo novih knjig. Funkcijo knjižničarja je opravljal skoraj osem let, vse do smrti leta 1943. Leta 1939 je bil v *Slovenecu* objavljen intervju z njim, v katerem je predstavil knjižnico in svoje delo; v njem je glede načrtov za prihodnost povedal:

»Ko se bo preselila knjižnica v nove prostore – sedanji so že zelo tesni – se bo najprvo otvorila že dolgo nameravana ‚Čitalnica‘. Poleg tega se že sedaj razmišlja o ustanovitvi *strokovne in znanstvene knjižnice*, ki bi tvorila poseben odsek Ljudske knjižnice. Poleg že sedanjih znanstvenih in strokovnih knjig, bi se lahko prenesla v ta odsek knjižnica Leonove družbe. Zlasti za duhovnike na deželi bi bila ta knjižnica obilne koristi, ker si sedaj pri teh materialnih razmerah ne morejo nabavljati dragih knjig. Za konec pa bi povedal samo še to: razvoj in uspeh knjižnice je odvisen samo od članov. In zato pravim: v katalogu pogrešam še mnogo imen, o katerih bi mislil in želel, da bi si izposojevali knjige v naši knjižnici, ki more nuditi res izbrano neoporečno blago. Saj izposojujemo knjige resnično pod ugodnimi pogoji ter tudi izven mesta na podeželje; za krajšo pa tudi daljšo dobo. Sicer pa so natančnejša pojasnila o izposojanju natisnjena v *Imeniku knjig*, ki si ga lahko sami natančneje ogledate.«²⁰³

Na občnem zboru Prosvetne zveze 5. novembra 1936 so obravnavali tudi knjižnico in načrte, povezane z njo:

»Knjižnico vodi in urejuje knjižničar g. ravn. A. Dokler. Kljub temu, da ta oddelek ne izkazuje finančnega uspeha, pa izkazuje tem lepši moralni in kulturni uspeh. Zlasti je ta knjižnica dobrodošla podeželski inteligenci, ki si za daljšo dobo izposoja iz nje knjige. V bodoči sezoni ima knjižnica v načrtu prirediti

203 »Ljudska knjižnica v Ljubljani. Pogovor s knjižničarjem, g. ravnateljem Doklerjem.« *Slovenec* 67 (1939), št. 66a (nedelja, 19. marca), 9.

za podeželske knjižničarje tečaj in opozoriti zlasti navažno kulturno vzgojno nalogo ljudskih knjižnic. Uredili namerava tudi 10 potovalnih knjižnic.«²⁰⁴

b) *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani (1936)*

Leta 1936 je Prosvetna zveza izdala *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani*,²⁰⁵ ki ga je izdelal Anton Dokler, čeprav v knjigi ni izrecno naveden kot avtor; podpisal se je samo kot »Knjižničar«. V tem kataloškem seznamu, ki obsega 351 strani, je Dokler popisal celoten knjižnični fond, verjetno tudi kot vodilo manjšim knjižnicam pri nakupu knjižnega gradiva. V »Uvodu« je na kratko očrtal zgodovino knjižnice in predstavil številčno stanje njenega knjižnega fonda (v času, ko je Dokler pripravil *Imenik*, je Ljudska knjižnica Prosvetne zveze imela 12.800 knjig). V poglavju »Pojasnila in pogoji za izposojevanje knjig« je predstavil knjižnični red, pravila za izposajo in urnik delovanja knjižnice. Predstavitev knjižnega fonda je razdelil na pet kategorij:

- A. Mladinske knjige – I. Slovenske (1. Pripovedništvo, pesmi in igrokazi; 2. Mladinske poučne knjige; 3. Mladinski listi); II. Hrvatske in srbske knjige; III. Nemške knjige;
- B. Slovenski oddelek za odrasle – I. Romani, povesti in novele; II. Pustolovni in kriminalni romani; III. Šaljive in satirične povesti; IV. Spomini. Leposlovno-poučno čtivo; V. Časopisi in zborniki; VI. Dramatična dela; VII. Pesnitve; VIII. Znanstvo;
- C. Hrvatsko-srbski del – I. Romani, povesti in potopisi; II. Kriminalni in pustolovni romani; III. Almanahi, časopisi, zborniki; IV. Pesmi in drame; V. Znanstvo in drugo;
- D. Nemški oddelek – I. Romani, novele, povesti; II. Kriminalni romani, detektivske povesti; III. Humoristični spisi in anekdote; IV. Pesmi in drame; V. Revije, časopisi, zborniki; VI. Znanstvo;
- E. Leposlovne in poučne knjige v raznih tujih jezikih – I. Češke; II. Poljske; III. Ruske; IV. Francoske; V. Italijanske; VI. Angleške in druge.

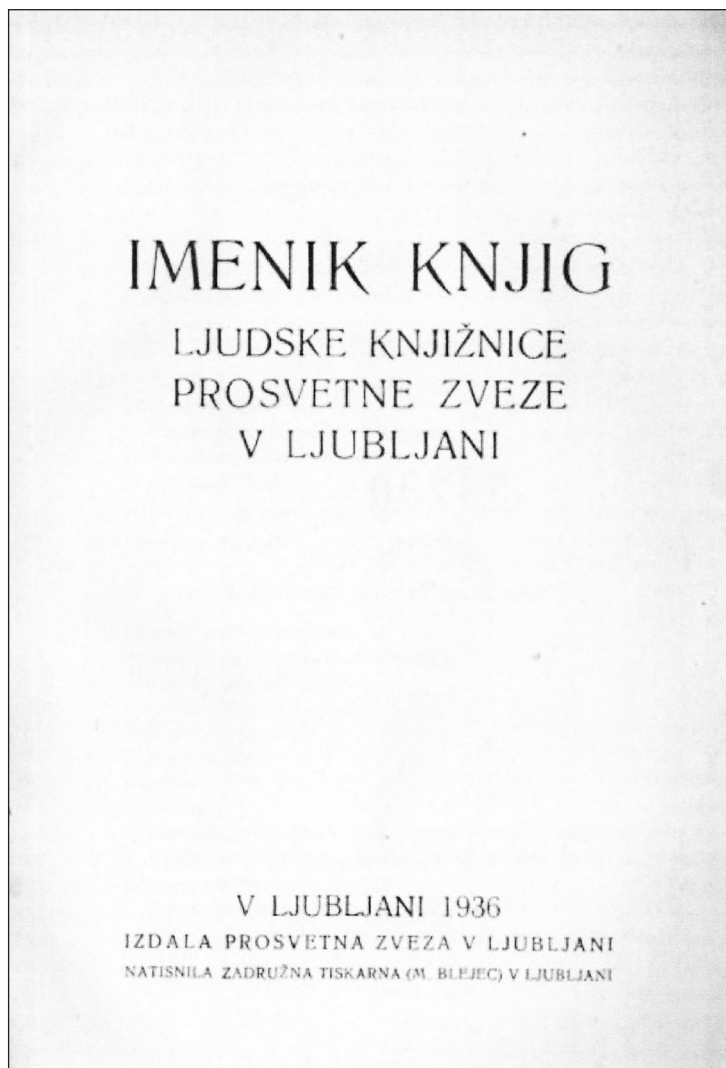
Na koncu *Imenika* je Dokler dodal še tri poglavja: »Seznam ljudskih iger Prosvetne zveze v Ljubljani«, »Dodatek knjig, nabavljenih med tiskanjem *Imenika*« in »Popravki«. Dokler je *Imenik* in stanje v Ljudski knjižnici Prosvetne zveze natančneje predstavil tudi v *Vestniku prosvetnih zvez* leta 1936.²⁰⁶

204 »XXXVII. redni občni zbor Prosvetne zveze v Ljubljani, dne 5. novembra 1936.« *Vestnik prosvetnih zvez v Ljubljani in v Mariboru* 15 (1936), št. 11–12 (november–december), 84.

205 *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani* (1936).

206 [Dokler.] »Ljudska knjižnica,« 29–32, 46–48.

Podoben imenik je Prosvetna zveza objavila že leta 1926;²⁰⁷ na 165 straneh je bilo predstavljenih ok. 2800 knjig, kolikor jih je takrat premogla njena knjižnica, razdeljen pa je bil na 10 poglavij: Uvod, Pojasnila in pogoji za izposojevanje knjig, A. Knjige za otroke. Slikovnice; B. Mladinske knjige; C. Slovenski pripovedni oddelek; D. Hrvatsko-srpski pripovijedni dio; E. Deutsche Romane und Erzählungen; F. Lepslovne in poučne knjige v raznih tujih jezikih; G. Poučni oddelek. (Slovenski, srbskohrvatski in nemški); Abecedni imenik pisateljev I–XVIII.



Slika 25: *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani* (1936); vir: dLib.si

207 *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani* (1926).

c) Prispevek o pomenu ljudskih knjižnic

Leta 1936 je Dokler v *Vestniku prosvetnih zvez* objavil krajši prispevek z naslovom »Pomen ljudskih knjižnic za narodno prosveto«. V njem je najprej spregovoril o pomenu knjige, še posebej o pomenu knjige za katoličane, vrednosti dobre knjige ter ideji ljudske knjižnice in njenem razvoju od antike dalje drugod po Evropi in pri Slovencih, posebej pa o pomenu Ljudske knjižnice Prosvetne zveze ter o ustanovitvi Zveze ljudskih knjižnic leta 1929 in njenem stagniranju. Posebej zanimiva sta odlomka o pomenu društvenih knjižnic in vlogi knjižničarja (izbrani odlomki):

»Društvene knjižnice so za duhovno povzdigo ljudstva tako velikega pomena, da zaslužijo izmed vseh različnih prosvetnih ustanov največ pažnje in dejanske podpore. Društvena knjižnica je kulturna usanova, ki je namenjena umski in srčni vzgoji naroda ter njegovemu izpopolnjevanju. Njihov cilj je po dobrih, stanu in starosti primernih knjigah vplivati na vsakega posameznika, ki je količnik dovteten za višje stvari in ima dobro voljo, da se sam nadalje izobrazuje. V ljudski knjižnici si more vsakdo poglobiti in razširiti znanje, ki ga je pridobil v šoli. [...] Ljudske knjižnice so po svojem pomenu najvažnejše kulturno-vzgojne ustanove kakega naroda in merilo njegove kulturne višine. Finžgar pravi: Število knjižnic je zanesljivo merilo o kulturi kakega naroda.

Glavna oseba in tako rekoč duša vsake ljudske knjižnice je njen knjižničar. Seveda je njegova naloga silno važna in težavna in ni vsak sposoben za ta posel. Predvsem mora biti prijatelj knjige, v literaturi dobro izvežban ter se ne sme bati dela. Poleg vodstva poslovnih knjig je njegova glavna naloga: izbira in nabava knjig ter njih izposojanje. Izbera knjig je precej težavna zadeva. Deloma mora spoznati značaj in kakovost novih knjig iz kritik v naših časopisih in revijah. [...] Prav tako važna je knjižničarjeva naloga pri izposojanju knjig, ker je izposojanje odlično in odgovorno ljudsko vzgojno delo. Knjižničar mora imeti zmožnost, se hitro in zanesljivo vživeti v potrebe drugih ljudi in slojev. Potrebno je individualno izposojanje. Seveda mora knjižničar obvladati slov svojih knjig, če hoče presoditi, katera knjiga je za posameznika primerna.«

Posebej je opozoril tudi na to, kakšne knjige (tj. katere literarne zvrsti) naj ljudske knjižnice naročajo, na koncu pa se je dotaknil virov financiranja in pridobivanja knjižnega gradiva ter ideje o potujočih knjižnicah.²⁰⁸

č) Ureditev knjižnice Osrednjega društva Slovenskega planinskega društva (1937)

Uspešno vodenje Ljudske knjižnice Prosvetne zveze je bilo verjetno povod, da je leta 1937 Slovensko planinsko društvo povabilo Doklerja, da je uredil tudi knjižnico Osrednjega društva (tj. Ljubljanske podružnice) Slovenskega planinskega društva:

208 Dokler, »Pomen ljudskih knjižnic za narodno prosveto,« 95–98.

»Knjižnica šteje 1876 knjig, v preteklem letu se je povečala za 142 knjig. Člani so se je precej posluževali, zlasti mlajši planinci. V preteklem letu jo je strokovnjaško uredil g. ravnatelj Anton Dokler, za kar mu bodi izrečena posebna topla zahvala.«²⁰⁹

d) Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta (1938)

Leta 1938 je Dokler izdelal *Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta* (1938) in ga objavil kot 8.–10. zvezek letnika 1937/38 revije *Dom in svet*,²¹⁰ pa tudi kot separat.²¹¹ Nastal je na pobudo tedanjega urednika dr. Jožeta Debevca, ki je v polletnih mesecih še urejal revijo *Dom in svet* in pregledal Doklerjevo *Jubilejno kazalo*, njegovega izida pa ni dočakal, saj je 5. oktobra 1938 preminil.²¹² Pred tem je Debevec v prispevku, objavljenem v reviji, razmišljal (brez omembe Doklerja kot avtorja) o pomenu *Jubilejnega kazala* (nekaj glavnih misli):²¹³

» [...] To bo skoraj cela knjiga. Zakaj se je K. T. D.²¹⁴ odločilo, da izda tako obširno in drago kazalo? Kaj bi skrivali, rodila ga je – zadrega. Ob prevzemu uredništva konec januarja je namreč sedanji urednik s strahom gledal v temno bodočnost, kako bo napolnil pregradi lista in vsaj približno dosegel povprečno debelino (seveda ne samo to!) prejšnjih letnikov – t. j. 560 strani, ko pa so vsi glavni sotrudniki – razen treh – odpovedali sodelovanje. Tedaj smo dejali: ‚Si hi tacuerint, nomina clamabunt‘ – t. j. če dosedanji pisatelji molče, naj pa njih (in vseh drugih) imena govore. [...] ‚Kazalo!‘ [...] Danes je ogromno delo v rokopisu gotovo. Ko bo tiskano pred nami, bomo pač vsi – oprostite! – zijali in se čudili, koliko duhovnega blaga, vmes gotovo tudi dragocenega, je nakopičenega v vseh teh letnikih. [...] Petdeset let že sopiha ta naš gorski vlak vkreber, puha in sopiha od postaje do postaje. Dospel je na petdeseto postajo. V temi ne vidim, ali je to zadnja, ali pa se bo vzpenjal še dalje. Iz ‚Jubilejnega kazala‘ je razvidno, kako so na postajah vstopali sotrudniki: nekateri so vstopili samo za eno postajo ali celo postajališče, drugi pa so dolgo vztrajali vkljub naporni vožnji. Strojevodji – niso se prepogosto menjavali – so srečno vozili; samo enkrat se je vlak nekam zadel in se za nekaj časa ustavil. [...] Pa – da govorimo brez metafore – kakšno korist bomo neki imeli od Jubilejnega kazala? To se bo resda šele videlo; vendar pa že lahko nekoliko ugiblujemo, slutimo: v seznamu kritikov n. pr. bomo videli, kateri so bili najdelavnejši; tudi jih bomo zdaj laže med seboj

209 Brilej, »Poročilo tajnika Osrednj. društva,« 206: »Knjižnica šteje 1876 knjig, v preteklem letu se je povečala za 142 knjig. Člani so se je precej posluževali, zlasti mlajši planinci. V preteklem letu jo je strokovnjaško uredil g. ravnatelj Anton Dokler, za kar mu bodi izrečena posebna topla zahvala.«

210 Dokler, »Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta,« 1–107.

211 Dokler, *Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta* (1938).

212 Gl. Debeljak, »Ob smrti urednika dr. Jožeta Debevca,« 393–396.

213 Debevec (Dbv, J), »Ob 'Jubilejnem kazalu'. Malo razmišljanja,« 305–308.

214 Tj. Katoliško tiskovno društvo; op. avt.

primerjali; enako bomo tudi potopisce zdaj vse laže primerjali po njih posebnostih. Torej primerjanje nam bo s tem močno olajšano. – Marsikateri dijak, predavatelj, znanstvenik v zadregi vprašuje, kje se je kaj o tem ali onem možu (pisatelju, slikarju, glasbeniku) pisalo ali kje je reproducirana ta ali ona slika (portret, pokrajina) – o vsem tem bo Jubilejno kazalo marsikaj povedalo. – Tudi ni brez pomena, da smo prav ob tej priliki identificirali precej psevdonomov. Od celih vrstic, da, celih strani golih naslovov pesmi (n. pr. Medvedovih, Sardenkovih), povesti, kritik ... kaj imamo od tega? Zaenkrat res ne bogve kaj; utegne pa priti kdo, ki bo vso DSv-ovo liriko spravil v medsebojno zvezo, v sistem, po motivih. Enako je z romani, povestmi, črticami DSv-a: morda se loti kdo, pa jih razdeli v zgodovinske, potem iz kmetskega, delavskega, dijaškega, obrtniškega ... življenja, iz življenja poetov, umetnikov, bohemov, aristokracije ... Kako bi nas n. pr. zanimalo, če bi nam kdo vse te DSv-ove zgodovinske romane, povesti in črtice razvrstil po kronološkem redu [...] Prepričan sem, da bo Jubilejno kazalo vzbudilo marsikatero misel in dalo snov žalostnim pa tudi veselim spominom, žalostnim, ob pogledu na dolgo vrsto umrlih sotrudnikov – mortuos plango! – veselih, ob dejstvu, da jih še mnogo, mnogo živi, starejših in mlajših in prav mladih, ki jih DS vse vabi v svoj krog – vivos voco! [...]

Dokler je svoje delo končal 24. oktobra 1938. V uvodu se je najprej spomnil pokojnega urednika dr. Jožeta Debeveca, idejnega pobudnika nastanka kazala, ki mu je avgusta 1938 izročil rokopis. Prvega oktobra, štiri dni pred smrtjo, ga je Dokler obiskal v Leonišču in mu obljubil, da bo poskrbel za pravočasen izid. Debevec je želel napisati tudi uvod k *Jubilejnemu kazalu*, a ga je prehitela smrt. Zakaj je Debevec izbral Doklerja, pove Dokler sam:

»Vedel je, da sem bil naročnik DSA od početka do danes ter da imam (večinoma s platnicami) vse letnike v svoji knjižnici. Njegovi želji sem rad ustregel. Vežalo je naju od 1. 1894, ko sem ga prvič videl na Dunaju, pa do danes tesno, odkritosrčno prijateljstvo, pomagal mi je pri spisovanju grško-slovenskega slovarja in še pred dobrim letom je pregledal in popravil moj prevod Platonove Države.«²¹⁵

Zasnovo kazala je Dokler lepo opisal v »Uvodu«:

»Prvo in glavno vprašanje je bilo: Kaj naj obsega Kazalo: Da spadajo vanj vsi leposlovnici in znanstveni spisi kakor tudi življenjepisi, je bilo jasno. Toda v rubrikah ‚To in ono‘, ‚Razno‘, ‚Drobiž‘, ‚Zapiski‘ in ‚Književnost‘ se nahaja toliko zanimivih beležk, da bi bilo škoda jih izpustiti. Zato sva se s pokojnim g. urednikom domenila, da naj nudi Kazalo popolno in jasno sliko o delovanju sotrudnikov in urednikov. Tako so bile sprejete v oddelek C poleg

215 Dokler, »Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta,« 303.

obširnih življenjepisov tudi vse biografske beležke o življenju in delovanju pisateljev in drugih znamenitih mož. Tudi oddelek Č obsega vse važnejše ocene ne samo slovenskih, marveč tudi drugojezičnih knjig. Na željo nekaterih se je dodal I. delu še II. del po abecednem redu kritikov. Glede ilustracij velja isto načelo. V ta del (D) je bilo sprejeto vse, kar je v tem ali onem oziru količkaj važno. V šestem oddelku (E) so naštetni vsi sotrudniki, pri vsakem je tudi navedeno, v katerem oddelku se nahajajo njegovi spisi. Ker so biografski podatki sestavljeni po abecednem redu opisanih mož, je v seznamu E pod C v oklepu navedeno, katere življenjepise je dotični spisal.«²¹⁶

Veliko težav mu je povzočalo razreševanje psevdonimov; za 109 psevdonimov mu je uspelo določiti identiteto piscev, 25 pa je ostalo neugotovljenih (večinoma avtorji pesmi, nastalih med letoma 1888 in 1907), zato je za pomoč zaprosil bralce, naj v primeru, če poznajo katerega od piscev, ki se skrivajo pod posameznim psevdonimom, njegovo ime posredujejo njemu osebno ali uredništvu *Slovenca*. Strani sestavkov ni navajal, ker so bile navedene pri kazalih posameznih letnikov, izjemoma jih je dodajal le pri tistih prispevkih, ki so bili v kazalu posameznik letnikov izpuščeni ali napačno navedeni, pri prispevkih, objavljenih na platnicah, pa je dodal kratico pl.²¹⁷

Ta 107 strani obsegajoč bibliografski seznam, ki je v *Bibliografiji slovenskih bibliografij* uvrščen na 24. mesto, v kategorijo »Bibliografska in stvarna kazala časopisja« (014.3),²¹⁸ kljub – z vidika sodobne bibliografske stroke – nekaterim pomanjkljivostim še danes velja za lep primer bibliografske akribije in eno od pionirskih del,²¹⁹ ki so se ga ob Doklerjevi smrti spomnili vsi pisci njegovih nekrologov.²²⁰

IX. Sklep

Pričujoči prispevek orisuje nekatere postaje na življenjski poti Antona Doklerja. Obravnavano gradivo bo dobra osnova za nadaljnje raziskovanje in izhodišče za pravo monografije, ki bi še natančneje osvetlila Doklerjevo življenje in delo, še zlasti na področju šolstva.

216 Dokler, »Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta,« 303.

217 Ibid.

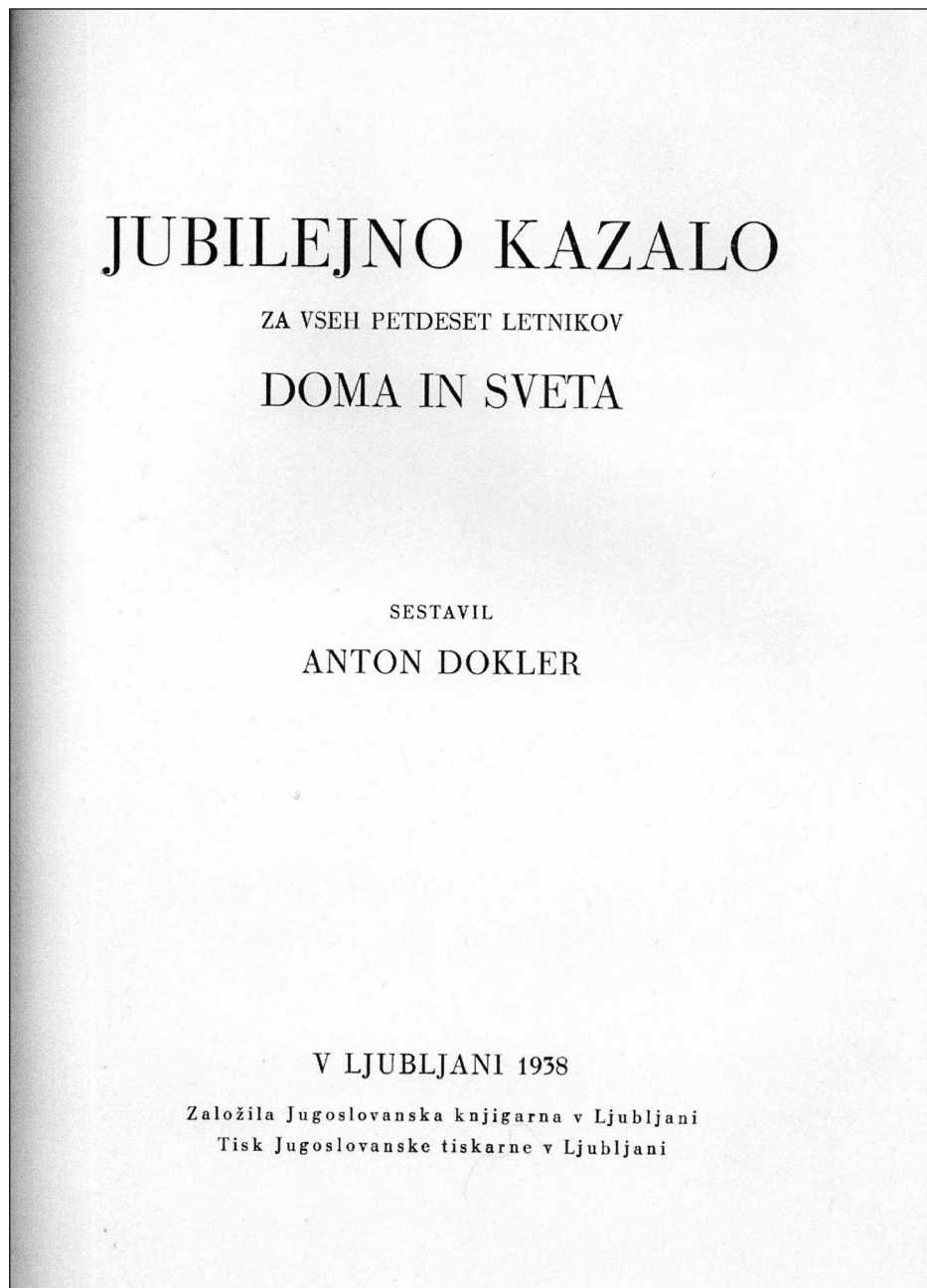
218 Bulovec, *Bibliografija slovenskih bibliografij 1561–1973*, 10 (št. 24).

219 Kocijan, »Sodobno bibliografsko kazalo. Bibliografsko kazalo *Doma in sveta*: 1888–1944 / Jože Munda,« 239–240.

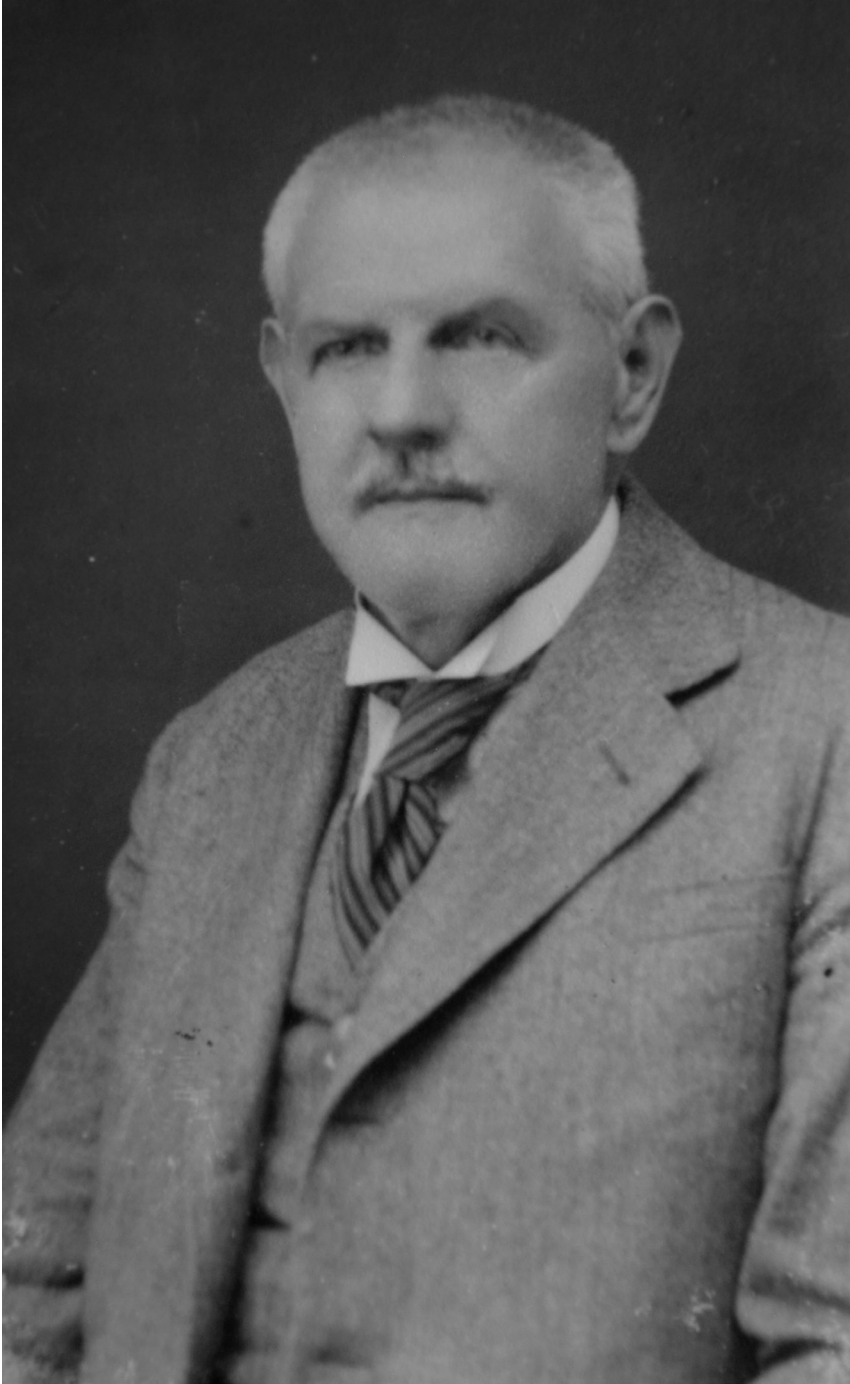
220 »Ljudska knjižnica. † Ravnatelj Anton Dokler.« *Vestnik prosvetne zveze v Ljubljani* 22, št. 11–12 (november–december) (1943), 68; »Ravnatelj Anton Dokler †.« *Jutro* 23 (1943), št. 240 (nedelja, 24. oktobra), 4; »Sestavil je jubilejno kazalo 50 letnikov ‚Doma in sveta‘«; »Spominčice rajnkim članom in prijateljem. Ravnatelj Anton Dokler.« *Slovenski učitelj: glasilo katoliških vzgojiteljev in Slomškove družbe v Ljubljani* 44, št. 10–12 (1943): 123; »V rokopisu je pustil prevod velike Platonove Države in oskrbel jubilejno kazalo petdesetih letnikov Doma in sveta.«



Slika 26: Dr. Jože (Josip) Debevec; vir: Šlebinger, ASK



Slika 27: Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in sveta (1938); vir: dLib.si



Slika 28: Anton Dokler okoli leta 1940; vir: ADD



Slika 29: Anton Dokler z vnukinjo Marijo Cirej; vir: ADD

Viri in literatura

I. Arhivski viri

1. ADD – Arhiv družine Dokler

2. NAM – Nadškofijski arhiv Maribor

– Matične knjige, Krstna knjiga Nova Cerkev 1859–1873, fol. 138, 165, 197, 243

– Matične knjige, Krstna knjiga Nova Cerkev 1874–1891, fol. 27, 49, 93, 130

3. NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana

– SI NŠAL, NŠAL 488, Zapuščina dr. Franceta Jereta, šk. 121

4. NUK, Ms – Rokopisna zbirka Narodne in univerzitetne knjižnice Ljubljana

– NUK, Ms 676, Vodušek Matej, Grška slovnica. V Gorici 15. aprila 1873. Matevž Vodušek, c. k. gimn. profesor

– NUK, Ms 1399, Valentin Kermavner, Zapuščina, I. 3. Gradivo za grški slovar

– NUK, Ms 1415, Rajko Perušek: Zapuščina, I. 4. Primerjalno leksikološko gradivo

– NUK, Ms 1207, Vrhovnik Ivan, Zapuščina, IV. Gradivo, IV. 3. Literarno-zgodovinsko in biografsko gradivo, Doklerjev Grško-slovenski slovar

– NUK, Ms 492, France Levstik: Zapuščina. III. Proza. F. Prevodi. (mapa 22). *Katilina Kaja Salustija Krispa*

5. UAW – Archiv der Universität Wien

– Nationale Anton Dokler

– Lehramtsprüfungsakt Anton Dokler

6. Zapuščina Josipa Tominška (hrani Osrednja knjižnica Celje)

7. Matej Hriberšek, zasebni arhiv

II. Spletni viri

1. Matricula Online

– Slovenia, Nadškofijska Maribor, 117 Nova Cerkev, Krstna knjiga (Taufbuch) 01774 (1859–1873):

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=138>

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=165>

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=197>

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01774/?pg=243>

– Slovenia, Nadškofijska Maribor, 117 Nova Cerkev, Krstna knjiga (Taufbuch) 01775 (1874–1891):

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=27>

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=49>

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=93>

<https://data.matricula-online.eu/sl/slovenia/maribor/nova-cerkev/01775/?pg=130>

2. Slovenska biografija

Čermelj, Lavoslav in Kajetan Gantar. »Vodušek, Matej (1839–1931).« Slovenska biografija.

SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi802230/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 2. maja 2022).

- Dobrovoljc, Helena. »Breznik, Anton (1881–1944).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi149445/#novi-slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 2. maja 2022).
- Gantar, Kajetan. »Wiesthaler, Fran (1849–1927).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi839896/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 12. maja 2022).
- Grafenauer, Ivan. »Klodič vitez Sabladoski, Anton (1836–1914).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi276532/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 2. maja 2022).
- Jedlovčnik, Janja. »Dokler, Anton (1871–1943).« Obrazi slovenskih pokrajin. Mestna knjižnica Kranj, 2020. Elektronski vir: <https://www.obrazislovenskihpokrajin.si/oseba/dokler-anton/> (obiskano 2. 5. 2022).
- Orel, Tine. »Tominšek, Josip.« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi708628/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 4. maja 2022).
- Uredništvo. »Breznik, Anton (1881–1944).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi149445/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 2. maja 2022).
- Uredništvo. »Dokler, Anton (1871–1943).« Slovenska biografija. SAZU, ZRC SAZU, 2013. Elektronski vir: <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi174549/#slovenski-biografski-leksikon> (obiskano 1. maja 2022).

3. Termania

- a) Anton Dokler. *Grško-slovenski slovar* (1915)
Elektronski vir: <http://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=6>
- b) Anton Dokler in Matej Hriberšek. *Vzorčna baza za novi grško-slovenski slovar (Z–K)*. Elektronski vir. Avtorja Anton Dokler in Matej Hriberšek; zasnova in struktura Matej Hriberšek; priprava gesel Nena Bobovnik et al.; izdajatelj Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo. Kamnik: Amebis; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2018 (Zbirka Termania) (obiskano 4. maja 2022).
https://www.termania.net/slovarji/244/Novi_grsko_slovenski_slovar
<http://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=244>
- c) Hriberšek, Matej. *Geselska baza za novi grško-slovenski slovar – 2 (L–M)*. Elektronski vir. Avtor (zasnova, struktura, uredništvo, redakcija) Matej Hriberšek; priprava gesel Marija Gardina et al.; izdajatelj Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za klasično filologijo. Kamnik: Amebis; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2019 (Zbirka Termania) (obiskano 4. maja 2022.).
https://www.termania.net/slovarji/281/Geselska_baza_za_novi_grsko_slovenski_slovar_%25_%25
<http://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=281>
- č) Matej Hriberšek et al. *Geselska baza za novi grško-slovenski slovar – 3*. Elektronski vir. Vodja projekta in pedagoški mentor Matej Hriberšek. Kamnik: Amebis, 2020 (Zbirka Termania) (obiskano 4. maja 2022).
https://www.termania.net/slovarji/362/Geselska_baza_za_novi_grsko_slovenski_slovar_3
<http://www.termania.net/?searchIn=Linked&ld=362>

4. Založba ZRC, ZRC SAZU

Šolski grško-slovenski slovar.

Elektronski vir: <https://omp.zrc-sazu.si/zalozba/catalog/book/1386>

5. Sistory

Lukijan in Šašel Kos, Marjeta. »Lukijan: *Kako je treba pisati zgodovino; Lažni prerok Aleksander.*« V: *Zgodovina historične misli: od Homerja do začetka 21. stoletja*, ur. Oto Luthar, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj in Gregor Pobežin, 179–181. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006; 2016²; 2019.

Elektronski vir: <https://sistory.github.io/zhm/ch06.html#ch06.04>

III. Revije in časopisi

Archiv für Geschichte des Buchwesens

Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde (= *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*)

Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog

Dom in svet

Domovina

Glasnik Slovenske matice

Jutro

Keria: Studia Latina et Graeca

Knjižnica

Kritika

Križ na Gori

Ljubljanski zvon

Loški razgledi

Marburger Zeitung

Monitor ISH

Narodni dnevnik

Novice gospodarske, obrtniške in narodne

Planinski vestnik

Ponedeljski Slovenec

Raziskovalec: strokovna revija o raziskovalni in inovacijski politiki

Slovan: mesečnik za književnost, umetnost in prosveto

Slovenec

Slovenski dom

Slovenski narod

Slovenski učitelj: glasilo katoliških vzgojiteljev in Slomškove družbe v Ljubljani

Slovenski učitelj: glasilo krščansko mislečih učiteljev in vzgojiteljev

Südsteirische Post

Šolska kronika: zbornik za zgodovino šolstva in vzgoje

Vestnik prosvetne zveze v Ljubljani

Vestnik prosvetnih zvez v Ljubljani in v Mariboru

Vestnik. Znanstvena priloga »Zori«

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien

IV. Gimnazijska izvestja

1. Gimnazija Celje

Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1884 von Peter Končnik, k. k. Gymnasial-Director. Cilli: Johann Rakusch, 1884.

Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1884/5 von Peter Končnik, k. k. Gymnasial-Director. Cilli: Johann Rakusch, 1885.

Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1885/6 von Peter Končnik, k. k. Gymnasial-Director. Cilli: Johann Rakusch, 1886.

Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1886/7 von Peter Končnik, k. k. Gymnasial-Director. Cilli: Johann Rakusch, 1887.

Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1887/8 von Peter Končnik, k. k. Gymnasial-Director. Cilli: Johann Rakusch, 1888. (izvod ni dostopen v slovenskih knjižnicah)

Programm des k. k. Staats-Gymnasiums in Cilli. Herausgegeben am Schlusse des Schuljahres 1888/9 von Peter Kočnik, k. k. Gymnasial-Director. Cilli, Johann Rakusch, 1889.

2. Gimnazija Kranj

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für die Schuljahre 1897/98–1899/1900 durch die Direction. Krainburg: Ig. v. Kleinmayr & Fed. Bamberg, 1900.

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für das Schuljahr 1900/1901 von Josef Hubad, k. k. Gymnasial-Director. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums, 1901.

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für das Schuljahr 1901/1902 von Josef Hubad, k. k. Gymnasial-Director. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums, 1902.

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für das Schuljahr 1902/1903 von Josef Hubad, k. k. Gymnasial-Director. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums, 1903.

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz-Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für das Schuljahr 1903/1904 von Josef Hubad, k. k. Gymnasial-Director. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums, 1904.

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für das Schuljahr 1904/1905 von Josef Hubad, k. k. Gymnasial-Direktor. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums, 1905.

Jahresbericht des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums in Krainburg, veröffentlicht für das Schuljahr 1905/1906 von Josef Hubad, k. k. Gymnasial-Direktor. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser Franz Joseph-Staatsgymnasiums, 1906.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1906/1907. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1907.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1907/1908. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1908.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1908/1909. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1909.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1909/1910. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1910.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1910/1911. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1911.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1911/1912. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1912.

Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1913/14. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1914.

3. I. državna gimnazija Ljubljana

Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1912/1913 durch den Direktor Dr. Laurenz Požar. Laibach: Verlag des k. k. I. Staatsgymnasiums, 1913.

Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1913/1914 durch den Direktor Dr. Laurenz Požar. Laibach: Verlag des k. k. I. Staatsgymnasiums, 1914.

Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1914/1915 durch den Direktor Dr. Laurenz Požar. Laibach: Verlag des k. k. I. Staatsgymnasiums, 1915.

Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach, veröffentlicht am Schlusse des Schuljahres 1914/1915 durch den Direktor Dr. Laurenz Požar. Laibach: Verlag des k. k. I. Staatsgymnasiums, 1916.

Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach für das Schuljahr 1916/17. Laibach: Verlag des k. k. I. Staatsgymnasiums, 1917.

Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums zu Laibach für das Schuljahr 1917/18. Laibach: Verlag des k. k. I. Staatsgymnasiums, 1918.

4. Gimnazija Novo mesto

Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1888–1889. Rudolfswert: Verlag der Lehranstalt, 1889.

Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1889–1890. Rudolfswert: Verlag der Lehranstalt, 1890.

Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums in Rudolfswert für das Schuljahr 1890–1891. Rudolfswert: Verlag der Lehranstalt, 1891.

Izvestje državne realne gimnazije v Novem o šolskem letu 1919/20. Novo mesto: založilo gimnazijsko ravnateljstvo, 1920, 3–5.

5. Moško učiteljišče v Ljubljani

Državno moško učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1930/31. Sestavil direktor. Ljubljana: samozaložba zavoda, 1931.

Državno moško učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1931/32. Sestavil direktor. Ljubljana: samozaložba zavoda, 1932.

Državna učiteljska šola v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1932–33. Sestavil direktor. V Ljubljani: samozaložba zavoda, 1933.

6. Žensko učiteljišče v Ljubljani

Državno žensko učiteljišče v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1930–31. Sestavil direktor [dr. Ivan Orel]. Ljubljana: samozaložba zavoda, 1931.

V. Monografije, razprave, revijalne in časopisne objave

- Ackermann, Gerhard in Jürgen Weiß. *Alfred Ackermann-Teubner (1857–1941)*. Leipzig: Edition am Gutenbergplatz, 2016 (EAGLE, 090).
- Anon.. »Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje. Sestavil Anton Dokler. Cena 1 K 90 h. Ljubljana, 1909. Založila ‚Katoliška Bukvarna‘. Natisnila ‚Katoliška Tiskarna‘.« *Ljubljanski zvon* 29, št. 7 (1909): 445.
- Aris, Marc-Aeilko. »Wilhelm von Moerbeke.« *Lexikon des Mittelalters. Band 9: Werla bis Zypresse*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1999, str. 175–176.
- Aristotel in Bender, Hermann. *Des Aristoteles Schrift über die Seele*. Übersetzt von H. Bender. Stuttgart: C. Hoffmann, 1872 (Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischen und römischen Klassiker in neueren deutschen Musterübersetzungen, 24; Aristoteles, 5).
- Aristotel in Valentin Kalan. *O duši*. Prevedel, napisal uvod in komentar ter dodal opombe in glosarij grških terminov Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica, 1993 (ponatis 2002).
- Aristotel in William of Moerbeke. *Aristotle's De anima, in the version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas*. Translated by Kenelm Foster and Silvester Humphries; with an introduction by Ivo Thomas. New Haven: Yale University Press, 1954 (Rare Masterpieces of Philosophy and Science, 3).
- Aristoteles, Wilhelm Biehl in Otto Apelt. *Aristotelis De anima libri III*. Recognovit Guilelmus Biehl. Editio tertia. Curavit Otto Apelt. Lipsiae (Leipzig): in aedibus B. G. Teubneri, MCMXXVI (1926).
- ASK, gl. Šlebinger, Janko.
- Bednařik, Rado. »Zgodovinski obris katoliškega dijaškega gibanja v Sloveniji.« *Križ na Gori* 1, št. 1/2 (1925): 17–20; št. 3/5 (1925): 62–65.
- Bradač, Fran. *Latinsko-slovenski slovar*. Sestavil Fran Bradač. V Ljubljani: Jugoslovanska knjigarna, 1926.
- Brams, Jozef in Willy Vanhamel, ur. *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven: Leuven University Press, 1989 (Ancient and Medieval Philosophy, Series 1, 7).
- Brams, Jozef. »Guillaume de Moerbeke et Aristotele«. V: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*. Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale et l'Università degli studi di Cassino, ur. Jacqueline Hamesse in Marta Fattori, 317–336. Louvain-la-Neuve, (Institut d'études médiévales); Cassino, (Università degli studi), 1990 (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès, 11 – Rencontres de philosophie médiévale, 1).
- Brams, Jozef. *La riscoperta di Aristotele in Occidente*. Milano: Jaca Book, 2003.
- Brilej, Arnošt. »Poročilo tajnika Osrednj. društva.« *Planinski vestnik* 38, št. 7/8 (1938): 203–227.
- Bulovec, Štefka. *Bibliografija slovenskih bibliografij 1561–1973*. Sestavila Štefka Bulovec. Ljubljana: NUK, 1976.
- Cigale, Matej. *Deutsch-slovenisches Wörterbuch*. Herausgegeben auf Kosten des [...] Anton Alois Wolf. Theil 1: A-L; Theil 2: M-Z. Laibach: J. Blasnik, 1860.
- Cindrič, Alojz. *Študenti s Kranjske na dunajski univerzi 1848–1918*. Ljubljana: Univerza, 2009.

- Cvirn, Janez. *Trdnjavski trikotnik: politična orientacija Nemcev na Spodnjem Štajerskem (1861–1914)*. Maribor: Obzorja, 1997.
- Čopič, Venceslav, ur. *Sto let ljubljanskega učiteljišča: Zbornik*. Ljubljana: Gimnazija pedagoške smeri, 1973.
- Debeljak, Tine. »Ob smrti urednika dr. Jožeta Debevca.« *Dom in svet* 50 (*Nova knjiga* 5), št. 8–10 (1937/1938): 393–396.
- Debevec, Jože (Dbv, J). »Ob ‚Jubilejnim kazalu‘. Malo razmišljanja.« *Dom in svet* 50 (*Nova knjiga* 5), št. 7 (1937/1938): 305–308.
- Divković, Mirko. *Latinsko-hrvatski riječnik za škole*. Priredio Mirko Divković. 2. izd. Zagreb: Kr. Hrvatsko-Slavonsko-Dalmatinska zemaljska vlada, 1900.
- Dod, Bernard G.. »Aristoteles latinus.« V: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From The Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, ur. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg in Eleonore Stump, 45–79. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (ponatis izdaje iz 1984).
- Dokler, Anton. »Kako voditi čitanje? (predaval na občnem zboru ‚Slomškove zveze‘ profesor Anton Dokler).« *Slovenski učitelj: glasilo krščansko mislečih učiteljev in vzgojiteljev* 3, št. 2 (15. januarja) (1902): 25–26; št. 3 (1. februarja): 36–39.
- Dokler, Anton. *Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje*. Sestavil Anton Dokler. Ljubljana: Katoliška Bukvarna (Katoliška tiskarna), 1909.
- Dokler, Anton. »Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini.« *Jahresbericht des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums in Krainburg für das Schuljahr 1909/1910*. Krainburg: Verlag des k. k. Kaiser-Franz-Joseph-Gymnasiums, 1910, 3–28.
- Dokler, Anton. *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*. Sestavil Anton Dokler. Ljubljana: Katoliška bukvarna, 1910.
- Dokler, Anton. »Pomen ljudskih knjižnic za narodno prosveto.« *Vestnik prosvetnih zvez v Ljubljani in v Mariboru* 15, št. 11–12 (november–december) (1936): 95–98.
- Dokler, Anton. »Ljudska knjižnica.« *Vestnik prosvetnih zvez v Ljubljani in v Mariboru* 15, št. 3–4 (marec–april) (1936): 29–32; št. 5–6 (maj–junij): 46–48.
- [Dokler, Anton.] *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani*. Ljubljana: Prosvetna zveza, 1936.
- Dokler, Anton. »Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in Sveta.« *Dom in svet* 50 (*Nova knjiga* 5), št. 8–10 (1937/1938): 1–107.
- Dokler, Anton. *Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in Sveta*. Sestavil Anton Dokler. Ljubljana: Jugoslovska tiskarna, 1938.
- Dokler, Anton in Matej Hriberšek. *Šolski grško-slovenski slovar*. Na osnovi slovarja Antona Doklerja iz leta 1915 posodobil Matej Hriberšek z Barbaro Zlobec Del Vecchio, Živo Borak in drugimi sodelavci. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015.
- Dolenc, Ervin. »Šolsko delo Dragotina Lončarja.« *Glasnik Slovenske matice* 18, št. 1–2 (1994): 71–77.
- Dolenc, Ervin. *Kulturni boj. Slovenska kulturna politika v Kraljevini SHS 1918–1929*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1996.
- Gantar, Kajetan. »Dokler, Anton.« *Enciklopedija Slovenije* 2 (1988): 281.
- Gantar, Kajetan. »Ob 80-letnici Doklerjevega Grško-slovenskega slovarja.« *Raziskovalec: strokovna revija o raziskovalni in inovacijski politiki* 25, št. 5/6 (1995): 38–40.
- Golling, Joseph. *Commentar zu P. Ovidii Nasonis carmina selecta*. Hrsg. von Josef Golling. Nebst Vocabularium und grammatischer Einleitung. Wien: Karl Graeser, 1897².

- Golling, Joseph. *Vocabular zu ausgewählten Gedichten Ovids*. Wien: Alfred Hölder, 1908.
- Griesser-Pečar, Tamara. *Slovenija na zatožni klopi. Sodni procesi, administrativne kazni, posegi ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*. Ljubljana: Družina, 2005.
- Hriberšek, Matej. *Klasični jeziki v slovenskem šolstvu 1848–1945*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2005 (Zbirka Agora).
- Hriberšek, Matej. *Življenje in delo p. Ladislava Hrovata*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2006 (Zbirka Documenta; 15).
- Hriberšek, Matej. »Filološko delo dr. Josipa Tominška.« V: *Musis amicus: posebna številka ob osemdesetletnici Kajetana Gantarja*, ur. Jerneja Kavčič in Marko Marinčič Marko, *Keria* 12, št. 2–3 (2010), 253–280. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hriberšek, Matej. »Namhafte slowenische klassische Philologen als Studenten in Graz und die Bedeutung von dr. Josip Tominšek.« V: *Slowenen und Graz = Gradec in Slovenci: Monographie zur internationalen Tagung vom 27. II. bis 1. III. 2014 am Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz*. Internationaler Tagung Graz und Slowenen II, vom 27. II. bis 1. III. 2014 am Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz, ur. Ludvik Karničar in Andrej Leben, 181–197. Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität, 2014 (Slowenistische Forschungsberichte, 4).
- Hriberšek, Matej. »Nastajanje šolskega grško-slovenskega slovarja.« V: *Šolski grško-slovenski slovar*, ur. Anton Dokler in Matej Hriberšek, 5–18. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015.
- Hriberšek, Matej. »Na poti do grško-slovenskega slovarja Antona Doklerja (1915).« V: *Slovnica in slovar – aktualni jezikovni opis*, ur. Mojca Smolej, 291–298. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2015 (Obdobja, Simpozij, = Symposium, 34).
- Hriberšek, Matej. »Sovretov prevod Sofoklovega Kralja Ojdipa in njegova ustvarjalna leta na Ptuj.« V: *Anton Sovrè in Ptuj*, ur. Mira Petrovič et al., 20–49. Zbornik prispevkov. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča, 2019.
- Hriberšek, Matej. »Slovenski doktorji klasične filologije, promovirani na dunajski univerzi v obdobju 1872–1918.« V: *Zgodovina doktorskih disertacij slovenskih kandidatov na dunajski Filozofski fakulteti (1872-1918)*, ur. Tone Smolej, 21–50, 417–418. 1. izd. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2019.
- Hriberšek, Matej. »Iz domoznanske zakladnice Osrednje knjižnice Celje: o zapuščini dr. Josipa Tominška in njenem pomenu za domoznansko dejavnost = From the local history treasury of Osrednja knjižnica Celje: the legacy of Dr Josip Tominšek and its significance for the research of the local history.« V: *Posebne domoznanske zbirke: izzivi in priložnosti: Domfest: 6. festival domoznanstva: Mestna knjižnica Kranj, Kranj, 2020. Domfest, 6. festival domoznanstva. Mestna knjižnica Kranj, oktober 2020*, ur. Tjaša Bezenšek, 65–77. Kranj: Mestna knjižnica, 2020 (Zbirka Domfest, 6).
- Hriberšek, Matej. »Prvi slovenski doktorji klasične filologije z graške univerze = The first Slovene doctors in classical philology at Graz university.« *Šolska kronika: zbornik za zgodovino šolstva in vzgoje* 29=53, št. 1/2 (2020): 23–80.
- Hriberšek, Matej. *Slovenski doktorji klasične filologije na dunajski univerzi v obdobju 1872–1918*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC, 2021 (Življenja in dela; 27, Biografske študije; 19).
- Ilešič, Fran. »Vesti ‚Društva slovenskih profesorjev‘.« *Nastavni vjesnik* 17 (1909): 472–480.
- Ilešič, Fran. »Iz upravnega odbora ‚Društva slov. profesorjev‘.« *Nastavni vjesnik* 17 (1909): 800.

- Ilešič, Fran. »Izvestje ‚Društva slov. profesorjev‘ o poslovnem letu 1908/9.« *Nastavni vjesnik* 18 (1910): 473–480.
- Ilešič, Fran. »Izvestje ‚Društva slovenskih profesorjev‘ za poslovno leto 1909/10.« *Nastavni vjesnik* 19 (1911): 566–573.
- Ilešič, Fran. »Tajnikovo poročilo o delovanju ‚Društva slov. profesorjev‘ 1910/1911.« *Nastavni vjesnik* 20 (1912): 481–487.
- Ilešič, Fran. »Tajnikovo poročilo o poslovnem letu 1911./12. na glavni skupščini dne 28. dec. 1912.« *Nastavni vjesnik* 21 (1913): 476–478, 550–555.
- Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani*. Ljubljana: Prosvetna zveza, 1926.
- Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani*. Ljubljana: Prosvetna zveza, 1936.
- Gl. tudi Dokler, Anton.
- Izvestja Društva slovenskih profesorjev v Ljubljani*. V Ljubljani: [Društvo slovenskih profesorjev], 1919.
- Jourdain, Amable. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*. ... par Amable Jourdain. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain. Paris: Joubert, 1843.
- Kalan, Valentin. »Nepričakovana najdba (ἔρμαιοι) Aristotela v Vebrovi zapuščini: grečit Dokler in filozof Veber.« *Keria: Studia Latina et Graeca* 3, št. 1 (2001): 133–136.
- Klett, Theodor. »Oberstudienrat Dr. Hermann Bender.« *Biographisches Jahrbuch für Altertumskunde (= Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 103, Nekrologe) 22 (1899 (1900)): 115–125.
- Klodič, Antonio. *Grammatica greca del prof. Antonio Klodič, I. R. Ispettore scolastico provinciale*. Gorizia: a spese dell' Aut. ed., 1870.
- Kocijan, Gregor. »Sodobno bibliografsko kazalo. Bibliografsko kazalo Doma in sveta: 1888–1944 / Jože Munda. Celje: Mohorjeva družba, 2003, 507 str.« *Knjižnica* 48, št. 1–2 (2004): 239–242.
- Krämer, Heinrich. *Die Altertumswissenschaft und der Verlag B. G. Teubner*. Leipzig; Edition am Gutenbergplatz, 2011 (EAGLE, 049).
- Krämer, Heinrich in Jürgen Weiß. *Wissenschaft und geistige Bildung kräftig fördern. Zweihundert Jahre B. G. Teubner 1811–2011*. Leipzig: Edition am Gutenbergplatz, 2011 (EAGLE, 050).
- Krauss, Rudolf. »Bender, Hermann.« *Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog* 2 (1897 (1898)): 103–104.
- Leskošek, Janko. *Stalež srednjih in strokovnih šol v Sloveniji januarja 1928*. Sestavil prof. Janko Leskošek. Ljubljana: Proforsko društvo, 1928.
- Links, Christoph. *Das Schicksal der DDR-Verlage: die Privatisierung und ihre Konsequenzen*. Berlin: Ch. Links Verlag, 2009.
- Lončar, Dragotin. *O šolski reformi*. Spisal dr. Dragotin Lončar, profesor na mestni realki v Idriji. Ponatisk iz »Učiteljskega tovariša« (48, št. 5–10 (1908)). V Ljubljani: Uredništvo »Učiteljskega tovariša«, 1908.
- Lovšin, Evgen. »Dr. Josip Tomišek, urednik Planinskega Vestnika.« *Planinski vestnik* 19(10) (1963): 494–499.
- Lukijan in Anton Dokler. »O sanjah ali Lukijanovo življenje.« *Mladina* 1, št. 5–6 (1924/1925): 71–76.
- Lukijan in Anton Sovrè. *Satire*. Izbral in prevedel Sovrè Anton. Ljubljana: Državna založba Slovenije (Ljudska pravica), 1946.

- Lukijan in Joža Lovrenčič. »Lukian in njegova ‚Resnična zgodba‘«. *Ponedeljski Slovenec* 5 (1932), št. 6 (8. februar), 3–4; št. 7 (15. februar), 4; št. 8 (22. februar), 4; št. 9 (29. februar), 4; št. 10 (7. marec), 4; št. 11 (14. marec), 4; št. 12 (21. marec), 4; št. 13 (29. marec), 4; št. 14 (4. april), 4.
- Lukijan in K. L. (= Korbinijan Lajh). »O senji ali Lukianovo življenje. Iz grščine poslovenil K. L.« *Vestnik. Znanstvena priloga »Zori«* 1, št. 6 (1873), 89–91; št. 7: 102–104.
- Lukijan in Maja Sunčič. »Lukijan: O žalovanju.« *Keria: Studia Latina et Graeca* 3, št. 2 (2001): 141–151.
- Lukijan in Maja Sunčič. »Meníp ali prerokovanje mrtvih.« *Monitor ISH* 5, št. 1–2 (2003): 121–131.
- Lukijan in Maja Sunčič. »O obrekovanju, ki mu ne smemo zlahka verjeti.« *Monitor ISH* 5 št. 1–2 (2003): 132–141.
- Lukijan in Marjeta Šašel Kos. »Lukijan: Kako je treba pisati zgodovino; Lažni prerok Aleksander.« V: *Zgodovina historične misli: od Homerja do začetka 21. stoletja*, ur. Oto Luthar, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj in Gregor Pobežin, 179–181. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC, 2006; 2016²; 2019 Elektronski vir: <https://sistory.github.io/zhm/ch06.html#ch06.04>.
- Lukijan in Marjeta Šašel Kos. *Filozofi na dražbi*. Izbrala, prevedla, spremno besedo in opombe napisala Marjeta Šašel Kos. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1985 (Knjižnica Kondor: izbrana dela iz domače in svetovne književnosti; 226).
- Lukijan in Sabina Zorčič. »O Peregrinovi smrti (prevod in Komentar Sabina Zorčič).« *Keria: Studia Latina et Graeca* 9, št. 2 (2007): 95–106.
- Maretić, Tomislav. *Publija Ovidija Nazona Metamorfoze*. Preveo T. Maretić. Zagreb: Matica hrvatska, 1907. (Prievodi grških i rimskih klasika, 18). Gl. tudi ponatisa: a) Beograd: Grafički atelje ‚Dereta‘, 1991 (Biblioteka ‚Fototipska izdanja‘, kolo 1, knj. 1); b) Predgovor i bilješke Đuro Körbler. Zagreb: Europapress holding, 2008. (Biblioteka Jutarnjeg lista. Lektira – klasici, 15).
- Marušič, Branko. »Vodušek, Matej.« *Primorski slovenski biografski leksikon* 17 (1991): 247.
- Merkelbach, Reinhold. *Wechselwirkungen. Der wissenschaftliche Verlag als Mittler. 175 Jahre B. G. Teubner 1811–1986*. Stuttgart: Teubner, 1986.
- Mlakar, Ljudevit. »Direktorju Antonu Doklerju v spomin.« V: *Državna učiteljska šola v Ljubljani. Izvestje za šolsko leto 1932–33*. Sestavil direktor 5–6. V Ljubljani: samozaložba zavoda, 1933.
- Müller, Johannes. »Zur Geschichte des Verlags und Graphischen Betriebes B. G. Teubner.« V: *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Verlags und des Graphischen Betriebes B. G. Teubner Leipzig*, ur. Johannes Müller in Heinrich Planitzer, 21–34. Leipzig: B. G. Teubner, 1961.
- Nohl, Hermann. *Schülercommentar zu Ciceros Reden gegen L. Catilina und seine Genossen*. Leipzig: Freytag, 1906³.
- O slovenskem učnem jeziku na srednjih šolah, namenjenih Slovincem*. Založilo »Društvo slov. profesorjev« v Ljubljani. V Ljubljani: Društvo slovenskih profesorjev, 1913.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1891./2*. Wien: Kresel & Gröger (vormals L. W. Seidel / Sohn), 1891.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommersemester 1892*. Wien: Kresel & Gröger (vormals L. W. Seidel / Sohn), 1892.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1892/93*. Wien: Adolf Holzhausen, k. und k. Hof- und Universitätsbuchdrucker, 1892.

- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommer-Semester 1893. Wien: Adolf Holzhausen, k. und k. Hof- und Universitätsbuchdrucker, 1893.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1893/94. Wien: Adolf Holzhausen, k. und k. Hof- und Universitätsbuchdrucker, 1893.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommer-Semester 1894. Wien: Adolf Holzhausen, k. und k. Hof- und Universitätsbuchdrucker, 1894.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1894/95. Wien: Adolf Holzhausen, k. und k. Hof- und Universitätsbuchdrucker, 1894.
- Öffentliche Vorlesungen an der k. k. Universität zu Wien im Sommer-Semester 1895. Wien: Adolf Holzhausen, k. und k. Hof- und Universitätsbuchdrucker, 1895.
- Pleteršnik, Maks. *Slovensko-nemški slovar*. Izdan na troške [...] Antona Alojzija Wolfa. Uredil M. Pleteršnik. Del 1: A–O. (1894 [i. e. 1893]); Del 2: P–Ž (1895). Ljubljana: Knezoškofijstvo (Katoliška tiskarna), 1894 [i. e. 1893]–1895.
- Poethe, Lothar. »Teubner, Benedict Gotthelf« *Neue Deutsche Biographie* 26 (2016): 55–56.
- Pökel, Wilhelm. *Philologisches Schriftsteller-Lexikon*. Leipzig: Alfred Krüger, 1882.
- Pust, Anton, Zdravko Reven in Božidar Slapšak. *Palme mučeništva. Ubiti in pomorjeni slovenski duhovniki, redovniki in bogoslovci in nekateri verni laiki*. Celje: Mohorjeva družba, 1994.
- Reitzenstein, Richard: *Drei Vermutungen zur Geschichte der römischen Literatur*. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1894.
- Rudolf Schmidt. »Teubner, Benedict Gotthelf.« *Deutsche Buchhändler. Deutsche Buchdrucker. Beiträge zu einer Firmengeschichte des deutschen Buchgewerbes. 6. Band: Vandenhoeck–Zumsteeg. Nachträge. Personen- und Firmenregister*, ur. Rudolf Schmidt (Unter Subvention des Börsen-Vereins der Deutschen Buchhändler zu Leipzig herausgegeben von Rudolf Schmidt), 1081–1087. Eberswalde: Verlag von Rudolf Schmidt, 1908.
- Salustij, Gaj Krisp in Anton Dokler. *Vojna z Jugurto*. Poslovenil Ant. Dokler. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna, 1924 (Splošna knjižnica; 35).
- Samsa, Janez (Ivan). »Grško-slovenski slovar.« *Dom in svet* 29 (1916): 20–24.
- Samsa, Janez (Ivan). »Grško-slovenski slovar: Griechisch-slowenisches Wörterbuch.« *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien* 68 (1917/18): 419–427.
- Schulze, Friedrich, ur. B. G. Teubner. 1811–1911. *Geschichte der Firma*. In deren Auftrag herausgegeben von Friedrich Schulze. Leipzig: B. G. Teubner, 1911.
- Schwertassek, Karl (Carl) August. *Schülerkommentar zu Heinrich Stephan Sedlmayers Ausgewählten Gedichten des P. Ovidius Naso*. Dritte Auflage. Wien: F. Tempsky; Leipzig: G. Freytag (1893) 1906.
- Sedlmayer, Heinrich Stephan. *Ausgewählte Gedichte des P. Ovidius Naso*. Für den Schulgebrauch hrsg. von –. Wien: Tempsky, 1907.
- Sovrè, Anton. »Gaj Salustij Krisp-Dokler: Vojna z Jugurto.« *Kritika* 1, št. 4 (1925): 59–60.
- Stalež srednjih in strokovnih šol v Sloveniji. Šolsko leto 1925/1926*. Sestavilo in izdalo Profesorsko društvo, sekcija Ljubljana. Ljubljana: Profesorsko društvo, 1925.
- Stanonik, Tončka in Lan Brenk. *Osebnosti: veliki slovenski biografski leksikon*. 1. zvezek. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2008.
- Stowasser, Joseph Maria. *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*. 2. verb. u. mit Nachtr. vers. Aufl. Prag-Wien: Tempsky, 1900; 2. verb. u. mit Nachtr. vers. Aufl., 2. Abdruck, Wien (Tempus) und Leipzig (Freytag) 1905.
- Šifrer, Jože. »Jernej Šifrer, njegov rod in robotna pravda loških podložnikov.« *Loški razgledi* 23, št. 1 (1976): 34–46.

- Šivic-Dular, Alenka. »Die slowenischen Studenten der Slawistik an der Universität Graz und ihre Dissertationen auf dem Gebiet der slawischen (historischen) Philologie.« V: *Gemeinsamkeit auf getrennten Wegen: die slowenischen Doktoranden der Grazer Philosophischen Fakultät im Zeitraum 1876-1918 und die Gründung der Universität in Ljubljana*, ur. Alois Kernbauer in Tone Smolej, Tone, 95–113. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 2021 (Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz; Bd. 51).
- Šlebinger, Janko, ur. *Album slovenskih književnikov*. V Ljubljani: Tiskovna zadruga, [1928].
- Tominšek, Josip. *Grška slovnica*. Ljubljana: Katoliška bukvarna, 1908
- Tominšek, Josip. *Grška vadnica*. Za svojo »Grško slovnico« sestavil Jos. Tominšek. Ljubljana: Katoliška bukvarna, 1908.
- Tominšek, Josip. »Dokler Anton: Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje. V Ljubljani, 1909. Založila Kat. bukvara, natisnila Kat. tiskarna Str. 111. Cena K 1.90.« *Slovan: mesečnik za književnost, umetnost in prosveto* 7, št. 8 (1909): 257.
- Velikonja, Narte. »Razvoj šolske uprave.« V: *Slovenci v desetletju 1918–1929. Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine*, ur. Josip Mal, 691–744. Ljubljana: Leonova družba, 1928 (Znanstvena izdanja »Leonove družbe« v Ljubljani; 1. zvezek).
- Weiß, Jürgen. *B.G. Teubner zum 225. Geburtstag: Adam Ries – Völkerschlacht – F.A. Brockhaus – Augustusplatz – Leipziger Zeitung – Börsenblatt*. Mit Unterstützung der Stiftung Benedictus Gotthelf Teubner Leipzig / Dresden / Berlin / Stuttgart. Leipzig: Edition am Gutenbergplatz, 2009 (EAGLE, 035).
- Wester, Josip. »Dr. Jos. Tominškove grške učne knjige v slovenskem jeziku.« *Ljubljanski zvon* 29, št. 9 (1909): 570–571.
- Wester, Josip. »Preosnova zavoda v realno gimnazijo.« *Izvestje državne realne gimnazije v Novem o šolskem letu 1919/20*. Novo mesto: založilo gimnazijsko ravnateljstvo, 1920, 3–5.
- Wester, Josip. *O naši srednji šoli*. Ljubljana: Založba Zadružne knjigarne, [1924].
- Wester, Josip. *Zapiski I. Kriza naše srednje šole*. Ljubljana: Društvo prijateljev humanistične gimnazije, 1927.
- Wolfram, Anika. »Die Festkultur des B. G. Teubner Verlags bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.« *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 69 (2014): 115–134.
- Wustmann, Gustav. »Teubner, Benedikt Gotthelf.« *Allgemeine Deutsche Biographie* 37 (1894): 609–611.
- Žepić (Žepič), Sebastijan. *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*. Priredio Seb. Žepić. Zagreb: Kr. Hrv.-Slavon.-Dalmat. zemaljske vlade (Narodne novine), 1881.
- Žontar, Josip. *Zgodovina mesta Kranja*. V Ljubljani: Muzejsko društvo za Slovenijo, 1939.

VI. Slikovno gradivo

Slika 1: Anton Dokler; vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv

Slika 2: Zapis v krstni knjigi ob rojstvu Antona Doklerja (izsek) (1871); vir: NŠAM, Matricula Online

Slika 3: Doklerjevo gimnazijsko spričevalo 1. semestra 7. gimnazijskega razreda na gimnaziji v Novem mestu; vir: ADD

Slika 4: Doklerjevo maturitetno spričevalo (Maturitäts-Zeugnis); vir: ADD

Slika 5: Doklerjeva vpisnica (*Nationale*) v 1. letnik študija klasične filologije na filozofski fakulteti dunajske univerze (zimski semester 1891/1892); vir: UAW

- Slika 6: Anton Dokler v študentskih letih na Dunaju; vir: ADD
- Slika 7: Doklerjevo spričevalo učiteljskega izpita (Lehramts-Prüfungszeugniss; 27. junij 1898); vir: UAW
- Slika 8: Poročna slika Antona Doklerja in Ane Windischer, por. Dokler (Kranj, 15. november 1898); vir: ADD
- Slika 9: Družina Dokler v Kranju (ok. 1910); vir: ADD
- Slika 10: dr. Josip Tominšek; vir: Zapuščina Josipa Tominška
- Slika 11: Kraljevo odlikovanje reda sv. Save IV. stopnje, podeljeno Doklerju 27. januarja 1928; vir: ADD
- Slika 12: Doklerjeva osmrtnica, objavljena v časopisu *Jutro* (23 (1943), št. 239 (sobota, 23. oktobra), 2); vir: dLib.si
- Slika 13: Doklerjev najstarejši sin Marijan; vir: ADD
- Slika 14: Doklerjev prispevek »Kako voditi čitanje?« (*Slovenski učitelj*, 1902); vir: dLib.si
- Slika 15: Doklerjev *Slovarček k izbranim Ovidijevim pesmim Sedlmayerjeve izdaje* (1909); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 16: Doklerjev *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*, naslovna stran (1910); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 17: Doklerjev *Komentar k Ciceronovim govorom proti Katilini*, 1. stran (1910); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 18: Dr. Anton Breznik; vir: Šlebinger, ASK
- Slika 19: Franc Jerè leta 1907 ob vpisu na univerzo (slika iz indeksa); vir: SI NŠAL, NŠAL 488, Zapuščina dr. Franceta Jereta, šk. 121
- Slika 20: Naslovnica Doklerjevega *Grško-slovenskega slovarja* (1915); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 21: Naslovnica *Šolskega grško-slovenskega slovarja* (2015); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 22: Doklerjev prevod Salustijeve *Vojne z Jugurto* (1924); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 23: dr. Fran Bradač; vir: Šlebinger, ASK
- Slika 24: Fran Bradač, *Latinsko-slovenski slovar* (1926); vir: Matej Hriberšek, zasebni arhiv
- Slika 25: *Imenik knjig Ljudske knjižnice Prosvetne zveze v Ljubljani* (1936); vir: dLib.si
- Slika 26: Dr. Jože (Josip) Debevec; vir: Šlebinger, ASK
- Slika 27: *Jubilejno kazalo za vseh petdeset letnikov Doma in Sveta* (1938); vir: dLib.si
- Slika 28: Anton Dokler okoli leta 1940; vir: ADD
- Slika 29: Anton Dokler z vnukinjo Marijo Cirej; vir: ADD

Srednjeveška in renesančna recepcija Aristotelovega spisa *O duši*

Kajetan Škraban, Jaka Klasinc

Recepcija Aristotelovega dela *O duši* v srednjeveški in renesančni filozofiji

Uvod

Aristotelova dela so na latinski zahod prihajala postopoma.¹ Prve prevode logičskih del je napravil Marij Viktorin v 4. stoletju, vendar so dosegli le omejeno cirkulacijo. Veliko pomembnejši so bili Boetijevi prevodi iz zgodnjega 6. stoletja, ki so prav tako vključevali predvsem logičska dela in se jih je pozneje oprijelo ime *logica vetus*, stara logika. Razlog je preprost: vse do 12. stoletja so bili Boetijevi prevodi edini neposredni vir aristotelizma, ki je bil na voljo latinskemu zahodu.²

Ko torej rečemo, da je bil Aristotel v srednjem veku poznan kot Filozof, torej kot sinonim za učitelja antične in s tem univerzalne modrosti, s tem pravzaprav merimo na sorazmerno pozno obdobje, ki se začne v drugi polovici 12. in predvsem v zgodnjem 13. stoletju in traja do konca srednjega veka ter krepko v zgodnji novi vek. Zato pa je bil njegov uspeh v tem omejenem obdobju toliko večji: v resnici ne pretiravamo, če rečemo, da je sholastična psihologija, s katero se bomo ukvarjali tu, v veliki meri sinonim za obdelavo in komentiranje Aristotelovega spisa *O duši*, ki ga sedaj lahko beremo tudi v starejšem Doklerjevem prevodu. Predstaviti takšno tradicijo je nemogoča naloga: zlasti sholastika se je s psihološkimi vprašanji veliko ukvarjala tudi na pobudo teologije, zato je ohranjena nepregledna množica besedil, dobršen del katerih še ni kritično urejen, velika večina pa posledično tudi ni prevedena v katerikoli svetovni jezik.

Kljub temu pa med vsemi tematikami s področja psihologije, s katerimi so se ukvarjali v srednjem in zgodnjem novem veku, tradicija tako imenovanega latinskega averoizma izstopa. Na veliko »slabe publicitete« je naletela že v svojem času, precej

1 O tem prim. De Libera, *Srednjeveška filozofija*, 1. poglavje.

2 Platonu je kazalo še slabše: edini Platonov dialog, ki ga je zahod poznal, je bila prva polovica *Timaja* v Kalcidijevem prevodu.

kritičnega in zgodovinskega zanimanja pa vzbuja tudi v sodobnosti, vse od začetka filološko usmerjene zgodovine filozofije v 19. stoletju. Čeprav gre na prvi pogled za interpretativna in eksegetična vprašanja ozkega interesa, je postala bojno polje za najbolj temeljna vprašanja, s katerimi se je ukvarjala srednjeveška filozofija in s katerimi se najbrž lahko ukvarja filozofija sploh. V najširšem smislu sta to naslednji vprašanji: kaj pomeni misliti in ali je duša umrljiva? Poleg tega bomo videli, da je zaradi epistemološkega spora o načinu spoznanja resnice, ki se ga je v moderni dobi oprijelo ime »teorija dvojne resnice«, prav ta polemika pomenila demarkacijsko linijo med filozofijo in teologijo, dvema konkurenčnima načinoma spraševanja o stvarnosti tuzemskega in presežnega sveta.

Zgodovinski lok, ki ga bomo tu na kratko očrtali, v filozofskem zgodovinopisju običajno nosi ime latinskega averoizma.³ Étienne Gilson, eden največjih zgodovinarjev srednjeveške filozofije, je nekje zapisal, da je, če želimo vedeti, ali je bil nek srednjeveški filozof averoist, dovolj vprašati po tem, ali nam po njegovem mnenju filozofija kaže, da sta gibanje (in svet) večna, in ali je v vseh ljudeh številčno en sam um.⁴ S prvim vprašanjem se tu ne bomo ukvarjali, saj ne zadeva psihologije, zato pa nas bo toliko bolj zanimalo drugo vprašanje, tematika enotnosti umskih moči. V najožjem smislu gre pri latinskih averoistih za latinske sholastične filozofe 13. stoletja, ki so spočetka delovali v Franciji in v flamskih deželah in ki so Averroesu, vélikemu arabskemu komentatorju Aristotelovih spisov, sledili tudi na omenjenih dveh področjih. Marsikdo je iz različnih razlogov poimenovanje že postavljaj pod vprašaj.⁵ Tudi nam bo služilo le pogojno, saj bomo v tej spremni študiji predstavili nekoliko širši zgodovinski lok. Da bi razumeli današnjemu filozofskemu bralcu precej oddaljeno govorico srednjeveških komentatorjev, se bomo morali namreč vsaj v obrisih ustaviti še pri dveh avtorjih, ki sta Aristotelovo recepcijo dramatično zaznamovala. Gre za dva izmed največjih eksegetov peripatetične filozofije, katerih dela so se ohranila: prvi je Aleksander iz Afrodizijade,⁶ drugi pa Averroes, po katerem tradicija nosi ime

3 Izraz je v izjemno vplivni, a obenem precej problematični študiji *Averroès et l'averroïsme* leta 1853 uvedel Ernest Renan, ki je s tem pravzaprav izumil averoizem kot področje raziskovanja, s tem pa ga vsaj delno tudi konstruiral kot zgodovinski fenomen, iz česar tudi izhaja velik del poznejše kritike tega pojma.

4 Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*.

5 V zadnjih desetletjih se zlasti v anglosaškem svetu takšno poimenovanje znajde kvečjemu med narekovaji. Avtorji so se sklicevali predvsem na dejstvo, da je bilo poznavanje Averroesovih del pri sholastikih le omejeno, kar naj bi bil razlog, da naj ne bi mogli govoriti o neposrednem Averroesovem vplivu. To sicer brez dvoma drži, vendar lahko enako rečemo ne le za Averroesa, ampak pravzaprav za vsakega nelatinskega avtorja, ki so ga v – rečeno v skladu z današnjimi standardi – močno »spornih« prevodih brali v srednjem veku. Oznako v spremni besedi ohranjamo, prvič zaradi njene preprostosti, drugič pa zato, ker nas opozarja na to, da pri recepciji filozofije v jezikovno in kulturno različnih kontekstih (pa ne le tam) ne gre za organski proces tradicije, torej linearne preoddaje filozofskih nauk, ampak za radikalno inventivne procese, ki izumljajo vsaj toliko, kolikor sprejemajo.

6 O njegovem biografskem ozadju vemo le malo. Za njegovo ime (Tit Avrelj Aleksander) in za to, da njegovo življenje bolj ali manj sovпада z vladavino cesarjev Septimija Severa in Karakale, vemo po zaslugi nedavno odkritega napisa iz Afrodizijade. V slovenščini se je brez vsakega razloga uveljavilo napačno slovenjenje

in je zato samoumevno izhodišče za vsakršno raziskovanje te problematike, čeprav se je na latinskem zahodu polemika že kmalu odlepila od neposrednega komentiranja njegovih del.

Aristotel je na marsikaterem področju spregovoril latinskim bralcem predvsem skozi prevode njunih komentarjev, to še posebej velja tudi za njegova psihološka dela. Vendar pa se zgodovina srednjeveške filozofije, še posebej zgodovina aristotel-ske sholastike, ne konča v 13. oz. 14. stoletju, ampak se, ne oziraje se na zgodovinske prelome, nadaljuje krepko v novi vek.

Ko je Descartes leta 1641 izdal svoje *Meditacije*, se je v pismu pariškim doktorjem, ki se nahaja na začetku, želel izrecno distancirati od brezbožcev, ki so si »upali reči, da človeški razlogi navajajo k prepričanju, da duša premine hkrati s telesom in da se je mogoče nasprotnega nazora držati le po veri«. ⁷ Čeprav Descartesa danes močno povezujemo prav z njegovimi dokazi o božjem obstoju, se je sam očitno bal, ne brez razloga, da bo njegova moderna metafizika padla pod sumnjo ateizma oziroma aleksandrizma, ki je eden od meandrov tradicije, ki jo želimo predstaviti tu. Descartesov prijatelj pater Mersenne pa je v mladosti celo napisal delo, v katerem je želel razkrinkati argumente brezbožcev in ateistov. A kljub temu da je, ne glede na očitno teistično naravo Averroesove pristne filozofije, v zgodnjem novem veku averoizem v očeh njegovih najsrdečjših kritikov postal domala sinonim za ateizem, pozneje pa ga je na takšnem simbolnem mestu zamenjal spinozizem, vendarle vemo, da je bilo odkritega ateizma v zgodnjem novem veku zelo malo. Prvi eksplicitni dokaz izrecnih ateističnih trditev je namreč šele anonimni spis *Theophrastus redivivus*, najbrž objavljen sredi 17. stoletja. Od kod torej iskanje fantomskih ateistov, od kod prepričanje, da krščansko vero nažira črv averoizma?

Kljub temu da so bila averoistična stališča v 13. stoletju prepovedana, je bilo njihovo širjenje nemogoče zamejiti. Naslednji vrh so doživela v Italiji v 15. in 16. stoletju, v okviru severnoitalijanskih univerz, kjer so bili zaradi politične klime filozofi nekoliko bolje zaščiteni pred cenzuro. A če je v visokem srednjem veku med filozofi, ki so delovali na meji, prevladoval averoistični pogled na aristotel-sko psihologijo, je med italijanskimi aristoteliki kmalu postajalo popularnejše branje, ki se je opiralo na Aleksandra, ki so ga zaradi novih prevodov lahko brali tudi v latinščini. Čeprav je tudi tokrat šlo za precej majhno skupino filozofov, se jih je hitro oprijel zloglasen status, kar nam razkriva prav Descartesova zaskrbljenost, čeprav je sam deloval natančno stoletje za njimi.

V čem je bil zapeljivi čar averoizma? Kakšni so bili njegovi argumenti? Da bi to razumeli, se moramo razvoja aristotel-ske psihologije lotiti pri njenem izviru.

njegovega rojstnega kraja, zato smo lahko napak brali o Aleksandru iz Afrodizije.

7 Descartes, *Meditacije z Ugovori in odgovori*, prev. P. Simoniti.

Aristotelova zastavitev problema

Aristotelove psihologije nam na tem mestu ni treba predstavljati. Za zgodovino njene recepcije, ki jo raziskujemo tu, je najpomembnejša tretja knjiga dela *O duši*, zlasti njeno slovito 5. poglavje, v katerem Aristotel razpravlja o dejavnem (aktivnem) in trpnem (pasivnem, potencialnem ali »materialnem«) umu,⁸ ki ga zaradi njegove pomembnosti citiramo v celoti:

Ker pa moramo pravzaprav v vsej naravi razločevati med tem, kar je materija za vsako vrsto – to pa je to, kar je po možnosti vse posamezno – in drugim, kar je vzrok in tvorilno, ker pač vse ustvarja po razmerju, v katerem je n.pr. umetnost do materije, si moramo misliti tudi v duši to razliko. Razum je torej deloma takšen, ki postane vse, deloma pa takšen, ki vse ustvarja, kot neko stanje, kakor je pri luči; kajti na neki način napravlja tudi luč barve, ki so po možnosti, za barve po delovanju. In ta ustvarjajoč duh [voūç] je ločljiv, neobčutljiv in nemešan, po svojem bistvu delovanje. Kajti vselej je odličnejše to, kar dela, kakor ono, ki trpi, in izvir je plemenitejši kakor materija. Ono znanje pa, ki nastane po delovanju, je istovetno s svojim predmetom; znanje po možnosti pa je po času v posameznem prejšnje; mišljenje pa se včasih vrši, včasih pa ne. Ako pa je razum ločen za se, potem je edino to, kar je njegovo bistvo, in le to je nesmrtno in večno. Spomina pa nimamo, ker je delujoč razum neobčutljiv, trpeč pa minljiv; brez tega pa se mišljenje sploh ne vrši. (*De anima* 430a; prev. A. Dokler, gl. zgoraj.)

Nejasnost, s katero se Aristotel na tem mestu loteva tematike, spravlja v obup tudi sodobne komentatorje, obenem pa je nudila vrsto hermenevtičnih problemov in priložnosti tudi poznoantičnim in srednjeveškim interpretom. Videti je, da je dejavni oz. »delujoči« um Aristotel razglasil za »ločljiv, neobčutljiv in nemešan«, trpnega oz. »trpečega« pa za »minljivega«, kar se je v poznejši tradiciji izkazalo za zelo pomembno vprašanje.

Širši spoznavni model, v katerem sodelujeta dejavni in trpni um, se v splošnem razlaga takole: ko človek umeva nek zunanji predmet, tedaj oblika oz. forma neke bitnosti, sicer sestavljene iz oblike in snovi oz. materije, uobliči oz. in-formira trpni um, kar pa se ne zgodi neposredno, ampak pri tem procesu sodeluje tudi dejavni um. Kakor luč omogoči, da se le potencialne barve udejanjijo, tako dejavni um omogoči, da se v trpnem umu mišljenje ali spoznanje zares zgodi. Ker pa je Aristotel naravo in metafizični status dejavnega in trpnega uma v citiranem odlomku opredelil nejasno, sta ti vprašanji postali predmet vseh poznejših polemik peripatetskih komentatorjev.

⁸ V Doklerjevem prevodu, ki ga tu citiramo, je za grški izraz voūç sicer rabljen izraz »razum« oz. kar »duh«, ki pa se ni uveljavil, zato je v nadaljevanju za to besedo rabljen prevedek »um«.

Aleksander iz Afrodizijade: zaostritev problema

Aleksander iz Afrodizijade (fl. ok. 200 po Kr.) je na področju psihologije prispeval tri dela: neohranjeni komentar k Aristotelovi razpravi *O duši*, samostojno razpravo *O duši* (v latinščini pozneje imenovana *Enarratio de anima*) in zbirko krajših spisov, ki jo je njen urednik poimenoval *Mantissa*, med katerimi je najzanimivejša druga razprava, tradicionalno imenovana *O umu* (*De intellectu*; Aleksandrovo avtorstvo se sicer včasih postavlja pod vprašaj).

Aleksander se je v filozofsko zgodovinopisje na področju psihologije zapisal predvsem s tem, da je vztrajal pri definiciji duše kot snovne oblike telesa. Če je človek, kot vse ostale bitnosti, sestav oblike in snovi, potem se po Aleksandru precej približamo stališču, da je človeški um kot ena od moči duše, zapisan propadu. Tako se je vsaj glasila sodba, ki jo je o njem izrekla filozofska tradicija, čeprav je dopuščal možnost, da lahko človeški um poseduje tudi nesnovne predmete, s čimer je morda pustil prostor za nekakšno udeležnost človeškega uma v nesmrtnosti.

Če je že Aristotel dejavni um razglasil za ločenega, je Aleksandrova druga pomembna inovacija v tem, da je izenačil dejavni um in prvega gibalca.⁹ Če je bila prva teza (propadljivost človeške duše) za srednji vek, ki Aleksandra sicer ni poznal neposredno, povsem nesprejemljiva, pa je, zanimivo, drugo trditev (tj. tezo o enakosti dejavnega uma in prvega gibalca) neodvisno od Aleksandra in pod vplivom avguštinske teorije »iluminacije«¹⁰ sholastika skoraj v celoti prevzela. Večina filozofov 13. in 14. stoletja se je strinjala, da je dejavni um mogoče izenačiti z Bogom (in kot tak ne more biti del človekovega spoznavnega aparata), ali pa je Bog pri delovanju dejavnega uma vsaj močno udeležen.

Če so torej soglašali o tem, da je dejavni um ločen od posameznega človeka ter je eden za vse ljudi, pa je bila po večinskem prepričanju individualnost trpnega uma edino zagotovilo veljavnosti zdravorazumske predstave o posameznikovi zmožnosti samostojnega mišljenja. Prav to podlago je spodnesel Averroes.

Averroes in enotnost trpnega uma

Latinski zahod je lahko v prevodu bral le véliki komentar k Aristotelovem spisu *O duši*, ki ga je Averroes (1126–1198) najbrž napisal nazadnje, zato se bomo omejili

9 V slovenščini se je mogoče o Aleksandru, čeprav z nekoliko drugačnimi poudarki, podučiti v Reale, *Zgodovina antične filozofije IV: Šole cesarske dobe*, str. 33–42.

10 Širom po Avguštinovih delih lahko beremo o tem, da človeška duša za spoznanje potrebuje božjo pomoč; večinoma ne gre za to, da bi Bog človeku neposredno dajal spoznanje o svetu, ampak predvsem, da mu omogoča resničnost teh spoznanj oz. da vsaj jamči zanje (od tod simbolika luči). Takšno razmišljanje je bilo ključno predvsem za frančiškane, nagnjene k avguštinski teologiji, vendar je igralo pomembno vlogo skoraj pri vseh teorijah spoznanja, tudi tistih, ki so veliko vlogo pripisovali človeku samemu (npr. pri Tomažu Akvinskem).

nanj.¹¹ V komentarju 5. poglavja tretje knjige Averroes razvije svojo slovito trditev, da je poleg dejavnega uma, ki prihaja »od zunaj«, za vse ljudi en sam tudi trpni um.

Arabska tradicija se je v psihologiji močno naslanjala na Avicenco (*fl.* ok. 1000) in na njegovo teorijo »inteligenc« ali nebeških gibal.¹² Averroes se je navezal na to teorijo in razglasil trpni um za zadnjo izmed ločenih inteligenc, ki sledi dejavnemu umu ter je tako posamičnemu človeku sicer najbližje, a je od njega vendarle ločena. Averroes sam sicer nikakor ni zanikal individualnega mišljenja ali umevanja; zanj je bila združitev z ločenimi inteligencami le končni cilj človekovega oz. filozofovega delovanja, vendar se je v latinski tradiciji takšen poudarek docela izgubil. A zakaj je trpni um sploh razglasil za enotno in ločeno bitnost? Navajamo nekaj splošnih razlogov, ki jih je mogoče razbrati iz njegovega pisanja.¹³

Prva motivacija, ki ga je gnala k temu, je širši aristotelski metafizični okvir in, paradokсно, želja po ohranitvi univerzalnosti in nesmrtnosti umevanja. Ker so, v skladu z Avicennovim branjem Aristotelovega dela *O nastajanju in propadanju*, v sublunarnem svetu vse stvari podvržene razkroju, se zdi očitno, da bi s prestavitvijo počela umevanja v nebesni svet umevanju zagotovil nepropadljivost.

Drugi razlog se skriva v naslednjem premisleku: oblike konkretnih bivajočih stvari v svetu so vezane na snov in so zato glede na svojo umljivost le potencialne. Če hočemo imeti univerzalno ali občo vednost, mora ta oblika postati dejanska, to pa se ne more zgoditi, dokler je vezana na prvo snov (*materia prima*). Če to želimo doseči, potem trpni oziroma materialni¹⁴ um ne sme biti materialen, ampak nematerialen in ločen.

Tretji argument izhaja iz splošnega cilja te epistemologije: univerzalni pojem je, kolikor je univerzalen, nujno eden za vse, saj v nasprotnem primeru ne bi bil obči, ampak posebni pojem. Ker je potencialni um tisti um, ki ima zmožnost vsebovati katerikoli obči pojem, ne more biti numerično pomnožen glede na število umevajočih subjektov, ampak nujno eden za vse ljudi. V nasprotnem primeru je težko sploh zagotoviti, da tedaj, ko se pogovarjamo o neki stvari, sploh govorimo o eni in isti stvari: nazadnje skuša Averroes tako rešiti dejstvenost človeške komunikacije.

11 Angleški prevod, ki smo se ga bili prisiljeni posluževati, je prispeval Taylor, *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba: The Long Commentary on the De anima of Aristotle*.

12 Na osnovi Aristotelove naravne filozofije se je v arabskem svetu razvila hierarhija bivajočega. Njeno najbolj kanonično in najvplivnejšo različico je razvil Avicenna, ki je (na osnovi knjige Lambda Aristotelove *Metafizike*) trdil, da je Bog oz. prvo počelo obenem subjekt in objekt lastne kontemplacije, iz katere se potem izlijejo oz. emanirajo t. i. intelligence, ki jih je po številu deset, vsaka pa je neposredni vzrok naslednje. Zadnja izmed njih se v latinskem prevodu standardno imenuje *dator formarum* in je torej tista, ki sublunarnemu svetu, tj. našemu, »tuzemskemu« svetu, ki ga Aristotel opisuje v *O nastajanju in propadanju*, podeljuje oblike, ki skupaj s snovjo sestavljajo bitnosti našega sveta.

13 Dober pregled Averroesove psihologije nudi Taylor, »Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics«. Prim. tudi klasično študijo Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*.

14 Tu se antično in srednjeveško poimenovanje za trpni um izkaže za nekoliko zavajajoče, saj materialni um, še posebej pri Averroesu, nikakor ni snoven, ampak se tako imenuje le zaradi širšega metafizičnega okvira, ki v tuzemskih stvareh materijo povezuje s potencialnostjo, formo pa z udejanjenostjo.

Spoznanje posamičnih stvari bi lahko Averroes pojasnil tudi s trpnim umom, ki je ločen za vsakogar, saj bi pač vsakdo imel svoje spoznanje partikularnih stvari, ki se bi znašle pred njim. V tem primeru bi imel vsak posamični človek fantazme posamičnih stvari, ki bi se na čuten način vtiskovale v njegov zasebni trpni um. Če pa želimo imeti spoznanje občih in nesnovih bitnosti, kakršen je Prvi gibalec, mora biti trpni um po Averroesu nujno nesnoven in enoten, saj bi v nasprotnem primeru propadljivi um vseboval idejo nepropadljive bitnosti, kar je po Averroesu protislovno. Obenem šele enotnost snovnega uma omogoči enotno spoznanje, čeprav v njem vselej participiramo le prek fantazem.

Vdor averoizma na latinski zahod

Sedaj se lahko obrnemo k naši neposredni temi, recepciji averoistične psihologije na latinskem zahodu.¹⁵

Prvi zgodovinski dokument o tem vprašanju je delo Alberta Velikega (ok. 1205–1280), danes večinoma imenovano *O enotnosti uma* (*De unitate intellectus*), verjetno v enotno obliko urejeno leta 1263.¹⁶ Delo ni dolgo, v sodobni kritični izdaji zajema približno 40 strani, preseneča pa nas, da je Averroes na njih omenjen natanko trikrat.¹⁷ Vse prej kot za polemiko proti Averroesu, ki bi imela naravo žolčne debate, kakršno je prevzela le nekaj let pozneje, gre za akademski disput proti »vsem Arabcem«, katerih spisi so se tedaj že dodobra usidrali v latinskem svetu, ne pa proti njihovim latinskim simpatizerjem. Delo po svoji naravi ni teološko, ampak predvsem naravnofilozofsko.

Le tri leta pozneje smo priča drugemu pomembnemu dokumentu, ki je po duhu povsem drugačno od Albertove razprave. Gre za Bonaventurove pridige iz leta 1267, znane pod naslovom *Nagovori o desetih zapovedih* (*Collationes de decem praeceptis*; gl. prevod 1 spodaj). V drugi pridigi najdemo nadvse zanimivo polemiko, ki je tipična za Bonaventuro (1221–1274): če je bil Tomaž Akvinski človek sinteze, ki je želel filozofijo in teologijo združiti, je bil Bonaventurov namen očistiti teologijo filozofskih zmot. Tudi Bonaventura averoizma ne naslavlja neposredno, zato pa nam je, če imamo v spominu Gilsonovo zgoraj citirano izjavo, povsem jasno, kdo je njegova tarča v naslednjem odlomku:

15 Temeljna kronološka in interpretacijska referenca je študija, ki jo je prispeval De Libera, »Introduction«, v: De Libera, *Thomas d'Aquin contre Averroès. Vélíki komentar k De anima* je bil v latinščino, skupaj z množico drugih Averroesovih del, iz arabščine preveden v prvi polovici 13. stoletja. Avtor prevoda ni znan, nekateri ga pripisujejo Mihaelu Skotu, ki je v latinščino prevedel tudi nekatera druga Komentatorjeva dela, predvsem *De caelo*. Kritično izdajo je uredil Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*.

16 De Libera, »Introduction«, 13.

17 *Ibid.*, 14.

Napake v filozofiji se zgodijo zaradi nespametnih predpostavk filozofskih raziskav, kot so na primer trditve, da je svet večen ali da obstaja le en sam um za vse ljudi. Reči, da je svet večen, pomeni zanikati Sveto pismo in trditi, da se Sin Božji ni utelesil. Trditi, da obstaja samo en um za vse ljudi, pa pomeni, da v veri ni nobene resnice, da ni nobenega odrešenja za duše in nobenega spoštovanja do zapovedi in da bo slabši človek odrešen, boljši pa pogubljen. (Gl. prevod 1 spodaj.)

Bonaventura se argumentirane ovržbe pravzaprav sploh ne loti, ampak svojo kritiko osnuje na dejstvu, da bi ob zanikanju zdravorazumske predpostavke možnosti individualnega mišljenja propadla tudi moralna odgovornost posameznika. Ta napaka po njegovem mnenju izvira iz same filozofske narave raziskovanja, ki se je moramo potemtakem otresti: tako nekako se je glasil program zgodnje frančiškanske reakcije na filozofijo, ki jo je v šestdesetih letih učila pariška univerza. Očitno je torej, da se Bonaventura odziva na zgodnji trend, ki se je pojavil le malo po Albertovem pisanju.

Naglost tedanjega filozofskega dogajanja je bila res velika. Le tri leta po Bonaventurovi pridigi se znajdemo v letu 1270, ki je iz mnogih razlogov prelomno leto za zgodovino filozofije. Pariški škof Štefan Tempier je 10. decembra objavil seznam 13 prepovedanih tez,¹⁸ med katerimi je prvo mesto zasedala prav averoistična teza o enotnosti uma: »Za vse ljudi biva po številu le eden identični um«, sledila pa ji je z njo povezana teza: »Trditev: »človek umeva« je lažna ali neprimerna.«

Leta 1270 je torej averoizem že v središču dogajanja na pariški univerzi in predstavlja problem, s katerim se ukvarjajo cerkvene oblasti, hkrati pa boj poteka tudi na filozofskem oziroma teoretskem nivoju. Mlad dominikanec Egidij iz Lessinesa zaprosi svojega učitelja Alberta Velikega, naj napiše ovržbo trditve, da je v vseh ljudeh en in isti um. Albert se nekoliko nelagodno odzove z besedilom *O petnajstih problemih* (*De quindecim problematibus*; gl. prevod 2 spodaj). Zanimivo je, da je Albertovo besedilo spet precej oddaljeno od resničnega averoizma, saj našteva precej splošne filozofske argumente, svojemu nasprotniku pa v resnici ne naslika razločnega obraza, čeprav je bil tedaj averoizem že stališče, ki se je širilo po pariških predavalnicah. Alain de Libera to razlaga s tem, da je bil Albert v času pisanja v Kölnu in torej odmaknjen od pariške filozofske stvarnosti, zato se je v tem svojem kratkem spisu držal splošnih filozofskih mest, kakršne je razvil že v zgodnjih delih.¹⁹

18 V 13. stoletju so bili Aristotelovi spisi prepovedani trikrat: prvič leta 1210, ko se je njihovo širjenje šele dobro začelo, drugič leta 1270, tretjič pa leta 1277, ko je Tempier objavil kar 219 prepovedanih trditev. Nobena izmed teh prepovedi v resnici ni zavrla nezaželenih idej, saj prepovedim večinoma niso sledile sankcije. Temeljno delo o zadnji prepovedi, pa tudi o kontekstu druge, je napisal Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Za zgodovino filozofije je verjetno precej daljnosežnejše zatrjeje metafizičnih trditev Janeza iz Mirecourta in Nikolaja iz Oresme iz leta 1347, ki je preprečilo, da bi razpoke v aristotelovski paradigmi metafizike substance privedle do njenega razpada, do česar je potem prišlo šele v 17. stoletju. Prim. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274–1671*.

19 De Libera, »Introduction«, 33.

Istega leta nato Tomaž Akvinski napiše svoj spis *O enotnosti uma proti averoistom* (*De unitate intellectus contra Averroistas*), v katerem v nasprotju z Albertom ne napada zgolj Averroesa samega ali njegove abstraktne podobe, ampak tudi – in predvsem – latinske averoiste. Kaj se je torej v vmesnem času zgodilo v Parizu?

Edina latinska averoista, o katerih nam je znanega sorazmerno veliko, sta Siger Brabantski (ok. 1240–1284) in Boetij iz Dacije (1240/5–1285/9). Siger je med njima pomembnejši, zlasti ker je bil tarča Tomaževega protiaveroističnega spisa, zato je nekoliko obširneje vključen med prevedena besedila.

Oglejmo si na kratko razvoj Sigerjevih averoističnih stališč. Prva razprava, ki jo je na to temo napisal, so *Vprašanja k tretji knjigi O duši* (*Quaestiones in tertium De anima*). Vprašanje datacije je zapleteno, tu sledimo hipotezi Bernarda Bazána,²⁰ ki je prispeval kritično izdajo besedila in ki tekst datira v šolsko leto 1269/70, torej neposredno pred Tomažev odgovor. Hipoteza je privlačna, saj razloži, zakaj je v prejšnjih Tomaževih delih tarča le Averroes sam, ne pa tudi latinski averoisti, pojasni pa tudi ogorčeni ton odgovora Akvinskega.

V prvem poglavju *Vprašanj k tretji knjigi O duši* (gl. prevod 3 spodaj) Siger utemeljuje, da je umska duša del človekove sestavljene duše, a z vegetativno in čutno dušo ne tvori preproste celote. Očitno je, da je takšna teza osnova za averoistično trditev, da sta za vse ljudi skupna tako dejavni kot trpni um, saj bi v nasprotnem primeru moral pojasniti, kako lahko, čeprav sta ločena, pripadata enotni duši vsakega posameznika. Srčiko svojega razmisleka Siger razvije v devetem poglavju (»Ali je v vseh ljudeh en sam um«; gl. prevod 3 spodaj). Prvi Sigerjev argument za pritrdilni odgovor na naslovno vprašanje je naslednji: duša je nesovna oblika oz. nematerialna forma, ki ima eno samo vrsto. Po principu individuacije, ki ga je sicer zagovarjal tudi Tomaž, pa se lahko posamezniki oz. individuumi, ki pripadajo isti vrsti, pomnožijo oz. individuirajo le po materiji. Če, na primer, pomislimo na stol, ki ima enotno formo in – za potrebe primera – eno samo vrsto, potem se bo vsak od stolov od drugega ločil in od abstraktne vrste individual le po svoji materiji. Ker pa je duša, tako Siger, nematerialna forma, se ne more individuirati in je torej ena za vse ljudi.

Dalje, čuti se z nami združijo po tistem njihovem delu, ki ustreza snovi, um pa po tistem delu, ki ustreza obliki. To um po Sigerjevem mnenju stori s pomočjo tako imenovanih predstavnih intencij; šele ko dojamemo te, se z nami posledično združi tudi enotni um. S tem želi Siger rešiti temeljni problem averoistične teorije: če je enoten tako dejavni kot trpni um, kako je tedaj mogoče, da je umevanje posamičnega človeka le njegovo, ne pa skupno; drugače rečeno, zakaj lahko, če sta obe umski moči skupni vsem ljudem, sploh govorimo o vednosti, ki jo ima le neki posamezni spoznavni subjekt? Averroes je na to vprašanje skušal odgovoriti s teorijo, po kateri

20 Bazán, »Introduction«, v: Bazán (ur.) *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*. Prim. tudi Bazán, *La noétique de Siger de Brabant*.

so vsakemu posamezniku lastne njegove predstavne fantazme. V zelo podobno smer gre v priloženem odlomku tudi Siger, ki trdi, da so vsakemu spoznavnemu subjektu lastne njegove predstavne intencije. Ključni del je beseda »predstavna«, saj se predstavnost ali »domišljija« v aristotelizmu tradicionalno veže na snovni vidik človeškega spoznavnega aparata in zanjo torej ne velja problem individuacije. Nadalje je, pravi Siger, um gibalo ljudi le po zapopadenju teh predstavniških intencij in ne po lastni substanci, saj se pomnožuje le, kolikor je s posameznikom združen zaradi predstavne dela umevanja, po lastni substanci pa je en sam.

Tu s svojo kritiko nastopi Tomaž Akvinski. Njegovo že omenjeno delo, imenovano *O enotnosti uma proti averoistom*, sestavlja pet poglavij. Prvi dve sta primarno filološki in si zadata za cilj natančno analizo Aristotelovega dela, ki ga želi Tomaž ubraniti pred »absurdnim« Averroesovim branjem. Tomaž osnuje svoj napad na eksegezi in želi dokazati, da je Aristotelova teza naslednja: duša je udejanjenje telesa, zmožnostni ali trpni um pa je ena od njenih moči. Ker je tako povezan s telesom, je posledično tudi individuiran in ne more pripadati več kot enemu človeku.

V drugem poglavju se loteva primerjave Averroesa z grškimi komentatorji, kjer želi pokazati, da so bili ti kljub nekaterim zmotam bližje resnici kakor Komentator. Izjemnost tega dela, ki Tomaža uvršča daleč nad druge antiaveroiste, se skriva v tem, da želi »Averroesa osamiti filozofsko«, kot se izrazi De Libera.²¹ S tem zavzame povsem drugačno strategijo kakor Bonaventura ali škof Tempier, ki sta trditve zavrnili le na dogmatskem nivoju, čeprav tudi sam v prvih dveh poglavjih ostaja pri Aristotelovi avtoriteti na nivoju besed, *dicta*. Po drugi strani pa se v naslednjih treh poglavjih spusti tudi v filozofski obračun na ravni *rationes*.²² Tako se tretje poglavje posveča ločitvi duše od telesa, četrto poglavje napada averoistično trditev, da je vsem ljudem skupen trpni um, peto pa točko za točko logično razgrajuje averoistične zmote.

Oglejmo si Tomaževo kritiko nekoliko natančneje. Tomaž večino svoje argumentacije osnuje na dveh povezanih točkah. Prvič, Averroesovo stališče se bje z očitnim dejstvom, da posamični človek umeva (saj se ne bi mogli spraševati o umu, če ne bi umevali tudi sami);²³ drugič, v skladu z Averroesovo pozicijo človek ne misli sam, ampak je prej predmet mišljenja. V peripatetski tradiciji so namreč fantazme tiste, ki nam omogočajo spoznanje predmeta, v kontekstu kognitivnega procesa posamičnega človeka pa so v nekem smislu celo sam *notranji* predmet spoznave, ki sicer neposredno korespondira *zunanjemu* predmetu, tj. sami bitnosti, ki smo se jo odločili

21 De Libera, »Introduction«, 48.

22 *Ibid.*, 49.

23 Nadaljevanje tega problema se skriva v tem, da v skladu z averoistično teorijo v strogem smislu umevamo oz. smo umna bitja zgolj in samo v trenutku, ko mislimo, ne pa že od svojega rojstva. Averroes bi temu najbrž pritrdil in se neintuitivnosti tega sklepa ne bi sramoval.

spoznati. Ker je individualna zmožnost, ki jo človek v averoistično pojmovano spoznanje prinaša, izključno ta, da v ločeni in enotni trpni um dostavlja fantazme, imajo posameznikove fantazme torej prej naravo predmeta kakor pa »subjekta« ali vršitelja mišljenja. S tem želi Tomaž odgovoriti tudi na Sigerjevo reinterpretacijo averoizma, v skladu s katero ločeni trpni um ni oblika oz. forma, ampak motor ali gonilo človeškega mišljenja (prim. prevod 3 spodaj).²⁴

Tretji in nekoliko bolj sofisticiran argument pa Tomaž razvije takole: v aristotelški tradiciji so fantazme le potencialno umljive, dejansko umljive pa so inteligibilne ali umljive vrste (*species intelligibilis*), ki jih dejavni um iz fantazem abstrahira.²⁵ V tem smislu Averroes ne more trditi, da človek v mišljenju participira prek fantazem, ker te še niso udejanjeno mišljenje. Tomaž uporabi precej domiselno primerjavo: ko se pogledamo v ogledalo, dejanje odsevanja ne pripada nam samim, ampak ogledalu. Po analogiji torej ne moremo reči, da mislimo mi sami, niti kolikor v mišljenju participiramo, kolikor udeleževati se nečesa implicira določeno dejavnost, ampak smo v tem smislu le in izključno predmet mišljenja.²⁶

Tomaževo stališče, ki sicer ni predmet te spremne študije, se je opiralo na avicenski pogled, po katerem so predmeti umevanja sama bistva oz. kajstva stvari. Paradokсно je, da v 5. poglavju Tomaž tako averoistom pripiše pretirano platonistični pogled: s tem, ko trdijo, da je predmet umevanja vselej nesnovna vrsta v umu, po Tomaževem mnenju skupaj s Platonom trdijo, da ne obstaja spoznanje ali védenje o čutnih stvareh, ampak je mogoče le védenje o ločeni, nesnovni obliki.

Tomaž razpravo sklene s pozivom, naj se averoisti ne skrivajo, marveč naj na njegovo pisanje odgovorijo z lastnim spisom. Siger je to v resnici tudi storil s svojim drugim psihološkim spisom *O umski duši* (*De anima intellectiva*; gl. prevod 4 spodaj).

V njem Siger ponovi večino argumentov iz prve razprave, med katerimi je prvi ta, da se zaradi svoje nematerialne narave umska duša ne more individualirati glede na materijo. Ne more pa se tudi zgoditi, pravi, da bi Bog ustvaril več ločenih, nematerialnih, a po bistvu istih bitnosti, saj niti Bog ne more doseči protislovnega rezultata, ki bi ga impliciral njihov obstoj. A vendar je v tej razpravi Siger precej previdnejši in zato predstavi tudi nekaj filozofskih protiargumentov zoper mnenje, ki ga je do nedavnega zagovarjal sam, ter nazadnje tudi sam zatrdi, da je resnica, ki ne more lagati, na strani zdravorazumskega pojmovanja, po katerem je trpni um pomnožen glede na posamične ljudi.

24 Poleg večkrat omenjenega de Liberajevega komentarja koncizen oris Tomaževe kritike v svoji sintetični monografiji o Akvinskem ponuja tudi Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*.

25 Izvrstno razpravo o problemu umljivih vrst ali podob in srednjeveške teorije spoznanja v splošnem prinaša Pashau, *Theories of cognition in the later Middle Ages*.

26 Prim. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*.

Toda tudi Sigerjeva prvotna stališča niso bila najskrajnejša. Ohranila se je razprava anonimnega avtorja, ki se po uredniku temeljne izdaje danes imenuje Gielow Anonim.²⁷ V njej naravnost trdi naslednje:

Ta razprava je dolga, a ima kratko rešitev: če predpostavljamo nekaj spornega in tega na onem mestu ne dokažemo, na kakem drugem mestu pa to spet priznamo, priznamo in sprejmemo, iz tega ni težko izpeljati mnogo spornih zaključkov. Tole sprejemajo, da človek misli sam po sebi, pa tega ne dokažejo. Nato sklepajo, izhajajoč iz te predpostavke, ne razložijo pa, kaj storiti v primeru, da ta predpostavka ni resnična. In zato tega, da človek umeva v strogem smislu, ne sprejemam; če bi to sprejeli, jim ne bi znal odgovoriti, toda to predpostavko zanikam, in to upravičeno, zato jim bom zlahka odgovoril. Če namreč, kakor trdi Aristotel v 3. knjigi *O duši*, priznavajo pa to tudi moji nasprotniki, umevanje nima svojega organa, ampak je, narobe, ločeno od snovi, iz tega sledi, da v strogem smislu človek ne umeva tako, kakor čuti. Praviš: v 1. knjigi *O duši* Aristotel pravi, da umeva človek, ne pa um. Toda edini način, da bi dokazali, da umeva človek in ne um, je ta, da dokažemo, da je umevanje skupno duši in telesu, ne pa le duši. [...] Rekel boš: jaz izkušam in zaznavam, da dojemam, toda odgovarjam ti, da to ni res. Ne, um, ki je s teboj naravno združen, ki je kakor gonilo in upravljaavec tvojega telesa, on je tisti, ki to izkuša, kakor tudi ločeni um izkuša, da so v njem umeti predmeti. In če rečeš: sem skupek telesa in uma; izkušam, da umevam, je neresnično tudi to. Um, ki ni povezan s tvojim telesom kot s predmetom, to izkuša in potem to na opisani način sporoči temu skupku. (Prev. K. Škraban)²⁸

Avtor razprave še danes ostaja neidentificiran, kljub nekaterim poskusom, da bi ga povezali s Sigerjem ali Boetijem iz Dacije. Siger skoraj gotovo ni njen avtor, saj se v nekaterih ključnih točkah razlikuje od Anonimovega stališča, zato je, če želimo ostati pri večjih imenih, bolj verjetno, da gre za Boetijevo delo, vendar je to težko dokazljivo.²⁹

Še skrajnejša pa so nekatera sekundarna poročila. Egidij Rimljan (ok. 1243–1316) v svojem Komentarju k drugi knjigi *Sentenc*,³⁰ ki ga je verjetno zaključil kmalu po letu 1295, navaja tale bizaren spomin iz svoje mladosti:

Bil sem še bakalaver, ko sem bil priča nekemu vélikemu učitelju, pomembnemu filozofu, ki je bil tedaj v Parizu in ki se je želel držati Komentatorjevega stališča ter je trdil, da človek ne umeva, razen pač v smislu, kakor umeva tudi nebo, ker umeva tudi gonilo neba: na tak način pa umeva tudi človek, saj umeva

27 Giele, »Ignoti auctoris Questiones in Aristotelis libros I et II De anima«. V: Giele, Van Steenberghen in Bazán (ur.): *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*.

28 Giele (ur.), »Questiones de anima II, 5«, 75–76.

29 Za razpravo o avtorstvu prim. Giele, »Introduction«. V: Giele, Van Steenberghen in Bazán: *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*.

30 Dist. XVII, q. 9, art. 1.

ločeni um. A ker je trdil, da ne umeva, je trdil tudi, da mu nihče ne sme nasprotovati oz. z njim razpravljati, kakor tudi ne smemo razpravljati z živalmi, z drevmem in v splošnem z neumevajočimi bitji.³¹ (Prev. K. Škraban)

Ni povsem jasno, kako zanesljivo je poročilo, saj bi morebiti lahko šlo tudi za protiaveroistično propagando. Vendar kontekst takšne hipoteze ne podpira, zato lahko poročilu z zrnom soli zaupamo.

Averoizem je bil torej precej razširjen in je privedel tudi do sorazmerno skrajnih epistemoloških stališč. Morda je zato ob zaključku pregleda srednjeveškega dela filozofskega loka latinskega averoizma na mestu vprašanje, kako resno so s svojimi trditvami averoisti mislili. Kakšen je bil njihov odnos do krščanske dogme? Je ta v tistem času sploh obstajala na enak način kakor v poznejših stoletjih ali danes? Vsa ta vprašanja nam bodo koristila tudi pri pregledu humanističnih avtorjev, ki se jim bomo posvetili v nadaljevanju.

Nauk o dveh resnicah?

Konec 19. stoletja je ravno v povezavi z latinskim averoizmom v filozofsko historiografijo vstopil pojem, ki je tekom desetletij postal morda še bolj razvpit kot sam latinski averoizem. Gre za tako imenovani nauk o dveh resnicah, ki naj bi ga zagovarjali avtorji v tem obdobju. Domala vsi obravnavani avtorji so namreč trdili, da so do svojih stališč prišli izključno po poti naravne filozofije, torej sledeč razmislekom, ki jih je v svojih naravoslovnih delih, med katera v nekem smislu spada tudi delo *O duši*, zagovarjal Aristotel. Obenem pa so vsi – bolj ali manj izrecno – priznavali tudi, da se s krščanskim naukom takšno stališče bije in da se mora v takšnem primeru končni človeški um, ki je zaradi svojega padlega stanja v vsakem primeru pomanjkljiv, po resnično spoznanje obrniti k razodetju. Protislovje torej ni teoretsko, ampak prej pragmatično: zakaj bi se ti pisci vso svojo kariero posvečali razvijanju teorij, ki jih je moč spodnesti s preprostim sklicevanjem na svete spise ali avtoriteto cerkvenih očetov? Ta paradoks je proizvedel vrsto različnih odgovorov, ki segajo vse od govora o »levih« in »desnih« aristotelovcih (po vzoru razvoja hegllovstva) do zagovarjanja popolne dogmatske linije averoistov.

A oglejmo si raje, kaj na koncu svojega dela pravi Tomaž:

A začudenja ali ogorčenja še bolj vredno je, da si nekdo, ki se pretvarja, da je kristjan, drzne tako nespoštljivo govoriti o krščanski veri, na primer ko pravi, da »tega Latinci ne sprejemajo med svoja načela«, namreč da obstaja le en um, »morda zato, ker je to v nasprotju z njihovo postavo«. Tu je dvojno zlo: prvič, da je v dvomih, ali je to stališče zoper narek vere, in drugič, ker namiguje,

31 Cit. po De Libera, »Introduction«.

da je sam iz tega nareka izvzet. Pa tudi to, kar pravi potem: »To je argument, na katerem, kot je videti, želijo katoliki utemeljiti svoje stališče«, kjer verski nauk imenuje stališče. Nič manj domišljavo ni to, kar si drzne zatrditi nekoliko pozneje, namreč da Bog ne more narediti, da bi bilo umov več, ker naj bi to privedlo do protislovja.

Še resneje pa je, kar pravi v nadaljevanju: »Razumsko nujno sklepam, da je um po številu eden, vendar sem po veri trdno prepričan v nasprotno.« Misli torej, da vera zagovarja nekatera stališča, glede katerih je mogoče z nujnostjo sklepati nasprotno. Ker pa je mogoče z nujnostjo sklepati le to, kar je nujno resnično in česar nasprotje je nemogoča neresnica, iz tega izhaja, da po njegovem mnenju vera uči nemogoče neresnice, ki jih ne more uresničiti niti Bog: tega pa ušesa verujočih ne morejo prenašati. [...]

To je torej tisto, kar sem spisal, da bi uničil omenjeno zmoto, ne s pomočjo verskih dogem, ampak ob podpori argumentov in besed filozofov samih. Če pa želi kdo hvalisavo in v imenu lažne vednosti kaj povedati zoper to, kar sem napisal, naj o tem ne govori po skritih kotih in vpričo dečkov, ki o tako težavnih stvareh še ne znajo soditi, ampak naj zoper moj spis prispeva svojega, če si to upa, in se ne bo znašel le nasproti meni, ki sem med vsemi najmanjši, ampak tudi nasproti mnogih drugih zasledovalcev resnice, ki bodo vedeli nasprotovati njegovi zmoti ali pomoči njegovi nevednosti. (*De unitate intellectus contra Averroistas*, 118–120)

Po branju tega silovitega zaključka nam najprej pade v oči Tomaževa zavzetost: v zanj zelo neznačilnem slogu svojega nasprotnika polemično izzove, naj se ne skriva po kuloarjih, ampak stopi predenj ter svoja mnenja razloži v spisu. Sklicevanje na nezrela deška ušesa, ki jim je takšna razprava pretežavna, daje slutiti, da se je njegov nasprotnik lotil v okviru pouka logike, ki je na srednjeveških univerzah zasedala prvih nekaj let študija.

O kom pravzaprav govori Tomaž? Tradicionalno se je kot njegovo tarčo predstavljalo prav Sigerja, kar potrjuje tudi besedilna analiza,³² tej interpretaciji smo sledili tudi zgoraj. In res večina argumentov, ki jih navaja Tomaž, prihaja izpod Sigerjevega peresa, vendar pa Siger, še manj pa v tistem času kdorkoli drug, ni nikdar izrecno zagovarjal stališča, po katerem bi lahko obstajali dve resnici, resnica vere in resnica razuma.³³

Če moramo torej zavrniti tendenciozne teze tradicionalne historiografije, pa ne smemo zaiti niti v drug ekstrem, ki se je pojavljal zlasti v katoliškem zgodovinarstvu, ki je želel pomen averoizma zmanjšati in tudi domnevno averoistične avtorje razglasiti za pravoverne. Problem takšnega pogleda leži v tem, da razglašča »dogmo« v času,

32 Za nekaj argumentov prim. De Libera, »Introduction«, 50–53.

33 De Libera, *Penser au Moyen Âge*, 122–139, dokazuje, da je t. i. nauk o teoriji dveh resnic pravzaprav fikcija, ki jo je prav v tem delu izumil Tomaž, popularizirali so jo drugi srednjeveški avtorji, zgodovinarji filozofije pa so takšnemu branju nasledili. O tej interpretaciji bomo nekaj spregovorili v nadaljevanju, za zdaj pa zadostuje priznati, da v eksplicitni formi takšne filozofije, po kateri bi obstajali dve ločeni in med seboj različni resnici, dejansko ni zagovarjal nihče. Za temeljito obravnavo te tematike prim. Bianchi, *Pour une histoire de la »double vérité«*.

ko o tej še ne moremo govoriti. V vrsti stališč, ki jih je zagovarjal, je Tomaž Akvinski, veliki protiaveroist in pozneje vogelni kamen katoliške teološke dogme, v času Tempierjevih obsodb sam hodil po meji potrpljenja cerkvenih avtoritet prav zaradi trditve, da se filozofska in teološka pot nazadnje nujno stakneta, s čimer je filozofiji pridajal več veličine, kakor je ugajalo škofu Tempierju ali njegovim sodobnikom, kakršen je bil denimo Bonaventura.

Predvsem pa je pomembneje ugotoviti nekaj drugega: prav v tem obdobju se je začel nekakšen srednjeveški spor o fakultetah, ki je morda za zgodovino filozofije še bolj usoden kakor njegov kantovski mlajši brat. Prav v Parizu 13. stoletja se je filozofija do neke mere osamosvojila od teologije, filozofski premisleki pa od teoloških.³⁴ Čeprav so do Buridana v 14. stoletju (večinoma pa tudi po njem) vsi filozofi nadaljevali tudi s teološkim študijem in je bil pouk ene in druge discipline v življenjski stvarnosti tesno zvezan, se prav v averoističnih razpravah takšna delitev izkaže za ključno. Nauka o dvojni resnici sicer morda v njegovi izrecni obliki ni zagovarjal nihče, so pa domala vsi dopuščali dva različna načina razmišljanja, torej takšnega, ki sledi razodetju, in takšnega, ki sledi naravnim razmislekom aristotelskega kova. Ohranjenega torej nimamo nobenega spisa, v katerem bi se kdo razodetju odpovedal v korist Aristotela, zato težko govorimo o »subverzivnih« avtorjih, ki naj bi se upirali teološko dogmatičnim piscem, saj so se, nasprotno, v primerih, ko se ti dve poti nista staknili, vsi vsaj nominalno odpovedali Aristotelu v korist teološke resnice. Prej bi lahko rekli, da se je vzpostavila drugačna delitev: razcep med tistimi, ki so trdili, da se razodeta resnica in filozofska resnica vselej pokrivata, ter tistimi, ki so trdili, da je takšno razmerje nujno nemogoče oziroma je vselej konfliktno. Večina avtorjev je spadala v drugo skupino: Bonaventura na eni strani je tako v odlomku, ki smo si ga ogledali na začetku, svaril pred pretirano svobodo filozofov, ki bi utegnili priti do napačnih sklepov, na drugi strani pa se je sam Siger kot filozof sicer posvečal filozofski razlagi sveta, a se ji je nazadnje vselej odrekel v prid razodete resnice.

Vse prej je izstopal sam Tomaž: njegov sloviti zagovor harmonije med razumom in vero je bil v 13. stoletju velika izjema. Prav ta nauk je v ozadju njegovega spisa *O enotnosti uma*: kot smo že omenili, se v nasprotju z Bonaventuro ne odpove filozofiji, ampak želi averoiste in Averroesa poraziti na njihovem terenu in dokazati, da se motijo kot filozofi.

S tem sicer nismo odgovorili na praktično protislovje, ki smo ga začrtali zgoraj: zakaj bi se nekdo posvečal razdelovanju teorij, ki bi se jim nato nemudoma odpovedal? Kljub vsemu izpred oči ne gre izpustiti dejstva, da so se averoistični filozofi zelo

34 V izogib pretirano »razsvetljenski« interpretaciji tega razcepa se je vselej treba zavedati, da »naravna filozofija« ni bila dosti manj dogmatska od teologije, saj je za svojo osnovo pač jemala Aristotelova *dicta*, zato je ob svojem polnem razcvetu v pozni sholastiki za tedanje modernistične filozofe predstavljala – nekoliko nepravilno, dodajmo – le še okostenelo dogmatiko, ki se ni dosti razlikovala od teološke. Nobenega protislovja torej ni v tem, da so avtorji, kot je Descartes, teologiji tedaj priznavali večjo avtoriteto kakor šolski filozofiji.

pogosto najbolj eksplicitno zavezali resnici razodetja tedaj, ko so se znašli pod takšnim ali drugačnim pritiskom teoloških ali cerkvenih avtoritet. Takole na primer na koncu svojega drugega besedila, s katerim odgovarja na Tomaževo pisanje, pravi Siger:

In zato, zaradi težavnosti stališč, ki smo jih predstavili, in še nekaterih drugih, sem bil dolgo časa v dvomu, kaj je po poti naravne filozofije treba misliti o tem vprašanju in kaj je o omenjenem vprašanju menil Filozof. V takem dvomljenju se je treba zateči k veri, ki prekosi ves človeški razum. (Gl. prevod 4 spodaj.)

Videti je torej, da smo se znašli na začetku. A vendar si moramo priznati, da takšna situacija ni edinstvena: to nikakor ni edini primer v zgodovini filozofije, ko bi se izrecna filozofska stališča avtorja razlikovala od njegovih širših nazorov, ideologij ali življenjske prakse, ali da bi avtor svoja stališča nenadno spremenil. Za zgodovino filozofije morda ni tako pomembno, kaj si je o tem vprašanju »v notrini svojega srca« nazadnje mislil Siger, ampak je precej pomembneje, kaj je o tem zapisal, kako je s tem vplival na poznejše filozofsko pisanje in kakšno metastališče je zavzel glede odnosa med razodeto in naravnofilozofsko potjo do resnice. V nasprotju s Tomažem je Siger brez dvoma trdil, da se ti poti razlikujeta in da privedeta do različnih rezultatov: kateremu je sam navsezadnje pripisal status resnice, za nas danes ni tako pomembno. Tekst ima navsezadnje lastno življenje: čeprav se morda empirično z rezultati lastnih raziskav ni strinjal, so besedila živela naprej po sebi lastni logiki. Ključno je torej, da se je začel tudi na področju najpomembnejših metafizičnih tematik – čeprav morda le v nekakšni hipotetični modalnosti – razvijati tip razmisleka, ki se ni opiral na razodetje. Čeprav zaradi družbenih razlogov, navsezadnje pa tudi po volji avtorjev samih, v 13. stoletju takšen tip razmisleka še ni mogel prevladati, se je brez večjih težav in – to je treba poudariti – večinoma brez večjih cerkvenih ovir že začel samostojno oblikovati in je tako mogel služiti kot dobra podlaga za avtorje, ki nekaj stoletij pozneje niso več imeli zadržkov, da bi iz njih potegnili radikalnejše posledice.³⁵

Humanistična recepcija med averoizmom in aleksandrizmom

Tako se lahko končno posvetimo še humanistični oz. renesančni recepciji tega problema. Najprej beseda o zgodovinopisnih kategorijah: postavljati humanizem kot konec srednjega veka ali naslednjo stopnjo v »zgodovini duha«, kakor to navadno počnejo učbeniki, je seveda precej zavajajoče. Sholastična filozofija je namreč še naprej

³⁵ Spet se ne smemo predati razsvetljenski teleologiji: takšen razvoj ni bil neizogiben in ni bil znak nekakšnega nujnega napredka duha. Nobenega paradoksa ni v tem, da je Descartes kot zastavonoša moderne filozofije v nekem smislu ponovil Tomaževo gesto in skušal temeljne postavke katoliške vere pokazati ob principih svoje nove filozofije in je tako spadal v tisto skupino filozofov, ki so trdili, da se nauka teologije in filozofije (z nekaj iznajdljivosti, kakršno je pokazal v svojem nauku o evharistiji) nazadnje nujno stakneta.

ostala dominantna oblika filozofske produkcije vse do 17. stoletja, ponekod pa tudi precej dlje, in se za humanizem ni zares zanimala. Poleg tega je precej pomenljivo, da si je v 19. stoletju, ko se je z Burckhardtom rodil mit o humanizmu kot ponovnemu vzponu človeškega duha, ravno ponovno »odkritje« Platona prislužilo vlogo emblema nove dobe, čeprav je bilo prevodno gibanje 13. stoletja, ki je v latinščino preneslo Aristotelova dela in vrsto drugih ključnih razprav, zgodovinsko gotovo vplivnejše, predvsem pa ni bilo plod dela enega samega človeka, kakršen je bil Ficino, ampak je šlo za gibanje, ki je potekalo množično in v vrsti največjih centrov prevodne dejavnosti in učenosti svojega časa.

Še bolj izmuzljiva je vloga šolske, tj. univerzitetne in v veliki meri aristotelsko orientirane filozofije 15. in 16. stoletja, ki bi ji lahko le pogojno rekli »renesančna«. Če si padovanski neoaristotelizem, ki si ga bomo ogledali v nadaljevanju, zasluži izraz humanistični, je to predvsem zaradi svojega filološkega poudarka. Latinski srednji vek v večini ni znal grško, predvsem pa ni imel dostopa do grških besedil. Po drugi strani pa je zaradi diplomatskih stikov med katoliškim zahodom in Bizancem v Italijo, kmalu pa tudi na sever Evrope, v 15. in 16. stoletju prišlo večje število grških tekstov, tako da so lahko Aristotela in njegove antične komentatorje (Aleksandra iz Afrodizijade, Temistija, Simplikija itd.) prvič brali tudi v izvorniku, kar je temu »humanističnemu« gibanju omogočilo močno drugačna branja od tistih, ki so jih razvijali njihovi srednjeveški predhodniki.³⁶ Nazadnje je ogromno razliko prinesel tudi tisk, ki je omogočil branje sorazmerno solidnih izdaj Aristotela širšemu krogu učenjakov.

Padovanski neoaristotelizem bi kronološko lahko razdelili na dva dela.³⁷ Prvo obdobje se vsaj v zametkih začne v 14. stoletju, ko se je prek predstavnikov francoskih univerz in Oxforda širil vpliv Avicenne in Averroesa, zato lahko rečemo, da je v marsičem še povsem srednjeveško gibanje.

Prva pomembna figura tega obdobja je bil Peter iz Abana (1250–ok. 1318), pri katerem sicer ne moremo govoriti o averoizmu, vendar je igral ključno vlogo pri prenosu te doktrine v Severno Italijo, kjer je na univerzi v Padovi začel učiti leta 1306. Konec 14. stoletja je veliko vlogo pri naravoslovnemu obratu, ki je zaznamoval humanistično razpravo o duši, igral Blaž iz Parme (1350/54–1416). Ključen je bil tudi doprinos Pavla Beneškega (1368–1428/29), enega najpomembnejših logikov poznega srednjega veka, ki je psihološki debati dodal tudi metafizično prizmo: kot nominalist je bil prepričan, da je mogoče prehod od snovnega (oblika vsake posamične reči je namreč združena z določeno snovjo) in posebnega védenja do univerzalnega pojma doseči le s pomočjo

36 Temeljno delo še vedno ostaja Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano: Secoli XIV–XVI*.

37 V nadaljevanju se v veliki meri sklicujemo na odličen pregled renesančnih debat o duši, ki ga je prispeval Kessler, »The intellective soul«. V: Schmitt *et al.* (ur.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ter Kessler, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul: 1400 Years of Lasting Significance*. Za kratek in koncizen oris renesančnega aristotelizma prim. tudi Kristeller, *La tradizione aristotelica nel rinascimento*.

trpnega uma, ki je povsem nesnoven, kar pa zaradi običajne teorije individuacije, ki smo jo že omenili, po njegovem mnenju pomeni, da je tudi enoten za vse ljudi, vendar je želel obenem ohraniti tudi možnost individualnega mišljenja. Njegov naslednik, Kajetan iz Thiene (1387–1465), ki ni povezan s soimenjakom sv. Kajetanom, začetnikom teatinecev, je po drugi strani želel averoistično psihologijo približati filozofiji Alberta Velikega, ki je bil v Padovi zaradi svoje naturalistične misli vselej cenjen, zato se je odpovedal nekaterim temeljnim averoističnim trditvam, saj v nasprotju s svojim predhodnikom ni bil prepričan, da je sicer mogoče obraniti zdravorazumsko postavko posamičnega mišljenja. Kajetan je tako došel do enake pozicije, kakršno sta pozneje zagovarjala tudi kardinal Bessarion ter Pomponazzi, namreč da je lahko človeška duša bodisi individualna bodisi nesmrtna, ne pa oboje.³⁸

S tem prehajamo na drugo obdobje, ki mu že lahko rečemo humanistično, ko so na padovanske filozofe močno vplivali grški komentatorji Aristotelovih spisov, predvsem Aleksander,³⁹ kar je spremenilo tudi njihovo interpretacijo Stagirita.

Tako sta tudi Nicoletto Vernia (1420–1499) in Agostino Nifo (1473–1538), najpomembnejši osebi v tej etapi averoizma in aleksandrizma, v svoji mladosti zagovarjala običajno stališče latinskega averoizma. Vernia je bil Kajetanov učenec in je averoizem zagovarjal na primer še v svojem zgodnjem spisu *Vprašanje o enotnosti uma* (*Quaestio de unitate intellectus*). Spet pa je vmes posegla cerkvena prepoved: tokrat je averoistično stališče o enotnem umu leta 1489 prepovedal padovski škof Pietro Barozzi. Vernia se v drugi razpravi *Proti Averroesovemu sprevrženemu mnenju* (*Contra perversam Averrois opinionem*) odpove averoizmu. Zanimivo je, da se v skladu s širšimi humanističnimi težnjami filozofija v njegovem spisu precej odlepi od neposrednega enačenja z Aristotelom, saj Vernia med filozofske avtoritete prišteva tudi vrsto drugih filozofov.

V nasprotju s svojim učiteljem je imel Agostino Nifo že dostop do neposrednih grških originalov. Podobno kot Vernia je tudi sam v mladosti zagovarjal klasično različico averoizma, ki jo lahko najdemo v njegovem komentarju k spisu *O duši*, ki je izšel – proti njegovi volji – v približno istem času kot njegov spis *O umu* (*De intellectu*). V njem je svoje stališče že spremenil.⁴⁰ Nazadnje je prišel do teorije o človeški duši, ki je udeležena tako v snovnem svetu (in je tako individuirana) kakor v »nebeškem«, kar ji zagotavlja univerzalno vednost.

Srž Nifove teorije sestoji iz reševanja Aleksandrovega stališča, kot ga razume in kritizira Averroes, vendar skuša Nifo vsaj hipotetično pripeljati do konca tudi

38 Kessler, »The intellectualive soul«, 491.

39 Prvi renesančni prevod grškega besedila predstavlja prevod Temistijeve parafraze Aristotelovega spisa *O duši* (1481). Drugi prevod, gre za Aleksandrovo *Ennaratio*, deset let pozneje priskrbi Hieronim Donat (izide 1495, vendar posamezni deli krožijo že pred tem).

40 *Ibid.*

Averroesovo in Aleksandrovo argumentacijo. Zamislil si jo je nekako takole: človekova umska duša, torej trpni um, je po Aleksandru (do tu se sklada tudi z Aristotelom) snovna oblika, ki izhaja iz določene zmesi, harmonije primarnih elementov, ki tvorijo človeški sestav in je kot taka neodvisna od zunanjega gibalca. Vendar je za Averroesa povsem absurdno sklepati, da so tako sestavljene človeške umske duše proizvod prve udejanjenosti svoje snovne podlage brez ozira na zunanjega umskega gibalca, ki je Bog. To bi v končni fazi pripeljalo do filozofskega ateizma.⁴¹ Nifo tu zavrne Averroesove očitke in preseže njegove sklepe. Če je Aleksander trdil, da se umska duša ravna po snovi in ne po (zunanjem) umskem gibalcu, je to zato, ker tako razume celoten sublunarni svet, ki je tako le snov višje umske forme, ki na tak način ureja celoten kozmos. Za Aleksandra torej po Nifu umska duša ne biva na trpni način, le v zmožnosti, dokler je ne razsvetli dejavni um, temveč postane dejavni gibalec snovi.⁴²

Takšna rešitev je sicer značilna za humanistični (epistemološki) obrat, ki je skušal notranje probleme aristotelizma vedno pogosteje reševati z neoplatonističnimi pojmovnimi orodji. Z Aleksandru ne povsem nezvesto miselno usmeritvijo je uspel rekonstruirati kulturno-filozofski horizont pozne antike, ki mu racionalno urejeni stoiški kozmos ni bil povsem tuj, hkrati pa utrditi podlago za razumsko razlago naravnih vzrokov in procesov. Tako mu je vsaj na videz uspelo uskladiti averoistično doktrino z zahtevami krščanstva, povrh pa je v svojo rešitev vključil še aleksandristično pojmovanje dejavnega uma. Konec koncev pa je šlo le za hipotetično izpeljavo miselnega eksperimenta, od česar se na koncu jasno oddalji: morda miselni eksperiment potrjuje, da se umska duša ravna po snovi, »toda kakorkoli najsi že bo, [Aleksander] pravi, da ne prihaja od Boga, kakor bi v skladu s Platonom rekli mi.«⁴³

Kar se tiče nesmrtnosti duše, ki jo je Nifo skušal na vsak način rešiti, je njegova rešitev še za spoznanje manj argumentativna, saj si je pomagal predvsem z vrsto citatov iz (neo)platonistične tradicije v najširšem smislu.⁴⁴

Zadnji in najpomembnejši člen v tej tradiciji predstavlja Pietro Pomponazzi (1462–1525) s svojim besedilom *O nesmrtnosti duše* (*De immortalitate animae*; gl. prevod 5 spodaj). Pomponazzi je bil docela zavezan mnenju, da individualno mišljenje obstaja, zato se je že zgodaj odrekel klasični averoistični doktrini o enotnem umu. V tem kontekstu je tudi podprl Tomaževo kritiko latinskega averoizma in Sigerja.

Obenem pa ni mogel podpreti Tomaževe rešitve. Čeprav je njegova kritika Sigerja osnovana izključno na filozofskih temeljih, to za njegovo lastno psihologijo ne drži. Pomponazzijeva temeljna teza je bila, da je vprašanje duše v celoti vprašanje naravne filozofije, zato ga zanima le to, kar je del čutne narave, kar je mogoče

41 Averroes, *Commentarium magnum* III, 5, v: Kessler, *Alexander of Aphrodisias*.

42 Nifo, *De intellectu* I, 1, 5, v: Kessler, *Alexander of Aphrodisias*.

43 *De intellectu* (I, 1, 5), 20–21.

44 *Ibid.*

preučevati s pomočjo naravne filozofije in do česar je mogoče dostopati s čuti. To niso abstraktne univerzalije, so elementi in njihove primarne kvalitete, skupne vsem naravnim in torej zaznavnim oz. spoznavnim stvarim. V tem kontekstu je zgovorna parabola z začetka omenjenega besedila o treh vrstah ljudi: v prvo skupino spadajo tisti, ki se predajajo čutnemu življenju in so v tem oziru podobni živalim, v drugo pa tisti, ki živijo v skladu z umom. Zanimivo je, da Pomponazzi v tretjo skupino blaženi uvrsti tiste, ki so sposobni doseči ravnovesje med umskim in čutnim načinom življenja. Tu bi verjetno lahko iskali tudi Pomponazzijev ideal (renesančnega) človeka.

Pomponazzi pravi, da je človeško spoznanje, ki pripada umski duši oz. umski moči duše, glede na svoj *subjekt*, torej glede na svojega izvajalca, sicer nematerialno, vendar se mora nujno opirati na fantazme, ki jih proizvede čutna moč duše. Ta je po drugi strani v celoti materialna, tako po svojem objektu oz. predmetu (fantazmah) kot po svojem subjektu (ker je čutna, je po peripatetski tradiciji apriorno telesna). Pomponazzi vseprisotno peripatetsko rečenico, da ni v umu spoznavnega subjekta ničesar, česar prej ni bilo v čutu, vzame docela resno in iz nje, vsaj v naravnofilozofski spoznavni teoriji, izpelje, da um po propadu čutnega zaznavanja ne more več umevati oz. misliti. Človeška duša je torej nesmrtna le v smislu, kolikor je udeležena v univerzalnih pojmi, ki so onkraj propadljivega materialnega sveta, sama po sebi pa ni nesmrtna. S tem Pomponazzi nadaljuje Nifov epistemološki obrat, po katerem daje um le miselno podlago za razumevanje naravnih pojavov,⁴⁵ ki jih posredno ureja gibanje nebesnih sfer oz. inteligenc (med katere kot zadnja spada tudi umska duša) in ki nam jih ponuja predstavnostna možnost, torej čuti. Ti imajo po Pomponazziju celo primat nad umom, s čimer je morda pomagal utreti pot tudi povsem naravoslovno usmerjenim mislecem, ki so mu sledili.

Tudi Pomponazzi se je sicer zavezal katoliški doktrini zoper lastne filozofske sklepe. Težko je reči, kakšno je bilo »v resnici« njegovo mnenje. Na prvi pogled je videti, da gre le za prazno retoriko, s katero se je želel zaščititi pred pregonom, toda po drugi strani smo že pri Vernii in Nifu videli, da sta se od bolj mladostnih radikalnih sklepov dejansko odvrnila ter nazadnje zagovarjala teorije, ki so skušale različne šole združiti v eni harmonični teoriji. Spet torej lahko rečemo, da je bolj kot individualna odločitev filozofa pomembna, prvič, sama teorija, ki jo je razvil, ne glede na modaliteto verovanja, ki jo je do nje imel, in, drugič, metafilozofsko stališče, ki ga je do tega vprašanja zavzemal. Kot večina filozofov – med izjemami smo videli predvsem Tomaža, delno pa tudi platonistične harmonizatorje – je tudi Pomponazzi trdil, da je med naravnofilozofsko in teološko obravnavo tega vprašanja nepremostljiv razkorak.⁴⁶ Vsekakor pa je želel razviti tudi etične modele, v katerih za moralno

45 »Bolj je treba zaupati čutom kakor razumu; je pa tudi razum verodostojen, če nam pomaga razumeti stvari, ki so jih zaznali čuti.« Pomponazzi, *Tractatus acutissimi* (fol. 22v, 40–45), v: Kessler, *Alexander of Aphrodisias*.

46 Objavi *De immortalitate animae* je sledila dolga in polemična razprava, ki je v veliki meri temeljila prav na posledicah te teoretske razdružitve obeh modelov raziskovanja metafizičnih vprašanj. Ponovno je treba poudariti,

delovanje ni potrebna nesmrtnost duše, posledično pa tudi ne zatekanje k moralni ekonomiji nagrade in kazni.

Odmev debate o umrljivosti duše je bil, kot smo omenili že na začetku, velik. Med njenimi neosholastičnimi dediči je bil tudi Cesare Cremonini (1550–1631), o katerem se je že kmalu po njegovi smrti spletla množica legend. Ker je bil dosledni aristotelovec, naj ne bi hotel niti pogledati čez Galilejev teleskop, saj je bil docela prepričan v tradicionalne teorije, poleg tega pa je dal na svojo grobnico napisati: *Caesar Cremoninus hic totus jacet*, »Tu leži ves Cesare Cremonini«, s čimer naj bi se uvrstil med dosledne zanikovalce nesmrtnosti duše. Obe zgodbi sta apokrifni in močno poenostavljata zapleteni svet poznosrednjeveške in zgodnjenovoveške filozofije, a veliko povesta o tem, kako občutljiva in pomembna je recepcija aristotelске psihologije ostala še daleč v 16. in 17. stoletje.

Bibliografija in viri

- Bazán, Bernardo, ur. *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*. Louvain: Publications Universitaires, 1972.
- Bazán, Bernardo. *La noétique de Siger de Brabant*. Pariz: Vrin, 2016.
- Bianchi, Luca. *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Lubrina Editore, 1990.
- Bianchi, Luca. *Pour une histoire de la »double vérité«*. Pariz: Vrin, 2008.
- Crawford, F. Stuart. *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- De Libera, Alain. *Penser au Moyen Âge*. Pariz: Éditions du Seuil, 1991.
- De Libera, Alain. *Thomas d'Aquin contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivis des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*. Pariz: Flammarion, 1994.
- De Libera, Alain. *Srednjeveška filozofija*. Maribor: Založba Aristej, 2007.
- Descartes, René. *Meditacije z Ugovori in odgovori*. Prevedla Primož Simoniti in Kajetan Škraban. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2021.
- Distelbrink, Balduinus, ur. *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*. Rim: Istituto Storico dei Cappuccini, 1975.
- Giele, Maurice, Fernand Van Steenberghe in Bernardo Bazán, ur. *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*. Louvain: Publications Universitaires, 1971.
- Gilson, Etienne. *La philosophie au Moyen Âge*. Pariz: Payot, 1944.

da so se v svojem stališču o takšnemu »sporu fakultet« strinjali tako tisti, ki so bili vsaj v nekem smislu na strani filozofije, kakor tisti, ki so bili bolj na strani dogmatike. Pogosto so pot prvim tlakovali drugi: tako je denimo Tomaž iz Via, poznejši kardinal Kajetan, eden največjih komentatorjev spisov Akvinskega, do neke mere prelomil z dotedanjo dominikansko zvestobo Tomaževi teoriji o harmoniji med vero in razumom, s čimer si je tudi nakopal precej sovraštva med neotomisti.

- Schmitt, C. B. *et al.*, ur. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kessler, Eckhard. *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul: 1400 Years of Lasting Significance*. Leiden, Boston: Brill, 2011.
- Kristeller, P. Oscar. *La tradizione aristotelica nel rinascimento*. Padova: Antenore, 1962.
- Nardi, Bruno. *Saggi sull'aristotelismo padovano: Secoli XIV–XVI*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1958.
- Pasnau, Robert. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Philadelphia: St Joseph's University Press, 1997.
- Pasnau, Robert. *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Oxford University Press.
- Petagine, Antonio, ur. *Sigieri di Brabante: Anima dell'uomo: Questioni sul terzo libro del «De anima» di Aristotele; L'anima intellettuale*. Milano: Bompiani, 2007.
- Porro, Pasquale. *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Rim: Carocci, 2019.
- Raimondi, Francesco Paolo in José Manuel García Valverde, ur. *Pietro Pomponazzi: Tutti i trattati peripatetici*. Milano: Bompiani, 2013.
- Reale, Giovanni. *Zgodovina antične filozofije IV: Šole cesarske dobe*. Prevedel Matej Leskovar. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.
- Rodolfi, Anna, ur. *Alberto Magno: Quindici problemi*. Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- Taylor, Richard C. »Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics«. *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998), 507–23.
- Taylor, Richard C. *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba: The Long Commentary on the De anima of Aristotle*. New Haven, London: Yale University Press, 2009.

1. Bonaventura, *Nagovori o desetih zapovedih* 2.24 (prev. Kajetan Škraban)

Prevod dela: *Collationes de decem praeceptis* 2.24.⁴⁷

Napake v filozofiji se zgodijo zaradi nespametnih predpostavk filozofskih raziskav, kot so na primer trditve, da je svet večn ali da obstaja le en sam um za vse ljudi. Reči, da je svet večn, pomeni zanikati Sveto pismo in trditi, da se Sin Božji ni učlo-večil. Trditi, da obstaja samo en um za vse ljudi, pa pomeni, da v veri ni nobene resni-ce, nobenega odrešenja za duše in nobenega spoštovanja do zapovedi in da bo slabši človek odrešen, boljši pa pogubljen. Takšne trditve imajo svoj izvor v neprimerno zastavljenih filozofskih raziskavah. Takšni ljudje pravijo, da je smrtnikom nemogoče doseči nesmrtnost. In ti, ki si namišljajo take stvari ali branijo in oponašajo tovrstni način mišljenja, grešijo najhuje, saj ravnajo zoper drugo zapoved: »Ne delaj si rezane podobe.« Namišljanje, branjenje in oponašanje so torej prepovedani.

47 Prev. po: Distelbrink (ur.), *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita*. Rim: Istituto Storico dei Cappuccini, 1975.

2. Albert Veliki, *O petnajstih problemih 2* (prev. Kajetan Škraban)

Prevod dela: *De quindecim problematibus 2*.⁴⁸

Njihova druga trditev je, da je izjava »Človek umeva« lažna ali neprimerna. To lahko trdi samo nekdo, ki kaže nepoznavanje filozofije in nepoznavanje samega sebe. V filozofiji je namreč sprejeto, da je človek um sam in da je umevanje človeku lastna in naravna sposobnost ter da je, če le ni kako ovirana, za človeka tudi največja sreča. Iz tega jasno izhaja, da na svetu ni nobene tako človeku lastne izjave, kot je ravno »Človek umeva«. Ker je lastno to, kar pripada vsej vrsti in samo tej vrsti in, kakor pravi Boetij, če gledamo to, kar je lastno substanci in njenim bistvenim lastnostim, ni človeku lastna ne čutna ne vegetativna dejavnost, ampak umevanje.

Ker torej ni bolj resnične izjave, kakor je ta, v kateri se naravna in lastna dejavnost pripiše temu, čemur lastna in naravna je, je jasno, da izmed vseh izjav ni nobena bolj resnična kakor ta: »Človek umeva«, saj je izjava tipa »Luč sije«, »Belina je razločevalna barva«, »Toplota greje«, ali kar je še podobnega; razen seveda, če bi kdo želel reči, da um ni nikakor povezan s človekom, kar pa je očitno smešno. Iz tega namreč sledi, da je to, po čemer je človek človek, nekaj, kar ni človeku lastno, česar nihče ni nikoli zagovarjal, saj je povsem nerazumljivo. Ko se v nekem rodu neka vrsta razlikuje od drugih vrst, se razlikuje po neki zadnji in logično zamenljivi razliki, ki ji pripada po svojem bistvu, kot je Aristotel neovrgljivo pokazal v sedmi knjigi *Metafizike*. Umnost pa je zadnja razlika človeka, kot pričajo stoiki in peripatetiki.

Morda želijo reči, da je umnost v človeku kakor narava ali sposobnost, udejanjenje in delovanja te sposobnosti pa v človeku ni, kar je povsem absurdno, saj sledi, da je narava neke vrste oropana lastne sposobnosti, kar je očitno absurdno.

Morda pa želijo reči, da je prva udejanjenost človeka razumska, ne umska dejavnost. To pa ni niti izjava nespretnega filozofa, ampak čista izmišljilja. Kajti če si to pogledamo pobliže, ugotovimo, da se tudi razumska dejavnost ne more zgoditi, če ne stoji pred njo um, ki združuje in analizira pridobljene umske predstave. Um je torej prvi v naravi in po sklepanju. Veliko bolj je torej človeku lastna umska kakor razumska dejavnost.

Morda želijo reči, da pripada umevanje višji naravi, na primer angelski, in da zato umevanje ne more biti lastno nižji naravi. Proti temu lahko najprej rečemo, da s tem filozof zapušča svoje ozemlje, saj to ni več filozofska tema. Angelska hierarhija nam namreč ni znana iz filozofije, ampak po razodetju. Če bi rekli, da nam je hierarhija inteligenc dana prek filozofije in da višjim hierarhijam pripada umska zmožnost, človeku pa ne, je to spet absurdno, saj nam potem nič ne preprečuje, da bi po analogiji trdili, da je umska zmožnost lastna mnogim naravam na različne načine.

48 Prev. po: Rodolfi (ur.), *Alberto Magno: Quindici problemi*. Pisa: Edizioni ETS, 2018.

Morda pa mislijo, kar trdijo nekateri arabski filozofi, da namreč dejavni um obstaja zunaj duše ter da je kakor sonce ali kakor obrt v razmerju do snovi. Toda ta argument je zlasti šibek, saj iz tega ne izhaja, da človek ni zares tisti, ki umeva. Kajti tudi če je umevanje primerljivo s soncem, ki je edini vir svetlobe, ki oblikuje vse stvari in jim da bit in sposobnost osvetljevanja, ali če je primerljivo obrtni spretnosti, ki materiji vtiskuje svoje forme, je kljub temu vpliv luči na te inteligence ta, ki bo duši dal status biti in tako uobličil dušo, da ta umeva in postane zmožna delovanja umevanja, tako kot tudi sonce oblikuje vse stvari, ki osvetljujejo druge in jim daje sposobnost in obliko osvetljevanja. In kakor o teh stvareh povsem upravičeno pravimo, da svetijo in da imajo udejanjenost svetenja, tako tudi mislim, da imajo sposobnost umevanja posamezni ljudje, saj nič ne preprečuje, da ne bi bila višja udejanjenost hkrati tudi substancialna ali bistvena razlika nižje udejanjenosti, kot je očitno iz vsega, kar poraja druge stvari iz svoje oblike in substance. Torej lahko povsem z lahkoto vztrajamo pri tezi arabskih filozofov, ne da bi hkrati podprli tezo, ki jo razvijajo pariški doktorji.

To, kar trdijo ti, je torej povsem absurdno.

3. Siger Brabantski, *Vprašanja k tretji knjigi O duši* 1, 5 (prev. Jaka Klasinc) in 9 (prev. Kajetan Škraban)

Prevod dela: *Quaestiones in tertium De anima* 1, 5 in 9.⁴⁹

1. Ali umsko počelo izvira iz iste substance duše kot vegetativno in čutno počelo?

Glede prve teme, torej razlike med umom in drugimi deli duše, se je treba vprašati dvoje. Prvič, ali umsko počelo izvira iz iste substance duše kot vegetativno in čutno počelo, in drugič, ali se umsko počelo razlikuje od vegetativnega in čutnega glede na subjekt.

Glede prvega vprašanja, namreč ali umsko počelo izvira iz iste substance kot vegetativno in čutno počelo, je razloženo in dokazano tole: Averroes glede uvoda k prvi knjigi *O duši*, kjer si Aristotel zastavlja vprašanja o duši, pravi, da je Aristotel mnenja, da so ta počela, torej čutno, vegetativno in umsko počelo, enotna substanca znotraj subjekta.

V nasprotju s tem. Moč, ki izvira iz nematerialne forme, ni enaka moči, ki izvira iz materialne forme. To je očitno. Um pa je moč, ki izvira iz nematerialne forme. Dokaz: v tretji knjigi *O duši* je rečeno, da je um preprost in nematerialen, da je substanca in da je nemešan. Vegetativno in tudi čutno počelo izvirata iz enake materialne substance. Torej umsko počelo ne izvira iz iste substance kot vegetativno in čutno počelo.

Rešitev. Nekateri trdijo, da vegetativno, čutno in umsko počelo izvirajo iz iste preproste substance, in pravijo, da celotna duša, razdeljena na tri dele in tri moči, prihaja od zunaj in da je prek ene izmed teh duša zmožna delovati brez telesa, na primer kadar prek uma umeva; po drugih dveh močeh, tj. vegetativni in čutni, pa brez telesa ni sposobna delovati. Brez telesa ni sposobna niti vegetirati niti čutiti. In tako se v razmerju do telesa te tri moči razlikujejo med seboj, čeprav vse prihajajo od zunaj.

Kdor pravi tako, se ne more izogniti Averroesovemu razmisleku (čeprav povzame mnoge rešitve drugih filozofov), s katerim dokazuje, da je v vseh en in isti um, razen če trdi, da vegetativno in čutno počelo prihajata od zunaj. Brez dvoma ni težko zavrniti teze, da duša s svojimi tremi močmi, tj. z vegetativno, čutno in umsko močjo, pride od zunaj, saj se zdi, da je Aristotel v 15. knjigi *O živih bitjih* želel povedati nasprotno. Tam namreč pravi: »Samo um prihaja od zunaj.«

To tezo lahko ovržemo tudi s premislekom: Aristotel trdi, da vegetativno in čutno počelo prideta iz materialne zmožnosti, ko se oblikuje zarodek. Če pa bi

49 Vsi Sigerjevi spisi so bili prevedeni po izdaji Bazán (ur.), *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*. Louvain: Publications Universitaires, 1972. Prevajalca sta se opirala tudi na italijanski prevod Petagine (ur.), *Sigieri di Brabante: Anima dell'uomo: Questioni sul terzo libro del »De anima« di Aristotele; L'anima intelletiva*. Milano: Bompiani, 2007.

vegetativno in čutno počelo prišla od zunaj, bi morala vegetativno in čutno počelo, ki sta prišla iz materialne zmožnosti, s prihodom vegetativnega in čutnega počela od zunaj, propasti, česar ni trdil nihče, saj vse propade le zaradi svojega nasprotja; ali pa bi bilo nujno, da sta v človeku dve vegetativni in dve čutni duši, kar pa je podobno nemogoče.

Zato je na vprašanje treba odgovoriti drugače. Treba je reči, da umsko počelo ne izvira iz iste enostavne duše, iz katere izvirata vegetativno in čutno počelo, temveč s slednjima izvira iz iste sestavljene duše. Ker je um preprost, je ob svojem prihodu združen z vegetativnim in čutnim počelom, ti pa združeni tvorijo eno, ne preprosto, temveč sestavljeno dušo.

Tako je pojasnjeno, zakaj je Averroes rekel, da je bil Aristotel mnenja, da so vegetativno, čutno in umsko počelo v subjektu ena duša. V resnici je ena, vendar sestavljena, ne pa preprosta.

Drugi problem, tj. ali se umsko počelo razlikuje od vegetativnega in čutnega glede na subjekt, odlagamo na tretji del, kjer razpravljamo o umu v razmerju do telesa.

5. Ali je um propadljiv?

V nadaljevanju se moramo vprašati, ali je um propadljiv. Zdi se, da je, saj je tisto, kar je končno po moči, končno tudi po trajanju. Torej je um propadljiv.

Nasprotno trdi Aristotel, ko pravi, da se umsko počelo loči od vegetativnega in čutnega, kakor se nekaj večnega loči od propadljivega.

Rešitev. Trdim, da naš um v sebi nima nobene moči, po kateri bi bil nujno propadljiv, saj nima nasprotja. Sleherna stvar je namreč propadljiva le zaradi svojega nasprotja. Nima pa na podoben način tudi nobene moči, po kateri bi bil nujno nepropadljiv in bi se ohranil tudi v prihodnosti. Trdim torej, da je um po sebi propadljiv. Kakor je bil namreč proizveden iz nič, tako je po lastni naravi lahko zveden nazaj v nič. Toda trdim, da je um večni zaradi vpliva Prvega Vzroka in da je torej večni le zaradi Prvega Vzroka.

Če boš rekel: torej je um večni zaradi vpliva Prvega Vzroka in bo tudi v bodoče nenehno prejemal nekaj, kar ga bo ohranjalo v prihodnosti, ti odgovarjam, da se um ne ohranja zato, ker bi od Prvega Vzroka nenehno prejemal nekaj novega, temveč zato, ker biva po nečem drugem in ob svojem izvoru prejme od Prvega Vzroka nekaj, zaradi česar se lahko ohranja v času.

Toda če vprašaš, na kakšen način Prvi Vzrok ohranja um, odgovarjam, da Prvi Vzrok ohranja um po svoji volji. In ker torej tako hoče, namreč da se um ohranja, zato in le po volji Prvega Vzroka, um prejme večnost. To pa dovolj jasno izrazi Platonov rek: »Božji bogovi, ki sem vam oče in stvarnik in ki ste po svoji naravi umrljivi, po moji volji pa večni« itd.

9. Ali je v vseh ljudeh en sam um

Naslednje vprašanje se glasi, kako se um združi z nami, namreč ali je v vseh ljudeh en um, ki ni številčno določen glede na številčnost ljudi, ali pa se um pomnoži in številčno določi glede na številčnost ljudi.

Zdi se, da je v vseh ljudeh en um. Nobena nematerialna forma, ki je po vrsti ena sama, se ne pomnoži glede na število posameznikov. Um je netvarna oblika, ki je po vrsti ena. Torej ni številčno pomnožena.

Takšen je tudi Komentatorjev argument na to temo. Če bi se um številčno določal glede na številčnost ljudi, bi bil um telesna moč. Um ni telesna moč. Torej se um ne določa številčno glede na številčnost posameznih ljudi.

V nasprotju s tem. Gonila sfer so številčno določena glede na številčnost svojih sfer. Torej je podobno tudi pri gonilu ljudi. Zato itd.

Nadalje, če bi obstajal le en sam um za vse ljudi in bi eden izmed ljudi prejel neko vednost, potem bi to vednost morali imeti vsi ljudje, to pa se zdi neresnično. To je mogoče potrditi takole: umete stvari so z nami povezane le, če je z nami povezan tudi naš um. Če torej obstaja le en um, potem bodo vsa umetja eno samo umetje.

Rešitev. Da bi ugotovili, ali za vse ljudi obstaja en um, moramo preučiti ločeno naravo uma ter preučiti tudi, kakšna je narava uma, ko je z nami združen.

Pravim, da ni v naravi uma, da bi se številčno pomnoževal. V sedmi knjigi *Metafizike* piše, da je materija edini razlog, da nekaj ustvarjajočega lahko ustvari nekaj, kar je po vrsti eno, po številu pa mnogo.

Nadalje: delitev rodov je kvalitativna. Toda delitev vrst na individuume je kvantitativna. Če bi obstajalo več svetov, bi obstajalo več gibal; če bi obstajalo več gibal, bi imeli tudi materijo. Iz že zapisanega pa sledi, da um, kolikor je nematerialen, nima v svoji naravi, da bi se pomnoževal glede na število.

Nadalje je to očitno tudi, če pomislimo na finalni vzrok pomnožitve individuumov v isti vrsti. Ta je preprosto v tem, da se bit vrste ne more ohranjati v numerično eni stvari. Zato v primeru substanc, ki so ločene od materije, pomnožitev individuumov v isti vrsti ni potrebna.

Rekel boš, da narava uma, kolikor je nematerialna, res ne zahteva številčne pomnožitve, a da je um vendarle ustvarjen s pogojem, da izpopolnjuje materijo.

Nadalje, ker so akcidence materije različne, so različni tudi umi, ki jih izpopolnjujejo. Videti je, da je bila takšna pozicija Avicenne, da se namreč um pomnoži zaradi principov telesa.

Že na začetku odgovora je treba opozoriti, da v primeru, da bi bil um popolnost telesa po svoji substanci, sploh ne bi bilo vprašanja, ali se um pomnožuje glede na pomnoževanje različnih ljudi. To bi bilo namreč docela očitno.

Ko torej praviš, da se um množi glede na materije, ki si jih prilašča, se je treba vprašati, kakšen bo vzrok tega prilaščanja. Ni videti, da bi takšen vzrok obstajal, razen

če predpostavljamo, da je um telesna moč. V od materije ločenih substancah, ki spadajo vsaka v svojo vrsto, pa se ne znajdejo ne slabše ne boljše, kot pravi Aristotel. Če pa je z nematerialnimi formami, ki so v isti vrsti tako, da nobena ni boljša od druge, torej ne bo razloga, da bi si ena prilastila tole materijo namesto one druge. In zato Averroes trdi, da bi bil um, če bi se pomnoževal glede na pomnoževanje posameznih ljudi, telesna moč.

In tako lahko odgovorimo na drugačen način: da je um eden in nepomnožen glede na pomnoženost posameznih ljudi, saj bi bil v tem primeru telesna moč različnih ljudi; ali pa, da ni en, ker – čeprav je eden v substanci – vseeno omogoča različne sposobnosti v različnih ljudeh.

Toda um ni pomnožen ne zaradi enega ne zaradi drugega razloga. Um različnih ljudi je eden, kajti ena je substanca uma, tako kot je tudi ena sama umska zmožnost. Ker je tudi narava predstavnihih intencij ena sama, iz tega očitno izhaja, da obstaja le ena sama zmožnost uma.

Opaziti je treba, da se um in čuti z nami združijo udejanjeno, vendar na različne načine. Čuti se z nami združijo po tistem njihovem delu, ki ustreza materiji. Toda um se z nami združi po tistem delu, ki ustreza formi. Tako se, ker se z nami združijo čuti, z nami združijo tudi čutne predstave. To pa ne drži za um, ampak je ravno narobe: ne drži, da se z nami združi to, kar umemo, ker se z nami združi um, ampak se z nami združi um, ker se z nami združi to, kar umemo. Zato je treba v nadaljnjem opaziti, da kot je um, kolikor je to v njegovi naravi, v odnosu do predstavnihih intencij v zmožnosti (na ta način je namreč v zmožnosti, da se združi z nami), saj se dejansko združi s predstavnihih intencijami po tem, ko je do njih v zmožnosti, je tako prek njih in dejansko združen tudi z nami. In zaradi tega, ker se takšne predstavne intence pomnožujejo glede na pomnožitev ljudi, se tako prek predstavnihih intencij pomnoži v nas tudi um. Ne smeš misliti, da je en um v dveh, treh ali tisočerihih stvareh, preden so tam predstavne intencije, ampak je ravno obratno. In zato, ker se predstavne intencije, ki potem dejansko postanejo umeti predmeti, združijo z nami, se potem z nami združi tudi um. In ker se tovrstne predstavne intencije razločujejo v različnih ljudeh, se tudi um razločuje v različnih ljudeh, čeprav je v skladu s svojo substanco en sam in je tudi njegova moč ena sama. Na to je meril Averroes, ko je dejal, da je spekulativni um en sam v vseh v skladu s tem, kar sprejema, raznolik pa v skladu s tem, kaj je sprejeto.

Glede na povedano je jasna tudi rešitev za drugi argument. Ko rečemo, da bi, če bi bil za vse ljudi um en in bi en človek pridobil neko vednost, potem to vednost dobili vsi, pravim, da to drži, če bi bil v vseh ljudeh en um glede na svojo substanco, preden so v vseh ljudeh predstavne intencije. To pa ne drži, ampak so po drugi strani predstavne intencije v ljudeh pred umom. In ker se te razločujejo glede na različnost ljudi, je zato v različnih ljudeh tudi različen um. Ker ne velja nujno, da če bi si nekdo nekaj predstavljal, bi si to predstavljal tudi nekdo drug, posledično velja, da ni nujno niti to, da če nekdo dobi neko vednost, to vednost pridobijo drugi.

Jasno je, kako naj to tezo branimo. Argument namreč predpostavlja nasprotje Averroesovim trditvam. Ko rečemo, da so umete stvari z nami povezane le, kolikor je z nami povezan um, to ne drži, saj je v resnici um tisti, ki je z nami povezan le, če so z nami povezane umete stvari. Odgovor očitno sledi iz tega.

Glede tega, kar smo navedli prej, namreč da eno gibalo ne potrebuje več kot ene stvari, ki jo giblje, to drži za gibala, ki imajo nepropadljiv predmet gibanja; um pa ima po drugi strani uničljiv predmet gibanja; zato mora imeti več teles, ki jih giblje.

Ali pa bi lahko rekli tole: treba je reči, da je um gibalo ljudi le po zapopadenju predstavniških intencij in ne po lastni substanci.

Ali tudi: kolikor je gibalo, ni eden, ampak pomnožen, zato je spekulativni um v konkretnem človeku pokvarljiv, toda v skladu s samim seboj je neumrljiv, kot trdi Averroes. In videti je, da je tako trdil tudi Aristotel, ko je tik pred delom, ki se začne z »umevanje nedeljivega« v tretji knjigi, rekel, da je »udejanjena vednost, ki je v posamezniku predhodna, sama po sebi predhodna in niti ni predhodna v času.« Povedano drugače: čeprav je um v enem človeku v zmožnosti prej, kakor je v njem dejansko, je vseeno sam po sebi prej dejansko kakor v zmožnosti.

4. Siger Brabantski, *O umski duši* 4–5, 7 (prev. Jaka Klasinc)

Prevod dela: *De anima intellectiva* 4–5, 7.

4. Ali je umska duša nepropadljiva ali propadljiva, večna v prihodnosti

Glede četrtega izmed zgornjih predstavljenih poglavij je treba vedeti, da je umska duša nesmrtna in večna v prihodnosti, kar je z razumom dokazano na sledeč način. Vse propadljive ali smrtne stvari so sestavljene iz materije in forme, ali pa so materialne forme. Umska duša ni niti sestavljena iz materije in forme niti ni materialna forma, temveč je osvobodjena materije in subsistira po sebi. Torej ni propadljiva ali smrtna.

Višjo premiso tega sklepanja dokažemo na sledeč način. Propadanje je prehajanje iz bivanja v nebivanje. Prehajanje iz bivanja v nebivanje pa se ne zgodi brez subjekta, ki tako preide iz enega stanja v drugo. Recimo temu subjektu »materija«. Nujno je, da bistvu tega, kar mora propasti ali umreti, pritiče nek tak subjekt, ki preide iz bivanja tiste stvari v njeno nebivanje. Če je tako, je torej bodisi sestav materije in forme, ki propade po sebi, ali pa je forma materije, ki propade po akcidencah, s tem ko materija njenega subjekta preide v svoje nasprotje. Narava, osvobodjena materije in skupnega subjekta, ki se tako spremeni v svoje nasprotje, pa ni propadljiva ali smrtna po svojem bistvu, saj njenemu bistvu ne pritiče omenjeni subjekt; niti ni propadljiva ali smrtna po svojih akcidencah, saj njeno bivanje ni v nekem takem subjektu.

Pojasnimo torej dokaz glavne premise. Beli človek je propadljivi sestav, saj je del tega sestava subjekt, ki je človek, ki mu je prirojeno prehajanje v svoje nasprotje. Tudi belost je propadljiva, in sicer prek akcenc, saj se nahaja v subjektu, ki se lahko spremeni v nasprotje belosti. Toda če bi belost bivala prek sebe in bi bila osvobodjena materije oz. subjekta, ki lahko preide v nasprotje belosti, bi bila nepropadljiva. Iz povedanega je torej razvidno, da so vse propadljive oz. umrljive stvari sestavljene iz materije in forme, oz. so forme, ki imajo bit v materiji.

Tudi stransko premiso zgornjega sklepanja, tj. da umska duša ni sestavljena iz materije in forme niti ni forma, ki biva po materiji, dokažemo tako. Tisto, čemur je vrojeno prejemati forme in podobe vseh materialnih stvari, ni niti forma materije niti ni sestavljeno iz materije in forme, saj nobena stvar ne more prejemati same sebe. Ker mora um sprejemati podobe vseh materialnih stvari, saj vse te stvari umeva, ko se udejanji iz uma v zmožnosti, in ker umevanje pomeni navzeti podobo stvari brez njene materije, je nujno, da um ni forma materije in da ni sestav materije in forme. Da umevanje materialnih stvari pomeni navzeti se njihove forme in podobe ter kakšno je to navzemanje, bo pojasnjeno v zadnjem poglavju tega traktata.⁵⁰

50 To se žal ni ohranilo.

5. Ali je umska duša večna v preteklosti

Glede petega izmed zgoraj predstavljenih poglavij Aristotel meni, da je umska duša večna v preteklosti, saj kakor ne bo nikoli nehala bivati, tako tudi ni nikoli začela bivati. Pravi namreč, da se umska duša loči od drugih telesnih moči duše tako, kakor se večno loči od propadljivega. In v 12. knjigi *Metafizike* pravi, da um prestane propad telesnega sestava. V prvi knjigi dela *O nebu* prav tako zatrjuje, da je vse, kar je neskončno v prihodnosti, neskončno tudi v preteklosti, in obratno, ter da vse, kar je začelo bivati, preneha bivati, in obratno. To pa je razvidno tudi iz zakonov narave, ki jim je sledil Aristotel.

Prvič: nekaj je propadljivo, ker izhaja iz materialnega subjekta, ki lahko prehaja v nebivanje in zaradi tega ne bo bivalo vekomaj v prihodnosti. In tudi to, da je neko bitje začelo bivati in zaradi tega ne bo bivalo vekomaj, izhaja iz materialnega subjekta, ki je nekoč bival z nasprotnim ustrojem. Kajti če iz istega razloga kaj ne bo vekomaj bivalo v prihodnosti in ni od nekdanj bivalo v preteklosti, če torej manjka vzrok, da bi to vekomaj bivalo v prihodnosti, manjka tudi vzrok, da je od nekdanj bivalo v preteklosti. Če je umska duša večna in vekomaj bivajoča v prihodnosti, je bila torej večna in od nekdanj bivajoča tudi v preteklosti.

Dalje, Aristotel v osmi knjigi *Fizike* pravi, da to, da svet ni bival od nekdanj in da je začel bivati, nima nobenega smisla.⁵¹ Čemu bi namreč raje začel bivati zdaj kot prej ali v vsej neskončni preteklosti? In podobno, kot je razmišljal o gibanju in svetu, je mogoče razmišljati o umski duši, saj ni prav nobenega razloga, da ta zdaj biva in bo bivala večno v prihodnosti, prej pa sploh ne bi bivala. Četudi namreč v kakšnem posamezniku subsistira razlog, da je začel bivati, saj ni obstajal od nekdanj v preteklosti, in ker 'prej' in 'potem' in sosledica ločijo posameznike prek različnosti gibanja in časa in jih prenavljajo, ni po Aristotelu nobenega razloga, da bi kakšna vrsta bitja začela bivati, če ni bivala nikoli prej.

Dalje, nepropadljiva umska duša ima moč, da vedno biva. In če te ne prejme, je v preteklosti bivala že od vekomaj. In če jo je sprejela, ker je ni imela, je bodisi imela zmožnost, da bi jo imela, bodisi ni imela te zmožnosti. In če po njeni naravi ne bo možno, da bi jo imela, tedaj te zmožnosti ne bi mogla dobiti od česa drugega, saj to, kar ne more bivati po sebi ali po svoji naravi, bivanja ne prejme niti od drugod. Če je sprejela to moč, ker je bila zmožna – saj je vsaka moč bivanja, ki ji predhaja zmožnost za to moč, obenem moč, ki obstaja v materiji –, je moč bivanja umske duše materialna moč bivanja in je torej propadljiva. Zato umska duša ne bi bila večna v prihodnosti. Če pa umska duša je večna v prihodnosti, nam preostane, da te moči

51 Pod generičnim naslovom *De aeternitate mundi* je ohranjena vrsta spisov, ki govorijo prav o tem: gre za enega redkih aristotelskih naukov, ki je bil za krščanstvo popolnoma nesprejemljiv, saj se apriorno bije z dogmo o božjem stvarjenju sveta.

bivanja ni sprejela na tak način, da je prej ne bi imela. Torej je od nekdanj imela moč bivanja, in tako je večna v preteklosti, če je večna v prihodnosti. Tako se najdejo stvari, ki včasih ne bivajo in včasih bivajo za določen čas; to so bitja, ki so propadljiva, saj so tudi začela bivati. Najdejo se takšna, ki nikoli ne bivajo, saj je nemogoče, da bi bivala, kot so npr. himere; najdejo pa se tudi taka, ki vedno bivajo, v preteklosti in prihodnosti; toda pri Aristotelu ni mogoče najti takih, ki bi zmeraj bivala v preteklosti, ne pa tudi v prihodnosti, niti takih, ki bi zmeraj bivala v prihodnosti, ne pa tudi v preteklosti, kot je znano iz prve knjige dela *O nebu*.

Treba pa je tudi opaziti, da četudi je po Aristotelu umska duša večna v preteklosti in prihodnosti, je vseeno povzročena. Nič namreč ne preprečuje, da bi nekatere nujne in večne stvari imele vzrok svoje nujnosti in večnosti, kot je zapisano v 8. knjigi *Fizike* in v peti knjigi *Metafizike*, v poglavju »O nujnem«. Da je umska duša povzročena, bomo pokazali prek dveh argumentov.

Prvi argument. Ker je naravno delovanje iste vrste kot substanca stvari, ima to, kar ima substanco, ki nima vzroka, tudi naravno delovanje, ki ni povzročeno od drugega. Če delovanje umske duše povzročajo predstave, aktivni um, oboje pa povzroča Prvo Počelo, tedaj bo torej tudi njena substanca povzročena od nečesa drugega.

Drugi dokaz je tak. To, kar je po naravi vzrok obstoja nečesa drugega, in ne le akcidentalno, zaradi časovne predhodnosti, kot je Sokrat vzrok Platona, je glede na svoj učinek udejanjeno bitje, saj se, kolikor se kaj odmika od narave vzroka, toliko bolj odmika tudi od narave zmožnosti. Kar pa ni posledica ničesar in obstaja le kot vzrok, nepovzročeni vzrok, je čisto udejanjenje oz. v celoti udejanjeno. Umska duša ne biva na tak način, torej je posledica nečesa. Ni le vzrok, ki ni povzročen.

Treba je tudi vedeti, da je, čeprav je duša narejena, pravilno reči, da ni narejena iz česa že obstoječega; ni pa res, da je narejena iz nič. Zakaj če predlog »iz« označuje vzročnost, oz. označuje pogoje vzročnosti in ga je treba vzeti dobresedno, potem ni pravilno reči, da je umska duša narejena iz nič, saj nič ni vzrok ničesar.

Če pa ta predlog »iz« označuje red časovnosti in je razumljen nedobesedno, da bi razumeli, da je umska duša nastala iz nič, tj. potem ko je bila glede na red časovnega trajanja nič, to prav tako ne bo držalo, saj je duša večna.

Niti ne drži, da je umska duša narejena iz nič, če ta predlog »iz« označuje naravni red in je razumljen še bolj nedobesedno, tako da bi bil pravi pomen, da je umska duša narejena iz nič, torej potem ko po naravi ni bila nič. Lahko bi rekli, da to, kar naravno pripada oz. pritiče čemu samo po sebi, tej stvari pritiče prej kot tisto, kar dobi od česa drugega; zdaj torej umska duša, ki je povzročena, velja kot nekaj, kar biva po nečem drugem, to pa je po svoji naravi nič: in tako je glede na naravni red prej nič, preden je nekaj. Toda niti zdaj ni zares primerno reči, da je umska duša narejena iz nič, tj. po tem, ko je bila nič glede na naravni red, in to zato, ker ne drži, da bi bila umska duša po svoji naravi nič: v tem primeru ne bi mogla bivati niti po čem drugem. Umska

duša kot taka pa celo vedno biva, čeprav po drugem. In to, da umska duša kot taka vedno biva, razumem tako: v njenem bistvu oz. definiciji je, da vedno biva, čeprav je brez materije. Tega »vedno biva«, ki je v njeni definiciji, pa nima kot posledice same sebe, temveč kot posledico nekoga drugega.

In zato je treba reči, da umska duša po sebi oz. po svojem bistvu vedno biva, a je povzročena od drugega. Umska duša namreč ni »prej nič, preden je nekaj« po naravi. Ni res, da je narejena iz nič, torej, da je po naravnem redu prej nič, preden je nekaj, kot da bi ji »biti prej nič, preden nekaj« pripadalo po naravi. Če bi bila po svoji naravi nič, ne bi mogla nikoli od drugega dobiti tega, da je nekaj. Kljub temu pa je res, da umska duša ni po sebi nekaj, če ta predlog »po sebi« pomeni, da ima sama duša vzročnost, zaradi katere bi sama posledično bila nekaj.

7. Ali se umska duša množi glede na množstvo človeških teles

Glede sedmega izmed zgoraj predstavljenih vprašanj, tj. ali se umska duša množi glede na množstvo človeških teles, je potreben skrben razmislek, vendar le, kolikor ta spada na področje filozofije in kolikor je to mogoče dojeti s človeškim razumom in izkušnjo, tako da tu bolj preiskujemo stališča filozofov kot resnico, saj postopamo na filozofski način.

Z ozirom na resnico, ki ne more lagati, je gotovo, da so umske duše pomnožene glede na množstvo človeških teles. Toda nekateri filozofi so bili drugačnega mnenja in zdi se, da po filozofski poti pridemo do nasprotnega stališča.

Prvič. Narava, ki je v svojem bivanju ločena od materije, se ne pomnoži glede na množstvo materije. Umska duša ima po mnenju Filozofa od materije ločeno bivanje, kot smo videli že prej. Torej se ne sme pomnožiti glede na množstvo materije, niti glede na množstvo človeških teles.

In ta razmislek lahko potrdimo tako: razlikovanje glede na vrsto, kot se človek razlikuje od osla, je razlikovanje po formi. Razlikovanje od nečesa, kar je iste vrste, po številu, kot se razlikujeta dva konja, pa je razlikovanje po materiji, pač tako, da ima forma konja svojo bit znotraj različnih delov materije. Od tod sledi razlaga: kar biva ločeno od počela, ki je vzrok števnosti, razlikovanja ali množenja, je brez te števnosti, razlike in množenja. In če umska duša biva ločeno od materije, biva tudi ločeno od počela, ki je vzrok števnosti, razlikovanja in množenja stvari znotraj iste vrste. Zato se ne zdi, da bi bilo znotraj iste vrste več umskih duš.

Drugič. Nobena narava, ki subsistira po sebi in ki biva ločeno od materije ter je tako individuirana po sami sebi, ne more imeti mnogih, po številu različnih individuumov. Umska duša subsistira po sebi, ima od materije ločeno bit in je tako individuirana po sami sebi. Torej ne more imeti mnogih individuumov znotraj iste vrste.

Višjo premiso tega sklepanja pojasnimo tako: če bi bil človek po svojem bistvu tale tu, recimo Sokrat, tedaj iz istega razloga, zaradi katerega ne more biti mnogo ljudi, od katerih bi bil vsak Sokrat, oz. tale človek tu, tudi ne bi moglo biti mnoštva ljudi. Torej, če bi človek subsistiriral po sebi, ločen od posebnosti, bi imel po svojem bistvu individuirano bit. Torej je vsaka po sebi subsistirajoča forma, ki nima materialne biti, zaradi svojega bistva individuirana; in ker nič, kar je individuirano, ne more biti skupno mnogim, tedaj nobena forma, katere bit je osvobojena materije, ne more biti skupna mnogim individuom. Od tod sledi, da vsaki vrsti inteligenc, ločenih od materije, pripada le ena inteligenca, v čemer so se strinjali vsi filozofi. Zato je Platon, ko je ustvarjal ideje in vrste materialnih stvari, ločene od materije, vsaki pridal le en individuum.

Nižji del omenjenega sklepanja pa se nahaja zgoraj, v tretjem poglavju.

In če bi kdo rekel: neka umska duša je v meni in Bog lahko ustvari še eno, ki bo enaka tej, ki je v meni, in tako jih bo več, bi morali odvrniti, da Bog ne more hkrati delati nasprotnih in protislovnih stvari, ne more torej narediti mnogih ljudi, izmed katerih bi bil vsak tale Sokrat: tako bi namreč naredil, da bi bilo istih ljudi mnogo in en sam, mnogo in ne mnogo, en sam in ne en sam. Če je umska duša po svojem bistvu nekaj individuiranega, po sebi subsistirajočega in enaka Sokratu, bi narediti še eno umsko dušo iste vrste, kot ta, ki že je, pomenilo, da je bila ta obenem drugačna in ista kot tista druga. Za stvari, ki so ločene od materije, velja, da je individuum prav njena vrsta in zato bi obstoj drugega individuuma znotraj iste vrste pomenil, da bi bil ta individuum znotraj drugega individuuma, kar pa je nemogoče.

Tretjič. Nekaj belega je mogoče razdeliti na mnoge dele, pa ne ker je belo, ampak ker je števno in zvezno, tako da če nekaj belega ne bi bilo števno in zvezno, tega ne bi bilo mogoče razdeliti na mnoge bele stvari; in če bi bila belost ločena in po sebi obstoječa, tudi te ne bi mogli razdeliti na mnoge belosti.

A kakor je nekaj belega mogoče razdeliti na mnoge bele stvari, kolikor je števno in zvezno, tako to, tudi če so znotraj iste vrste dejansko mnoge po številu različne bele stvari, izhaja iz dejanske delitve na podlagi števnosti in zveznosti, v kateri ima belost svojo bit. Od tod sledi, da narava, ki ne biva na števen in zvezen način, tako da ni števna in zvezna, kakor ni števna in zvezna njena bit, znotraj iste vrste ne more imeti mnogih individuumov, saj umanjka vzrok, ki bi pomnožil in razločil mnoge individuumne te narave znotraj iste vrste. In umska duša ne biva na števen in zvezen način, ni števna in zvezna, kot pokaže Filozof v prvi knjigi *O duši*. V tem primeru bi namreč um, ker bi bil dejansko števen in zvezen, kontinuum ne umeval vsega hkrati, temveč po delih, tako da bi neprestano umeval v različnih delih enega in istega in dejansko zveznega uma. To pa ni tako, ampak nasprotno umeva ves kontinuum hkrati, z eno enostavno inteligenco; če pa že umeva po delih, potem te dele umeva z različnimi, ne zveznimi umi. Ker pa um ne biva na števen in zvezen način, ni števen in zvezen, znotraj iste vrste ne bo imel mnogih individuumov, saj to mnoštvo in množenje sodi k delitvi kontinuumu.

Četrtrič. Filozof v 12. knjigi *Metafizike* pravi, da če bi bilo znotraj iste vrste več individuumov, bi bilo več tudi prvih gibalcev iste vrste, in doda, da bi tedaj prvi gibalec imel materijo, saj tisto, kar je eno glede na vrsto, po številu pa mnogo, ima materijo. Če pa je um netrpen in z ničemer nima nič skupnega, je ločen od telesa, je le zmožnost brez materije, kakor pravi Filozof, se zdi, da Filozof ne pravi, da je um glede na vrsto en, glede na število pa mnog, temveč da obratno pravi, da je tudi po številu en sam.

Petič. Po Filozofovem nauku je bilo že nešteto ljudi. In če bi se umske duše pomnožile glede na množstvo človeških teles, bi Filozof moral trditi, da je tudi duš po številu nešteto, vendar se ne zdi, da pravi tako.

In v luči povedanega je treba razmisliti, kaj je to, kar je mogoče pomnožiti in pripisati mnogim po številu različnim stvarem znotraj iste vrste; prav tako je treba razmisliti, kako in prek kakšnih razlik se razlikujejo te mnoge stvar znotraj iste vrste.

Glede prvega vprašanja je treba vedeti, da se nič individuiranega in posebnega ne more pomnožiti ali biti pripisano po številu mnogim stvarem iste vrste. V tem primeru se namreč posebno in obče ne bi več razlikovala. In ker je forma, ki subsistira po sebi, zaradi svoje narave posebna in ena po številu, je jasno, da ne more biti pomnožena, niti je ne moremo pripisati po številu mnogim stvarem znotraj iste vrste.

Tudi sestav forme in določene materije, na primer tisto, kar obstaja tule ali tam, je poseben, kot na primer to, kar je poimenovano z imenom Sokrat; in tudi Sokrata ni mogoče pomnožiti, niti ga ni, iz istega razloga, mogoče pripisati mnogim stvarem; niti prav take materialne forme, vtisnjene v določeno materijo, ni mogoče pomnožiti ali pripisati mnogim stvarem. Ker vse, kar obstaja, obstaja na poseben način, in čeprav je kaj mogoče umevati in reči v splošnem, v obče velja, da nobeno bitje, kolikor obstaja, ne more biti pomnoženo ali biti pripisano mnogim stvarem znotraj svoje vrste. Samo materialno formo, če je vzeta ločeno, ali sestav forme in nedoločene materije, ki ga označuje ime občih sestavov, kot npr. ime »človek« ali »konj«, je mogoče pomnožiti in jih pripisati mnogim stvarem znotraj svoje vrste.

Glede drugega vprašanja pa je treba vedeti, da se individuumi znotraj iste vrste ne ločijo po formi. Forma v njih se namreč ne deli glede na svojo substanco. In tudi materija tega individuumu se sama po sebi ne deli od materije nekoga drugega. En individuum se loči od drugega svoje vrste po tem, da ima en individuum formo v materiji določenih razsežnosti, ki se nahaja na nekem določenem mestu, nahaja se tu, drugi individuum pa ima formo svoje vrste, ki se nahaja nekje drugje. In forma obeh individuumov ni različna, ker bi si bili različni sami formi in substanci, saj bi taka delitev form povzročila razlikovanje glede na vrsto; ampak ima vsak od individuumov eno formo, ki ni deljena, saj forma sama po sebi ni deljiva. In naj se nihče ne čudi, če rečemo, da je v obeh individuumih forma, ki se nahaja tu in nekje drugje, ena in ista zaradi enotnosti njene substance, saj tedaj, ko razumemo formo kot enotno

zaradi enotnosti njene substance, s tem ne mislimo nečesa, kar bi lahko razumeli kot posebno, ampak nekaj, kar lahko razumemo kot nekaj znotraj vrste, saj materialna forma po sebi ne more biti individuirana. Ni nemogoče, da je nekaj, kar je znotraj vrste eno, v mnogih individuumih in se nahaja na različnih mestih, tu in nekje drugje. In ko individuum neke vrste rodi materija, ki nima tiste forme in vrste, se ne rodi forma, ki je drugačna od že obstoječe, v smislu drugačnosti, ki bi veljala za substanco forme kot take, temveč se le v drugem delu materije rodi forma, ki je ista forma, kot je bila že prej. Da to, kar je eno in isto glede na vrsto, obstaja že prej in se rodi, ni prav nič nerodno. In kot se forma v individuumih ne deli po sebi, ne v prvem ne v naslednjem individuumu, enako velja tudi za materijo. Ta se namreč ne deli po sebi, temveč le, kolikor se nahaja tu ali nekje drugje.

Obstajajo pa tudi težko ovrgljivi argumenti, po katerih je nujno, da se umska duša pomnoži s številom človeških teles, in tudi ta ima vplivne zagovornike. To sta namreč trdila Avicenna in Al-Ghazali; Temistij je to trdil o dejavnem umu, ki razsvetljuje in je razsvetljen: da se namreč pomnoži, čeprav je kot razsvetljujoči um le eden; in toliko bolj je bil prepričan, da se množi možni um.

In tudi za to obstajajo dobri razlogi, kajti če bi bil um eden za vse ljudi, bi tedaj, ko bi vedel eden, vedeli vsi, in ne bi vedel le eden, drugi pa ne. Ker namreč predstavljati si ni isto kot umevati, in čeprav vedoči človek poseduje umske predstave, ki jih nevedoči ne, tedaj še ne bo vedel več od nevedočega, saj um, v katerem se dogaja umevanje, njemu ne pripada bolj kakor pripada nevedočemu človeku.

Razen če bi kdo morda branil stališče in zavoljo prepiranja rekel, da en človek ve, drugi pa ne, zato ker se umevanje samega uma zgodi prek združitve z delujočim umom oz. prek združitve z umom vedočega, ne pa z umom nevedočega. Zaradi tega smo prej povedali, na kakšen način človek umeva, oz. na kakšen način se umevanje pripisuje samemu človeku, ko smo dejali, da se delovanje delujočega člena, ki je združen z materijo, pripiše celotnemu sestavu. Um se v delovanju umevanja združi z vedočim in ne z nevedočim, ker umeva na osnovi umskih predstav, tako da en človek ni vedoči, drugi pa nevedoči zato, ker umsko predstavljanje enega pomeni bolj umevati; niti ker bi bila umljiva vrsta kaj bolj v telesu enega kot v telesu drugega, saj ima od telesa ločeno bit; niti ker bi bili pri umevanju uporabljeni različni umi (kot pravijo zagovorniki tega stališča), temveč zato, ker se umevanje zgodi prek uma, ki je združen s telesom enega in ne drugega.

A če bi kdo tako vztrajal, bi lahko odgovorili tudi drugače. Delovanje se od drugega delovanja razlikuje bodisi po delovalcu, bodisi po predmetu, bodisi po času; po delovalcu, če isti predmet hkrati vidiva ti in jaz, vidni zaznavi pa sta različni; po predmetu, če kdo hkrati vidi belo in črno, in to z istim očesom, vidni zaznavi pa sta še vedno različni; po času, ko prvič vidim belo, za tem, po nekem časovnem razdobju, pa vidim isto stvar kot belo, a sta vidni zaznavi različni. Če torej dva človeka hkrati

umevata isto umljivo stvar in se to zgodi po enem umu, bi bilo umevanje tega in onega človeka eno in isto, kar pa se zdi absurdno.

Poleg tega Filozof trdi, da je um v zmožnosti do umljivih vrst in njihovega sprejemanja in da je sam razbremenjen vrst; če bi bil en sam, bi bil vselej poln vrst, dejavni um pa bi bil neuporaben.

In zato sem bil, zaradi težavnosti stališč, ki smo jih predstavili, in še nekaterih drugih, dolgo časa v dvomu, kaj je po poti naravne filozofije treba misliti o tem vprašanju in kaj je o omenjenem vprašanju menil Filozof. V takem dvomljenju se je treba zateči k veri, ki prekosi človeški razum.

5. Pietro Pomponazzi iz Mantove, *O nesmrtnosti duše* 1–7 (prev. Jaka Klasinc)

Prevod dela: *De immortalitate animae* 1–7.⁵²

Predgovor, ki vsebuje namen ali snov pričujoče razprave ter razlog za njen nastanek

1. Ko me je pestila bolezen, me je zelo pogosto obiskoval priljuden in do mene nadvse ljubezniv mož, dominikanski brat Hieronim Natalis iz Raguse. Nekega dne je opazil, da je bolečina v meni nekoliko popustila in me ponižno nagovoril: »Najdražji učitelj, ko ste nam v preteklih dneh prvič predstavili delo *O nebu* in ste prišli do tistega mesta, na katerem skuša Aristotel s številnimi argumenti dokazati zamenljivost pojmov 'vrojeno' in 'nepropadljivo', ste dejali, da se vam zdijo trditve svetega Tomaža Akvinskega o nesmrtnosti duhov, čeprav ne dvomite v njihovo resničnost in trdnost, le malo v skladu z Aristotelovimi besedami. Zato bi si nadvse želel, da mi, če vam ni v nadlego, pojasnite dvoje: prvič, kaj o tej stvari menite vi, če se ne zanašamo na razodetje in čudeže in vztrajamo strogo znotraj naravnih meja, in drugič, kakšno je bilo po vašem mnenju Aristotelovo stališče o tej isti zadevi.«

2. In ker sem opazil, da si podobno želijo vsi prisotni (in ni jih bilo malo), sem mu odgovoril takole: »Najdražji sin, in vsi ostali, čeprav tvoja želja ni skromna – o tem vprašanju je namreč zelo težko razpravljati, saj so se ga lotili skoraj vsi sloviti filozofi –, ti to brez težav razložim, saj me sprašuješ le po tem, česar sem zmožen, torej po mojem mnenju, in zato rade volje ugodim tvoji želji. Sicer pa se boš lahko o tem, ali je res tako, kot mislim, posvetoval s tistimi, ki so za to bolj usposobljeni. Zdaj pa bom, z božjo pomoči, prešel k stvari.«

Prvo poglavje, v katerem dokazujemo, da je človeška narava dvojna in stoji med umrljivim in neumrljivim

1. Menim, da moramo naš razmislek začeti takole: človekova narava je sestavljena in ne preprosta, dvojna in nedoločena in se nahaja med umrljivim in neumrljivim. To je mogoče ugotoviti ob podrobnem pregledu njenih bistvenih dejavnosti, iz katerih lahko spoznamo tudi njena bistva. S tem, da opravlja delo vegetativne in čutne duše, česar – kakor beremo v drugi knjigi *O duši* in v tretjem poglavju drugega dela *O nastajanju živih bitij* – ne more opravljati brez telesnega in propadljivega orodja, si naprti umrljivost. V tem pa, da umeva in hoče – kar sta, kakor piše skozi celotno knjigo *O duši*, v prvem poglavju prve knjige *O delih živih bitij* in v tretjem poglavju

52 Prev. po: Raimondi, Valverde (ur.), *Pietro Pomponazzi: tutti i trattati peripatetici*. Milano: Bompiani, 2013.

druge knjige *O nastajanju živih bitij*, dejavnosti, ki se izvajata brez telesnega orodja, kar dokazuje ločljivost in nematerialnost duše in torej njeno neumrljivost –, je treba dušo prištevati med neumrljive stvari. Od tod je mogoče potegniti sklep, da narava človeka, ki zajema tri duše, namreč vegetativno, čutno in umsko, kakor sem ravnokar povedal, torej ni preprosta, in mora biti dvojna, ker ne obstaja preprosto kot umrljiva ali neumrljiva, temveč zaobjema oboje.

2. Zato so se dobro izrazili stari, ko so človeka umestili med večni in minljivi svet, saj človek ni niti zares večni niti zares časen, temveč je udeležen v obeh naravah in mu je, ker obstaja tako na sredi, dana možnost, da si lahko nadene obe. Zaradi tega je mogoče razločiti tri tipe ljudi. Nekateri, čeprav maloštevilni, sodijo med bogove; ti, ki so obrzdali vegetativno in senzitivno dušo, so napravljeni skoraj povsem razumni. Drugi povsem zanemarjajo um, zanašajo se le na vegetativno in čutno dušo in so skoraj spremenjeni v živali. In morda je bil to nauk pitagorejske basni, po kateri se človeške duše spremenijo v različne živali. Spet tretji pa se imenujejo pravi ljudje; ti so tisti, ki živijo zmerno, v skladu z moralnimi vrtilinami. Ne opirajo se izključno na um, niti jim ne manjkajo telesne lastnosti. Vsak od teh tipov ima seveda velik razpon, kot je hitro mogoče opaziti. To vse pa je skladno s tistim, kar pravi Psalmist: »Naredil si ga malo nižjega od angelov«.⁵³

Drugo poglavje, v katerem predstavimo, na kakšen način je mogoče razumeti mnogoterost človeške narave

1. Rekli smo, da je človeška narava mnogotera in dvojna, a ne zato, ker bi bila sestavljena iz snovi in forme, temveč ker je sestavljena iz več delov same forme oz. duše. Ostaja pa vprašanje, ki bi ga lahko kdo upravičeno zastavil: kako je mogoče, glede na to, da si »neumrljivo« in »umrljivo« nasprotujeta in ju ni mogoče zatrditi o isti stvari, da oboje hkrati trdimo o človeški duši? In to ni lahko vprašanje.

2. Zato bomo rekli, da je bodisi ena in ista človeška narava lahko umrljiva in neumrljiva, bodisi da je treba predpostaviti dve različni naravi. Če zatrdimo slednje, bo to mogoče razumeti na tri načine: ali bo umrljivih in neumrljivih duš toliko kot ljudi, tako da bo v Sokratu ena neumrljiva in ena ali dve umrljivi, in tako tudi pri vseh ostalih ljudeh, in bo imel torej vsak človek eno umrljivo in eno neumrljivo dušo; ali bomo vsem ljudem pridali le eno neumrljivo dušo in bodo umrljive pomnožene in razdeljene med posamezne ljudi; ali pa bomo, obratno, pomnožili neumrljivo, umrljivo pa pridali vsem kot skupno.

3. Če pa raje izberemo prvo možnost, tj. tisto, po kateri je človek umrljiv in neumrljiv po eni in isti duši, potem – ker se zdi, da v splošnem ne moremo o isti stvari zatrditi nasprotnih lastnosti – ni mogoče, da bi bila ista duša umrljiva in neumrljiva,

53 Ps 8,6.

ampak bo bodisi neumrljiva v splošnem in umrljiva z ozirom na kaj določenega, oz. bo obratno v splošnem umrljiva, glede na kaj določenega pa neumrljiva; bodisi bo, kar je verjetneje, z ozirom na določeno stvar prevzela eno in drugo naravo, tako da bo z ozirom na nekaj umrljiva, z ozirom na nekaj drugega pa neumrljiva. S temi tremi načini se bo mogoče v zadostni meri izogniti protislovju. Skupaj si bo torej to mogoče predstavljati na šest načinov, kot je razvidno vsakomur, ki je preletel vse našete možnosti in jih primerjal med seboj.

Tretje poglavje, v katerem predstavimo rešitev, po kateri je neumrljiva duša ena, umrljivih pa več, in ki sta jo zagovarjala Temistij in Averroes

1. Izmed šestih zgoraj naštetih rešitev so štiri imele svoje zagovornike, dve pa sta izginili. Nihče namreč ni trdil, da je nematerialnih duš več, materialna pa le ena. In to upravičeno, saj je nepredstavljivo, da bi bila ena telesna stvar v tolikernih ljudeh, ki se razlikujejo po mestu, ki ga zasedajo v prostoru, in po subjektu, zlasti če je propadljiva. Podobno nihče ni predpostavil, da bi ista stvar lahko bila enako umrljivo in neumrljiva, saj nič ne more biti enakomerno sestavljeno iz dveh nasprotujočih si stvari, ampak mora vselej ena nadvladati drugo, kot je mogoče brati v odlomku iz 7. komentarja k prvi knjigi *O nebu*, v 47. odlomku druge knjige *O nastajanju*, 23. odlomka 10. knjige *Metafizike* in drugega dela *Colliget*.⁵⁴

2. Oglejmo si torej vsako izmed preostalih štirih možnosti. Averroes in, zdi se mi, pred njim že Temistij, sta oba predpostavljala, da je umska duša realno različna od propadljive duše in da je v vseh ljudeh ena sama, umrljivih pa je več. Razlago za prvo trditev sta našla pri Aristotelu, ki v splošnem dokazuje, da je zmožnostni um brez primesi in nematerialen in posledično večen, in se k temu povsod nagiba, kot je jasno vsakomur, ki je preučil knjige *O duši*. Sprejela sta tudi, da je Aristotelovo dokazovanje resnično in zatrdila, da je um v splošnem neumrljiv. Ker pa sta prav tako sprevidela, da vegetativna in čutna duša za svoje delovanje po nujnosti potrebuje telesni organ, kot je razvidno iz zgoraj navedenih mest, ta organ pa je nujno telesen in podvržen propadanju, sta sklepala, da je taka duša v splošnem umrljiva. Ker pa ni mogoče, da je ista stvar v splošnem in absolutno umrljiva in neumrljiva, sta bila prisiljena priznati, da se neumrljiva duša realno razlikuje od umrljive. Temistij je v to stališče skušal povleči tudi Platona in se skliceval na njegove besede iz *Timaja*, kjer domnevno jasno podpira to rešitev. Da je res v vseh ljudeh en um, pa naj se imenuje *dejavni* ali pa *zmožnostni um*, je lahko razbrati iz tega, da je med peripatetiki slovela tale trditev: individuumi se lahko znotraj iste vrste pomnožijo po kvantificirani materiji, kot je zapisano v 7. in 12. knjigi *Metafizike* in drugi knjigi *O duši*. Kako sta razrešila dvome glede te rešitve, se nam bo

54 *Colliget* (ali arabsko *Kulliyat*) je zbirka spisov določenega avtorja na neko temo. Pričujoči naslov se nanaša na Averroesov zbor spisov o medicini.

razkrilo, če si ogledamo njune knjige in knjige njunih sledilcev. Tukaj pa stremimo k jedrnatosti in si prizadevamo povedati le bistveno.

Četrto poglavje, v katerem ovržemo zgoraj omenjeno Averroesovo stališče

1. Čeprav je to stališče v današnjem času zelo priljubljeno in se skoraj vsi strinjajo, da je obenem tudi stališče, ki ga je zagovarjal Aristotel, pa se meni zdi, da ni le v sebi povsem zgrešeno, ampak tudi nerazumljivo in nenaravno in Aristotelu naravnost tuje. Menim celo, da Aristotel v takšno neumnost ne le ni nikoli verjel, ampak nanjo še pomislil ni.

2. Spočetka ne mislim o neresničnosti te trditve dodati nič novega, temveč napotujem bralca na tisto, kar je sveti Tomaž Akvinski, ponos Latincev, zapisal v delu, ki obravnava to vprašanje, v svojem delu *Proti enotnosti uma*,⁵⁵ v prvem delu svoje *Teološke sume*, v drugi knjigi *Sume proti poganom*, v *Disputacijah o duši* ter na mnogih drugih mestih. Tam tako sijajno in tako tenkočutno ovrže to stališče, da po mojem mnenju ne izpusti ničesar in ne dopusti prav nobenega ugovora v prid Averroesovi domnevi. Napade, razsuje in izniči namreč prav vsak dokaz, tako da se morejo averoisti zateči edino še k zmerljivkam in kletvam zoper tega svetega moža.

3. Kar pa se tiče druge trditve, sem se odločil dodati nekaj po mojem upravičenih malenkosti; namreč, da to stališče ni Aristotelovo, temveč je izmišljotina in prikazen, ki si jo je izmislil ta zloglasni Averroes. Predvsem zato, ker taka umska duša bodisi ima neko delovanje, ki je povsem neodvisno od telesa kot subjekta ali objekta, bodisi ga nima. Drugega Averroes ne more predpostaviti, saj bi s tem nasprotoval samemu sebi, pa tudi razumu. Sebi, ker na koncu 12. komentarja k prvi knjigi *O Duši* pravi tole: »In s tem [Aristotel] ne misli tega, kar na videz izhaja iz besedila, namreč da ni mogoče umevati brez sposobnosti predstavljanja; tedaj bi bil materialni um podvržen nastajanju in propadanju, kakor je to razumel Aleksander.« Iz tega je jasno, da um po Averroesu ima neko tako, od telesa docela neodvisno delovanje. To pa nadalje potrjuje tudi razum, saj um ni forma, ki biva po subjektu, in torej v svoji biti ni odvisna od subjekta, torej tudi njeno delovanje ni odvisno od subjekta, saj delovanje pride za bitjo.

4. Da to ni v skladu z Aristotelom in da nasprotuje njegovim trditvam, je dovolj očitno iz konca navedenega 12. odstavka prve knjige *O duši*, kjer Aristotel pravi, da je umevanje predstavnostna sposobnost, oz. da ni umevanja brez predstavnostne sposobnosti. In čeprav je tam to pogojna trditev, v 39. odstavku tretje knjige *O duši* povsem jasno pravi, da izven predstave ni umevanja, in to podpre tudi z izkustvom. Po Aristotelu torej človeški um na prav noben način ne deluje neodvisno od telesa, kar pa nasprotuje temu, kar je bilo predpostavljeno.

55 Mišljeno je delo *De unitate intellectus contra averroistas*.

5. Na to lahko odgovorim le s tem, kar Averroes argumentira o človeškem umevanju in kolikor se prav po tem umu človek imenuje umno bitje. Da človeški um vedno potrebuje predstave, je namreč dokazano takole: pri prvi spoznavi in pred združitvijo uma s telesom⁵⁶ je to očitno, velja pa to tudi za večno spoznanje oz. za samo združitev s telesom, saj je zmožnostni na razpolago *dejavnemu umu*, prav kakor so forme na razpolago posedovanim predstavam,⁵⁷ katerih ohranitev je odvisna od čutne sposobnosti, kot pravi sam Averroes v 39. komentarju k tretji knjigi *O duši*. Če pa se um lahko sam od sebe udejanji, potem nikakor ni odvisen od predstave.

6. Čeprav je ta rešitev precej domišljena, ne kaže, da bi bila kakorkoli uporabna, saj je duša, glede na splošno sprejeto definicijo, udejanjenje fizičnega organskega telesa itd. Umska duša je torej udejanjenje fizičnega organskega telesa. Ker je um glede na bit torej udejanjenje fizičnega organskega telesa, bo tudi pri vsem svojem delovanju odvisen od svojega organa bodisi kot od subjekta bodisi kot objekta. Nikoli pa ne bo povsem osvobojen svojega organa.

7. K temu bi morda lahko dodali, da za dušo velja tisto, kar velja tudi za ostale inteligence.⁵⁸ In tudi sam Averroes v 19. komentarju k tretji knjigi *O duši* trdi, da je duša zadnja izmed inteligenc. Sicer pa lahko inteligence razumemo na dva načina: najprej iz njih samih in ne iz dejstva, da udejanjajo nebesno telo; v tem smislu niso duše, saj njihovo delovanje, kot npr. umevanje in želenje, na noben način ni odvisno od telesa. Lahko pa jih razumemo tudi kot tiste, ki udejanjajo nebesna telesa; v tem smislu jim pritiče, da so duše, in jim torej pritiče definicija duše. Tako so tudi udejanjenje fizičnega organskega telesa, četudi se zdi ta opredelitev precej dvoznačna, kot v petem komentarju tretje knjige *O duši* pravi sam Averroes. Nebesna telesa so namreč nekaj živega, kot, čeprav nekoliko dvoznačno, v 8. knjigi *Fizike*, v drugi knjigi *O nebu* in v 12. knjigi *Metafizike*, zatrdi Aristotel in kot pravi tudi sam Averroes v delu *O substanci nebesnega svoda*. To je tudi razlog, da lahko tudi umsko dušo razumemo na dva načina. Po enem je zadnja izmed inteligenc in ni skladna s svojo sfero, tj. s človekom. V tem smislu ni v ničemer odvisna od telesa, ne v biti ne

56 Lat. *adepitio*: po Averroesu ta izraz označuje združitev dejavnega in trpnega uma, s čimer se zaključí umski proces posameznika.

57 Osnovna ideja je v tem, da je spoznavni proces dvodelen: najprej človek nekaj vidi, ta predmet mu vsili neko umljivo podobo, ki jo potem abstrahira, da dobi iz nje predstavo, fantazmo. Nato si je človek sposoben priklicati v spomin to predstavo, ne da bi še vedno moral imeti predmet umevanja pred očmi. To je stanje prve udejanjenosti. Te predstave, te *phantasmata* ima tedaj »pridobljene« (in habitu) – lahko si jih samodejno priklíče v spomin, kadarkoli hoče, vendar to še ne pomeni, da si tudi jih priklíče v spomin. Stanje druge udejanjenosti je, ko se ta možni (*possibilis*), trpni oz. zmožnostni (*in potentia*) um udejanji sam od sebe.

58 V poznosrednjeveški in renesančni kozmogoniji so se glede nebesnih sfer in razlogov za njihovo gibanje mešali različni pogledi antičnih in arabskih filozofov. V Pomponazzijevem času je prevladovalo Tomaževo mnenje, ki ni daleč od Averroesovega, da se nebesna telesa premikajo zaradi duše, ki je v njih. To dušo pa naj bi privlačile inteligence. Vsaka sfera ima svojo inteligenco, ki so jo pogosto enačili z angeli. V tem smislu je duša gibalec in udejanjenost nebesnega telesa.

v delovanju, zato tudi ni udejanjanje fizičnega organskega telesa. Na drug način pa jo lahko razumemo kot skladno s svojo sfero in tako je udejanjenje fizičnega organskega telesa in zato ni neodvisna od telesa, ne v biti ne v delovanju. Zato, kolikor je forma človeka, za delovanje vedno potrebuje predstavo, vendar ne v splošnem, kot smo zapisali zgoraj. Na ta način pa je mogoče razrešiti znan ugovor, namreč kako lahko o umski duši razpravlja filozof narave, ko pa Aristotel v prvem poglavju prve knjige *O delih živali* pravi, da umska duša, ki giblje, a ni gibana, pa tudi preostale povezane reči, ne zadevajo naravoslovca. Rešitev je taka: filozofa narave zadeva, kolikor je duša del narave, še več, v skladu s tem razmislekom so vse inteligence v domeni filozofa narave. Kolikor pa je človeška duša um, tedaj je v domeni metafizika, kakor tudi drugi višji umi.

8. Toda videti je, da ta odgovor v resnici v marsičem ni popoln: za začetek zato, ker bi, če bi za človeško dušo veljalo enako kot za ostale inteligence, moral Aristotel, ko v 12. knjigi *Metafizike* govori o inteligencah, razpravljati tudi o človeški duši, česar pa ne stori. In če za človeški um velja enako kot za ostale inteligence, zakaj potemtakem Aristotel v 26. komentarju k drugi knjigi *Fizike* človeško dušo postavi na mejo naravoslovnega razpravljanja? Da naj bi Aristotel tu govoril o vprašanju »da je«, torej o obstoju človeškega uma, ne drži. Naravoslovec je namreč tisti, ki dokazuje dejstvo, »da je«, tj. obstoj Boga in inteligenc, in sam Averroes v drugem komentarju k prvi knjigi *O duši* in v 36. komentarju k 12. knjigi *Metafizike* pravi, da metafizik te stvari prevzame od naravoslovca. Če pa Aristotel govori o tem, »kaj je«, torej o njenem bistvu, je zdaj jasno, glede na ponujeno rešitev, da človeška duša ne zadeva filozofa narave, saj je kot taka gibalec in ne gibana, in da je, kot smo zapisali v odgovoru, tako velel sam Aristotel v prvem navedenem odlomku iz prve knjige *O delih živali*.

9. Še več, zdi se smešno reči, da ima umska duša, ki je po številu ena sposobnost, dva načina umevanja, namreč enega, po katerem je odvisna od telesa, in drugega, po katerem ni. V tem primeru bi se zdelo, da ima tudi dva načina biti. In res, čeprav je inteligenca sestavljena iz uma in duše in pri umevanju ni odvisna od telesa, telo potrebuje pri premikanju. Toda premikati se po prostoru in umevati sta gotovo dve nadvse različni dejavnosti. V duši se torej nahajata dve vrsti umevanja, od katerih je ena odvisna od telesa, druga pa je povsem neodvisna. To pa se ne zdi v skladu z razumom, saj se zdi, da za vsako delovanje v odnosu do ene in iste stvari obstaja le en način delovanja.

10. Nadalje, odvečno in neverjetno se zdi, da bi imela po številu ena sama substanca skoraj neskončno mnogo dejavnosti v odnosu do enega in istega predmeta hkrati. Vendar ravno to sledi iz tegale premisleka: ker tisti um z večnim umevanjem umeva Boga, ima z vsakim novim doumetjem toliko doumetij Boga, kolikor ljudi umeva Boga. To pa je videti kot čista izmišljotina, kot je mogoče videti na mnogo

načinov. Če pa inteligenca umeva brez telesa, a se ne premika po prostoru brez telesa, ne pride zaradi tega do nobene zadrege, saj sta umevanje in gibanje po prostoru dejavnosti povsem različnih rodov; ena je imanentna, druga prehodna. Umski duši pritiče natanko nasprotno, saj sta namreč obe doumetji in tudi imanentni dejavnosti.

11. Drugo, kar se tiče glavne rešitve, pa je tole: po Aristotelu je umska duša zares nematerialna, kakor si domišlja omenjeni Komentator. Ker pa to ni spoznavno samo po sebi, oz. je celo zelo vprašljivo, je to nujno podpreti s kakšnim dokazom. Da bi lahko sklepali na njeno neločljivost od telesa, je po Aristotelu dovolj že, da je organska sposobnost, ali, če ni organska, vsaj to, da brez telesnega predmeta ne more preiti v delovanje. V 12. poglavju prve knjige *O duši* namreč pravi, da uma, najsi je on sam predstavna sposobnost, ali pa ne more biti brez predstavne sposobnosti, ni mogoče ločiti od telesa. Ločljivost pa je postavljena nasproti neločljivosti in disjunktivna trdilna trditev je v nasprotju s konjunktivno trdilno trditvijo, ki jo sestavljajo nasprotujoči si deli. Če torej za neločljivost zadostuje, da je duša ali v organu kot v subjektu, ali da je od njega odvisna kot od predmeta, pa mora za ločljivost hkrati veljati, da ni odvisna od organa ne na način odvisnosti od subjekta ne na način odvisnosti od predmeta v vsaj eni od svojih dejavnosti. To je torej srčika celotnega vprašanja. In na kakšen način bo torej Averroes dokazal, da je duša nesmrtna, zlasti ker Aristotel pravi, da umno bitje nujno razmišlja prek predstave? In to lahko izkusi vsak človek sam pri sebi.

12. Temu bi morda lahko ugovarjali z enostavnim dokazom iz tretje knjige *O duši*, ki dokazuje, da je duša nematerialna, saj sprejme vse materialne forme, iz tega pa je potem zlahka sklepati, da ima povsem neodvisno dejavnost, saj delovanje izhaja iz biti. Vendar kaže, da temu ni tako, saj ta Aristotelov dokaz – ko pravi, da je umevanje kot čutenje in da je zmožnostni um trpna sposobnost –, predpostavlja, da je um giban od telesa, nekoliko pozneje pa trdi, da je njegov gibalec predstava. Toda to, kar potrebuje predstave, je neločljivo od materije zaradi naštetih stvari. Ta dokaz torej bolj dokazuje, da je um materialen, kakor pa, da je nematerialen. K temu pa bi lahko kdo ugovarjal, da je um, ker ne potrebuje organa kot subjekta, zato tudi v splošnem nematerialen, kar takoj v nadaljevanju zatrdi tudi sam Aristotel. Vendar se ne zdi, da je to kakorkoli v pomoč, saj bodisi zadostuje samo tisti pogoj, ali pa so potrebni še drugi, na primer, da um ni giban od telesa. Če sta potrebna oba pogoja, zdrži prejšnji dokaz, če zadostuje en sam, se s tem sesuje Aristotelova trditev, da sta potrebna oba.

13. Toda temu bi lahko kdo ugovarjal, da je v resnici potreben le en pogoj: če um ni odvisen od telesa kot od subjekta, to pomeni, da gre za povsem nematerialno sposobnost, in obratno. Um je torej nematerialen in ima kakšno povsem neodvisno delovanje – saj velja, da ima, če je nematerialen, tako neodvisno dejavnost, kakor tudi velja obratno; a ker se vseeno zgodi, da ima onkraj delovanja, ki je neodvisno od predmeta, tudi tako, ki je odvisno (in naj nihče ne misli, da zato, ker ima kako tako odvisno delovanje,

to nujno pomeni, da so odvisna tudi vsa druga), je zato Aristotel stvar zastavil tako: če umevanja ne bi bilo brez predstav, tako da bi pri vsakem delovanju potreboval predstave, tedaj bi bil um brez dvoma neločljiv.

14. Vendar se zdi, da to ne drži. Prvič, ker bi Aristotel odvečno dodal tisti pogoj, ko je za končni sklep zadostoval že prvi, tega pa se ne spodobi pripisati tako velikemu filozofu. Drugič, ker če iz tega, da um pri vsem svojem delovanju potrebuje predstave, sklepamo, da je neločljiv, je lahko to le zato, ker je po averoistični teoriji organski, pravim organski, ker je odvisen od telesa kot subjekta. Glede na predpostavljeno je torej »organski prek subjekta« zamenljiv z »materialna spoznavna sposobnost«, iz istega razloga sta zamenljiva tudi »neorganski prek subjekta« in »nematerialen«. Reči torej »biti vedno odvisen od telesa kot od objekta« je enako reči »biti odvisen od telesa kot od subjekta« in tako Aristotel ni povedal nič novega, ko je rekel, da ni umevanja brez predstavne sposobnosti. »Biti predstavna sposobnost« in »nikoli ne biti brez predstavne sposobnosti« je namreč v splošnem zamenljivo. Eno pojasnjuje drugo. Bilo bi tako, kot če bi kdo rekel: če Sokrat ni človek in če ni razumsko bitje, potem ni sposoben učenja. Kako smešno in tuje Aristotelovi veličini je to sklepanje, naj presodi vsak sam.

15. Še več, ko ima kaj kot pogoj resničnosti dve izjavi, in je, če je ena izjava resnična in druga neresnična, tudi to resnično, je to disjunktivna izjava, saj je, kot je razvidno samo po sebi, za resničnost disjunktivne izjave dovolj, da je resničen eden od dveh delov. A to, da je um neločljiv od materije, potrjuje to, da je predstavna sposobnost, oz. da ne more biti brez predstavne sposobnosti, kot piše v prvi knjigi *O duši*. Če bi torej zanikali, da je um predstavna sposobnost, zato ne bi bilo nič manj veljavno, da je materialen, pač pod pogojem, da ne more obstajati brez predstavne sposobnosti. A z Averroesovega stališča je to napačno, ker je glede na slednje nemogoče, da bi bil um neločljiv in da ne bi bil predstavna sposobnost, saj je pri njem to dvoje zamenljivo. Torej je stališče, po katerem sta »biti organski prek subjekta« in »biti materialen« zamenljivi izjavi, kakor tudi, da sta zamenljivi nasproti izjavi, namreč »biti ne-organski preko subjekta« in »biti nematerialen«, napačno.

16. Dalje, vsakič, ko neki stvari pripišemo dva načina na disjunktiven način, je to stvar mogoče brez razlike ločiti od enega ali drugega, ali vsaj od enega, ne da bi se stvar spremenila. Na primer: do nezmernosti lahko pride na dva načina: ali zaradi pohlepa ali zaradi razsipnosti. Tako imamo lahko nezmernega pohlepneža, ki ni razsipen, in nezmernega razsipneža, ki ni pohlepen. Če torej teh dveh lastnosti ne bi mogli ločiti, od tod nikakor ne bi dobili dveh načinov nezmernosti, temveč bi bodisi sovpadli druga z drugo bodisi bi obe po nujnosti pripadali nezmernosti konjunktivno in ne disjunktivno. Če bi bil namreč nezmeren le tisti, ki je hkrati razsipen in pohlepen, ne bi bilo pravilno reči, da je za nezmernost potrebna razsipnost ali pohlep, temveč da razsipnost in pohlep skupaj sestavljata nezmernost. Če torej za neločljivosti

duše zadostuje, da je »predstavna sposobnost« ali da »ne obstaja brez predstavne sposobnosti«, potem velja, da je neločljiva bodisi če ne velja kateri od obeh pogojev brez razlike bodisi če velja vsaj en določen pogoj. Če prvo, bo torej veljalo, da um ne obstaja brez predstave, čeprav ni predstavna sposobnost in je posledično vedno odvisen od telesa kot objekta in ne subjekta. To pa nasprotuje temu, kar dopušča nasprotujoče. Če pa bomo po drugi strani zatrdili drugo, torej da velja en določen pogoj in ne brez razlike, saj se ne more zgoditi, da bi bilo kaj odvisno od telesa kot od subjekta in ne kot od objekta, tedaj bo obveljalo, da je um od telesa odvisen kot od objekta in ne kot od subjekta, torej pridemo do enakega sklepa kot prej.

17. Še več, po Averroesu ima um neko tako delovanje, ki je povsem neodvisno od telesa. Ker je to vprašljivo, je to treba podpreti s kakšnim dokazom, in ne moremo si zamisliti drugega dokaza za to, kakor da dokažemo, da je um nematerialen. Ker pa tudi to ni nič manj vprašljivo, je spet potrebno nadaljnje dokazovanje. Sprašujemo se torej, ali se vmesni člen dokazovanja nanaša na to, da telo ni hkrati odvisno od telesa kot od subjekta in kot od objekta, ali na to, da ni odvisno od telesa le kot od subjekta. Prvo ni mogoče, zato ker bi bilo to krožno sklepanje, saj pri dokazovanju, da um v kakšnem svojem delovanju ni odvisen od telesa, predpostavljamo, da je nematerialen, in v dokazovanju, da je nematerialen, predpostavljamo, da v nobenem načinu delovanja ni odvisen od telesa; in tudi zato, ker ne obstaja tak vmesni člen dokazovanja, v katerem ne bi trdili, da je um sam odvisen od telesa kot od objekta. Prvi dokaz tretje knjige *O duši* dejansko dokazuje, da je um nematerialen, ker sprejema materialne forme. Toda ker to sprejemanje sestoji iz utrpevanja, kot prav na tem mestu pravi sam Aristotel, bo torej um giban od telesne stvari in bo tako odvisen od telesa kot od objekta. Drugi dokaz pravi, da umska podoba ni sprejeta v organu, ampak v samem umu; ker pa je sprejemanje utrpevanje, velja enako kot prej.

18. Torej je treba privzeti drugo možnost, katere vmesni člen je: »Ker ni odvisno od telesa kot subjekta, četudi je odvisno od telesa kot od objekta.« Če je tako, od kod tedaj Aristotelu to, kar v opozorilo poslušalcu pravi v uvodu k delu *O duši*: »Treba je imeti predhodno razumevanje o njegovem delovanju«, in doda: »Če je umevanje kot predstavna sposobnost oz. ne obstaja brez predstavne sposobnosti, mar tedaj duše ni mogoče ločiti?« Zato je za potrditev ločljivosti, ki je nasprotna neločljivosti, treba hkrati privzeti, da um ni predstavna sposobnost in da tudi v nobenem svojem delovanju ni odvisen od nje, in posledično, da ni odvisen od telesa kot od subjekta niti kot od objekta v vsaj kakšnem svojem delovanju, to pa je nasprotno začetni predpostavki.

19. A to je nasprotnik zopet podkrepil tako: »biti odvisen od telesa kot subjekta« in »biti materialna sposobnost« sta zamenljivi izjavi; zamenljivi pa sta tudi njuni nasprotji, torej »biti neodvisen od telesa kot subjekta« in »biti nematerialna sposobnost«. V prvi knjigi *Druge analitike* namreč piše: če je potrditev vzrok potrditve, je negacija vzrok negacije. A zakaj je potem Aristotel za potrditev materialnosti pogoj »je predstava«

zapostavil še »ne obstaja brez predstave«? Moti se namreč, ko zamenja nevzrok za vzrok, saj je natančen vzrok materialnosti »biti odvisen od telesa kot subjekta«. To pa je nadalje zelo jasno utemeljeno tako: za nematerialnost je, poleg neodvisnosti od telesa kot subjekta, bodisi nujno, da nekaj ni odvisno od telesa kot objekta niti v kakšnem svojem določenem delovanju, bodisi to ni nujno. Drugo ni mogoče zaradi izhodiščne predpostavke, saj sta trditvi »biti neodvisen od telesa kot subjekta« in »v kakšen določenem delovanju biti neodvisen od telesa kot objekta« zamenljivi. Zato prva predpostavlja drugo. Ostane nam torej možnost, da nematerialnost zahteva enega in drugega konjunktivno. Ker bo nematerialnost nasprotna materialnosti, bosta za samo materialnosti zadostovala »biti odvisen od telesa kot subjekta« ali »biti odvisen od telesa kot objekta«. Torej sta ti dve trditvi bodisi ločljivi in torej nezamenljivi, kar nasprotuje naši izhodiščni predpostavki, bodisi bosta neločljivi in jima zato ne bo mogoče pripisati disjunkcije, kar naredi Aristotel. V skrajni posledici sta pogoja zatrjena disjunktivno in se torej potrjujeta izmenično in ne konjunktivno. V 10. odlomku 17. knjige *Metafizike*, v 56. komentarju tretje knjige *O nebu* in v delu *O hipotetičnem silogizmu* Aristotel, Averroes in Boetij trdijo, da je disjunktivno sklepanje nesmiselno in smešno, če sta resnična oba pogoja. In naprej: tedaj bi konjunktivni trdilni trditvi nasprotovala konjunkcija, sestavljena iz nasprotujočih si pogojev, in ne disjunkcija. Kar pa je očitna pomota. Zato so, če se ne motim, Averroes, sv. Tomaž in sploh vsakdo, ki misli, da Aristotel sodi, da je človeški um prav zares nesmrten, zelo daleč od resnice. Poleg tega bi bilo čudno, da bi Aristotel nekje trdil, da um včasih umeva brez predstave, povsod drugje pa, da ni spoznavanja brez predstave. Ne bi se namreč smel izražati na tako splošen način.

20. Tretji ugovor k glavnemu vprašanju: po mnenju Averroesa moramo človeško srečo iskati v združitvi dejavnega in zmožnostnega uma, kot on sam jasno zatrdi v 36. komentarju k tretji knjigi *O duši*. A ni težko videti, kako nesmiselno in neskladno z Aristotelom je to. Nesmiselno, ker se, kolikor vemo iz zgodovine, še do danes ni našel človek, ki bi bil tako srečen. In tako je človekov cilj nedosegljiv, saj ga ni še nihče dosegel in ga tudi ne more, saj nihče nima sredstva, primernega za dosego tega cilja. Pravzaprav je nemogoče, da bi kak človek vedel vse, kot pravi Platon v 10. knjigi *Države*, ali celo da bi razmišljal o vsem; in še do danes ni obstajala popolna vednost, kar je mogoče ugotoviti iz izkušnje. Jasno pa je tudi, da je taka trditev nasprotna Aristotelu, saj v *Etiki*, kjer določi poslednji smoter človeka, kolikor je človek, tega enači s posedovanjem vednosti. In nihče ne more reči, da te knjige ni dokončal, saj jo zaključil z jasnim sklepnim delom in označi za nadaljevanje *Politike*. Zaradi tega si ne morem kaj, da se ne bi strašansko čudil, ko Averroes pripiše Aristotelu to enotnost uma, ko vendar Aristotel tega na nobenem mestu ne zatrdi; prav nasprotno, v 26. odlomku druge knjige *Fizike*, kjer omeni dušo, pravi celo, da je teh več. Tako namreč pravi: »Iz tega vzroka vsaka stvar in [...] glede teh, ki so podobe ločene v materiji; človek namreč s soncem ustvari človeka iz materije.« Od tod je razvidno, da je predpostavljal

obstoj več duš in ne le ene same. Drugo velja za tisto združitev, saj se ni našel še nihče, ki bi ustrezal temu in tudi Aristotel ni o tem nič povedal. Zato se mi zdi, da je to, kar je že samo po sebi izmišljotina, tudi v nasprotju z Aristotelom.

Peto poglavje, v katerem predstavimo drugo rešitev, po kateri se umska duša realno loči od čutne, vendar je pomnožena glede na število čutnih duš

1. Potem ko smo zavrnili prejšnje stališče kot nesmiselno, nam ostane še druga izmed naštetih rešitev. Ta se sklada s prvo rešitvijo v tem, da se umska duša v resnici loči od čutne, saj o isti stvari ne moremo trditi nasprotujočih si stvari. Od nje pa se razlikuje v tem, da število umskih duš enači s številom čutnih. Tako se Sokrat loči od Platona, kot se ta človek loči od tistega; »ta človek« pa je to le zaradi svojega uma, kot v prvem komentarju k tretji knjigi *O duši* potrdi tudi sam Averroes. Zato se Sokratov in Platonov um razlikujeta. Če bi bil namreč njun um en in isti, bi oba enako bivala in delovala; toda si je mogoče zamisliti kaj bolj neumnega?

2. Vendar se tudi ti, ki so sicer tako podobnega mnenja, med seboj razhajajo. Nekateri izmed njih so domnevali, da je duša v odnosu do telesa bolj kot gibalec v odnosu do gibanega, kot pa forma v odnosu do materije. Tako se zdi Platonovo mnenje iz prve knjige *Alkibiada*, kjer pravi, da je človek duša, ki uporablja telo, in zdi se, da se s tem skladajo tudi Aristotelove besede iz 9. knjige *Etike*, kjer pravi, da je človek um. Drugi pa so trdili nasprotno, namreč da je duša človeku tisto, kar je forma materiji, in ne le, kar je gibalec gibanemu. Pravilneje bi bilo reči, da je človek sestavljen iz duše in telesa, in ne, da je človek duša, ki uporablja telo. Druge stvari, ki so jih zagovarjali ti ljudje, pa niso bistvene za našo temo.

Šesto poglavje, v katerem ovržemo omenjeno stališče

1. Oba dela te rešitve je – po mojem mnenju izčrpno in jasno – ovrigel sv. Tomaž v prvem delu *Sume* in na mnogih drugih mestih. Namreč, če bi bil človek sestavljen iz umske duše in telesa ne kot iz materije in forme, temveč iz gibalca in gibanega, tedaj duša in telo ne bi imela večje enotnosti, kot jo imata govedo in voz. Iz tega pa sledijo še mnoge druge zadrege, do katerih nas pripelje Tomaž. A obstoj množstva substancialnih form znotraj istega sestava, kar se zagovarja v drugem delu prejšnjega stališča, se zdi tuj Aristotelu in mnogim peripatetikom. Kljub temu bom ponudil dva razloga, zaradi katerih se mi vse zgoraj naštete rešitve zdijo oddaljene tako od resnice kot od Aristotela.

2. Prvič, vidimo, da to nasprotuje izkušnji. Mene, ki pišem te reči, namreč peklijo mnoge telesne nadloge, kar je delo čutne duše; in jaz sam, ki se mučim, se sprašujem o vzrokih bolezni, da bi se znebil teh nadlog; to pa je mogoče le prek uma. Če bi bilo namreč bistvo, po katerem čutim, drugo od bistva, po katerem umevam, kako

bi se tedaj lahko zgodilo, da sem jaz, ki čutim, hkrati tudi tisti, ki umevam. Tedaj bi namreč lahko rekli, da sta to dva človeka, ki sta povezana skupaj in si tako izmenjujeta spoznanja, to pa je smešno. In ni težko videti, da je stališče te baže oddaljeno od Aristotela. V drugi knjigi dela *O duši* trdi, da je vegetativni del v čutnem, kakor je trikotnik v štirikotniku; a očitno je, da trikotnik ni v štirikotniku kot stvar, ki bi se realno razlikovala od slednjega, temveč da je to, kar je trikotnik v zmožnosti, štirikotnik v dejanskosti. Ker za Aristotela ljudje na enak način posedujejo čutni in umski del, čutni del ne bo neka od umskega dela ločena stvar. Zato se mi zdi, da sta tako prvi Averroesov, kakor tudi tista dva neskladna z resnico in z Aristotelom.

Sedmo poglavje, v katerem predstavimo rešitev, po kateri sta smrtno in nesmrtno v človeku ista stvar, vendar je njegovo bistvo v splošnem nesmrtno, glede na kaj določenega pa smrtno

1. Ker je bila torej splošno zavrnjena rešitev, po kateri sta umski in čutni del v človeku realno ločljiva, nam preostane, da sta umski in čutni del v človeku ista; to je mogoče razumeti na tri načine, kot smo povedali prej; le dva od teh pa sta razumna. Po enem načinu je neumrljivi del v človeku v splošnem, umrljivi pa glede na nekaj določenega; in četudi je mogoče z ozirom na naravo ločevanja ta način nadalje deliti še na dva, in sicer, da bo v vseh ljudeh ta um bodisi eden, bodisi bo umov toliko, kolikor je ljudi, prvega načina ni nihče predpostavljal in ga bomo tako preskočili ter govorili le o drugem. Tega so zagovarjali številni sloviti možje, a se mi vseeno zdi, da ga je najbolj celovito in jasno zagovarjal sv. Tomaž Akvinski, zato bom navedel le njegove besede in njegovo stališče v želji po čim večji preglednosti zbral v pet izrekov:

Prvič, umski in čutni del sta v človeku ista stvar.

Drugič, um je realno in v splošnem neumrljiv, z ozirom na kaj drugega pa umrljiv.

Tretjič, taka duša je realno forma človeka, in ne le kot gibalec.

Četrtič, ista duša je pomnožena glede na število posameznikov.

Petič, takšna duša začne bivati s telesom, vendar pride od zunaj in jo lahko ustvari samo Bog, torej se ne rodi, temveč je ustvarjena, zato ne preneha bivati s telesom, temveč se ohrani tudi po tem.

2. Prvi izmed teh je očiten iz tistega, kar smo povedali prej, bodisi ker v istem subjektu ne more bivati več substancialnih form, bodisi ker se zdi, da je bistvo, ki čuti in umeva, eno in isto, bodisi ker čutni del v ljudeh biva kot trikotnik v štirikotniku.

3. Drugi, iz katerega sestoji moč vse argumentacije, torej da je duša realno neumrljiva, glede na kaj določenega pa umrljiva, je mogoče pojasniti na več načinov. Prvi del je najprej mogoče pojasniti z Aristotelovim dokazom iz tretje knjige

O duši. Taka duša namreč lahko sprejema vse forme materialnih stvari in ker biva na tak način, ne more biti materialna, kot prav tam pojasni Aristotel, saj mora biti stvar, ki sprejema, razbremenjena narave stvari, ki jih sprejema. To predpostavlja tudi Platon v *Timaju* in, kot dodaja Averroes k drugi knjigi *O duši*, je ta predpostavka splošno potrjena v realnem in duhovnem delovanju. Oko, na primer, ki sprejema različne vrste barv, mora samo biti brezbarvno, in enako velja nasploh tudi za ostale čute. Drugič, če bi bil um materialen, bi umeval sprejeto formo le v zmožnosti in je torej bodisi ne bi spoznal bodisi bi jo spoznal le deloma. Tretjič, tako bi bil um organska zmožnost, torej bi bil omejen na nek določen rod bitij, ali pa vsaj na tiste, ki bivajo na enostaven način, in zato bodisi ne bi spoznal vsega bodisi ne bi spoznaval na univerzalen način. To lahko tudi jasno potrdimo z dokazom, saj način stremljenja po naravi sledi načinu spoznavanja; um je v splošnem dovzeten za to, kar je večno, in tako bo tudi hotenje stremelo k večnemu. Takšno želenje je naravno, saj k temu stremijo vsa hotenja; naravno stremljenje pa se ne more motiti, saj, kot beremo v prvi knjigi *O nebu*, Bog in narava ničesar ne naredita zaman. Tako smo dokazali, da je um v splošnem nesmrten. Glede tega dela so Aristotelove besede tako jasne, da ne potrebujejo dodatne razlage. V prvi, drugi in tretji knjigi *O duši* trdi, da je um ločen od telesa in ni udejanjenje nobenega telesa; to, da je dejavni um v resnici nematerialen, zatrdi tudi v delu, kjer govori o dejavnem umu, saj tudi zmožnostni um biva na tak način, dejavni um pa je nad trpnim umom. To potrdi tudi v prvem poglavju prve knjige *O delih živih bitij* in v tretjem poglavju druge knjige *O nastajanju živih bitij*.

4. Da je takšna duša glede na nekaj določenega umrljiva, je mogoče pokazati na dva načina. Prvi je, ker je umska duša sestavljena iz čutne in vegetativne, kot je jasno iz prvega izreka; če pa sta čutni in vegetativni del ločena od umske duše, postaneta propadljiva; zato umska duša ni umrljiva z ozirom nase, temveč zato, ker vsebuje stopnjo realnosti, ko – ločena od drugih – postane smrtna. Drugi način je, ker lahko človeška duša opravlja delo čutne in vegetativne duše le z orodjem, ki je podvrženo propadanju. Torej ni smrtna sama po sebi, temveč zaradi takega dela in orodja.

5. Tretji izrek, tj. da je duša forma telesa, je jasen iz splošne definicije duše – da je udejanjenje fizičnega telesa itd., ter iz dejstva, da je načelo, s katerim umevamo, kot na tem mestu jasno pokaže Aristotel.

6. Četrti izrek sledi iz tretjega. Če bi bila namreč umska duša, ki je forma, po kateri je človek človek, ena in ista za vse ljudi, bi bila tudi bit in delovanje vseh ljudi enaka, kakor je bilo dokazano proti Averroesu. Tudi Aristotel v 26. odstavku druge knjige *Fizike* jasno zatrdi, da jih je po številu mnogo, kakor je bilo že prej rečeno.

7. Peti izrek, tj. da je duša narejena, je razvidno iz 26. odstavka druge knjige *Fizike*, saj človeka proizvedeta sonce in človek, in tudi iz tretjega izreka: »forma, po kateri je človek človek«; a 17. odlomek 12. knjige *Metafizike* pravi: »forma začne

bivati hkrati s tistim, česar forma je«; tretje poglavje druge knjige *O nastajanju živih bitij* pa, da um edini prihaja od zunaj. In da ta ne nastane kot proizvod, je jasno iz tega, da so stvari, ki tako nastanejo, materialne in podvržene propadanju. Mi pa smo že v drugem izreku pokazali, da je duša nematerialna in nepropadljiva. Da je bila ustvarjena le od Boga, pa je jasno zato, ker če ni nastala kot proizvod, je morala biti ustvarjena. Ustvarja pa le Bog, kakor nam je znano od drugod. To je razvidno tudi iz tretjega poglavja druge knjige *O nastajanju živih bitij*; tam je rečeno takole: »Obstaja namreč le božanski in neumrljivi um.« In očitno je, da je vse, kar ostane po smrti, nesmrtno; to je jasno tudi iz omenjenega 17. odlomka 12. knjige *Metafizike*, kjer pravi, da ni ničesar, kar bi umu preprečevalo, da ne bi obstajal tudi po smrti.

8. Tako je to stališče v celoti razloženo.

Povzetek

Spominska monografija *Aristotelov spis O duši*, ki je posvečena klasičnemu filologu Antonu Doklerju (1871–1943) in njegovemu neobjavljenemu prevodu omenjenega Aristotelovega spisa iz leta 1933, je razdeljena na več tematskih sklopov. V prvem delu z naslovom »Vprašanje o duši in prvi slovenski prevod Aristotela« urednika Franci Zore in Jan Ciglencečki v tematiko uvajata s kratkim razmišljanjem o filozofskih začetkih preučevanja duše v stari Grčiji ter pomenljivem zatonu pojma duše v novoveški filozofiji in znanosti. Sledi razdelek, ki obravnava pomen Doklerjevega prevoda, zlasti v luči njegovih pogosto kreativnih in inovativnih prevodnih rešitev za temeljno grško filozofsko izrazoslovje. Prvi sklop zaokrožuje kronološka bibliografija dosedanjih prevodov Aristotela v slovenščino.

Drugi – in osrednji del – monografije prinaša neobjavljen prevod Aristotelovega spisa *O duši*, ki ga je Dokler leta 1933 posvetil Francetu Vebro za njegov filozofski seminar na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Tipkopis Doklerjevega prevoda je dolgo časa pozabljen ležal v Vebrovi zapuščini, ki jo danes hranijo na Inštitutu za filozofijo Univerze Karla Franca v Gradcu. Neobjavljeni prevod spisa *O duši* ima še prav posebno zgodovinsko vrednost, saj ne gre le za prvi slovenski prevod tega vplivnega Aristotelovega dela, ampak obenem sploh prvi celovit prevod kateregakoli Aristotelovega spisa v slovenski jezik. S prevajanjem grških filozofskih avtorjev je Dokler nadaljeval tudi pozneje, vendar njegovi prevodi žal niso bili objavljeni in so danes izgubljeni. V arhivu Doklerjeve družine se je ohranil zgolj krajši odlomek (11 strani rokopisa) uvodnega dela Platonove *Države* z letnico 1941, ki zaokrožuje drugi sklop pričujoče monografije.

Tretji sklop prinaša obsežno študijo Mateja Hriberška o življenju in delu Antona Doklerja, ki se je v slovensko intelektualno tradicijo in šolsko zgodovino vpisal predvsem s svojim delom na področju klasične filologije, še zlasti slovaropisja. Doklerjev najpomembnejši strokovni prispevek k zgodovini klasične filologije in šolstva na Slovenskem je nedvomno njegov *Grško-slovenski slovar*, ki je izšel leta 1915. Avtor prispevka podrobno rekonstruira Doklerjeva gimnazijska leta v Celju in Novem mestu, obdobje študija klasične filologije na dunajski univerzi ter čas po vrnitvi v domovino, kjer se je začelo njegovo dolgoletno pedagoško in strokovno delo. Študija, ki vključuje bogato slikovno gradivo, zaključuje pa jo obsežna bibliografija virov, posebno pozornost namenja tudi Doklerjevemu prevodnemu opusu.

Četrti – in zadnji – sklop monografije, ki sta ga pripravila Kajetan Škraban in Jaka Klasinc, ima naslov »Srednjeveška in renesančna recepcija Aristotelovega spisa *O duši*«. V prvem delu avtorja podajata pregledno razpravo o vplivu, ki ga je prek posredništva grških (Aleksander iz Afrodizijade) in arabskih komentatorjev (Averroes)

imel Aristotelov spis *O duši* na latinske avtorje visokega srednjega veka. Čeprav so bile v srednjem veku nekatere Aleksandrove in Averroesove trditve večkrat prepovedane, so preživele skozi stoletja ter nov razcvet doživele v obdobju renesanse, zlasti v delih severnoitalijanskih reformiranih aristotelikov 15. in 16. stoletja. Študijo dopolnjujejo krajši odlomki prevodov nekaterih najpomembnejših zgodovinskih mejnikov v latinski recepciji omenjenega Aristotelovega spisa, in sicer Bonaventure, Alberta Velikega, Sigerja Brabantskega in Pietra Pomponazzija.

Summary

The commemorative monograph *On the Soul* by Aristotle, dedicated to Anton Dokler (1871 – 1943), a classical philologist, and his unpublished translation of Aristotle's treatise from 1933, is divided into several thematic sections. The first section, titled "The Question of the Soul and the First Slovenian Translation of Aristotle", written by editors Franci Zore and Jan Ciglencečki, provides an introduction to the topic with a brief reflection on the philosophical beginnings of the study of the soul in Ancient Greece, as well as the significant decline of the concept of the soul in modern philosophy and science. This is followed by a section on the relevance of Dokler's translation, especially in light of his often creative and innovative translational solutions to fundamental Greek philosophical terminology. The first section is rounded off with a chronological bibliography of up-to-date translations of Aristotle into Slovenian.

The second – and central – section of the monograph brings about the unpublished translation of Aristotle's *On the Soul*, which Dokler dedicated to France Veber in 1933 for his philosophy seminar at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana. The typescript of Dokler's translation lay forgotten in the estate of Veber for a long time and is now preserved at the Institute of Philosophy of Karl Franz University in Graz. The unpublished translation of *On the Soul* is of particular historical value, as it is not only the first Slovenian translation of this influential work by Aristotle, but also the first complete translation of any of Aristotle's writings into Slovenian. Dokler continued to translate Greek philosophical authors in his later years, but his translations, unfortunately, were never published and are now lost. Only a short fragment (11 pages of manuscript) of the opening section of *The Republic* by Plato, dated 1941, which completes the second part of the present monograph, has survived in the Dokler family archives.

The third section contains a comprehensive study by Matej Hriberšek on the life and work of Anton Dokler, who made his mark in the Slovenian intellectual tradition and history of education, mainly through his work in the field of classical philology and especially lexicography. Dokler's most important professional contribution to the history of classical philology and education in Slovenia is undoubtedly his *Greek-Slovenian Dictionary*, published in 1915. The author of the paper reconstructs, in detail, Dokler's grammar school years in Celje and Novo mesto, the period of his studies in classical philology at the University of Vienna, and the time after his return to his homeland, where his many years of teaching and professional work began. The study, which includes a wealth of pictorial material and concludes with an extensive bibliography of sources, also pays particular attention to Dokler's translation oeuvre.

The fourth – and final – section of the monograph, edited by Kajetan Škraban and Jaka Klasinc, is titled “The Medieval and Renaissance Reception of Aristotle’s *On the Soul*”. In the first part, the authors provide an overview of the impact that Aristotle’s *On the Soul* had on Latin writers of the High Middle Ages through the mediation of Greek (Alexander of Aphrodisias) and Arabic commentators (Averroes). Although some of Alexander’s and Averroes’ arguments were repeatedly banned in the Middle Ages, they survived through the centuries and flourished anew in the Renaissance, especially in the works of the Northern Italian Reformed Aristotelians of the 15th and 16th centuries. The study is supplemented by short excerpts from translations of some of the most important historical milestones in the Latin reception of Aristotle’s writings, namely Bonaventura, Albert the Great, Siger of Brabant and Pietro Pomponazzi.

Avtorji prispevkov

dr. Jan Ciglencečki, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

dr. Matej Hriberšek, Oddelek za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Jaka Klasinc, magistrski študent, Italijanska književnost na Univerzi v Milanu («La Statale«)

Kajetan Škraban, magistrski študent, Oddelek za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

dr. Franci Zore, Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Imensko kazalo

A

Ackermann, Gerhard 144
 Adam, Vid 108
 Ajshil 86
 Akvinski, Tomaž 177, 179, 181–183,
 187, 193, 211, 214, 222
 Albert Veliki 179–181, 190, 196, 226,
 228
 Aleksander iz Afrodizije 174–175, 177,
 189, 225
 Al-Gazali 209
 Alkmaion 24, 26
 Anaksagoras 24–26, 61
 Antifont 91
 Apelt, Otto 17, 19, 143
 Arijan 123
 Aristófan 28
 Autenrieth, George 118, 123
 Averroes → glej Rušd, Ibn
 Avguštin iz Hippona 177
 Avguštin, Eva 135
 Avicenna 178, 189, 200, 209
 Avrelij Aleksander, Tit 174

B

Bajec, Anton 120
 Barozzi, Pietro 190
 Bazán, Bernard 181, 184, 198
 Bechtel, Friedrich 123
 Bednarik, Jan 14
 Bednařik, Rado 88
 Beekes, Robert S.P. 132
 Bender, Hermann 17, 19, 143–144

Benseler, Gustav Eduard 118, 124
 Berneker, Erich 125
 Besednjak, Marija 131
 Bessarion 190
 Bezlaj, France 132
 Bianchi, Luca 180, 186
 Biehl, Wilhelm 143
 Biese, Alfred 123
 Blaž iz Parme 189
 Blažej, Marija 131
 Boetij 173, 181, 184, 196, 220
 Boisacq, Émile 125, 132
 Bonaventura Jeglič, Anton 117, 119,
 126
 Bormann, Eugen 86–88, 93
 Božič, Ivan 10, 124
 Brabantski, Siger 181, 198, 203,
 226
 Bradač, Fran 112, 139–141
 Brams, Jozef 144
 Breznik, Anton 119–121, 125–126,
 129
 Brilej, Arnošt 105, 152
 Bulovec, Štefka 154
 Burckhardt, Jacob 189
 Buridan, Jean 187

C

Capelle, Carl 123
 Celestin, Fran 125
 Cergol, Jadranka 9
 Cezar 86, 123, 139
 Chantraine, Pierre 132
 Chvatík, Ivan 7

Ciceron 86–87, 91, 96, 110, 112, 115–116, 139
 Cigale, Matej 111
 Ciglencečki, Jan 5–6, 225, 227
 Cindrič, Alojz 88
 Cirej, Marija 105, 158
 Crawford, F. Stuart 179
 Cremonini, Cesare 193
 Cvirn, Janez 82

Č

Čermelj, Lavoslav 117
 Češarek, Pavel 14
 Čopič, Venceslav 101
 Črnivec, Anton 100

D

Daidalos 28
 Davidson, Herbert A. 178
 De Libera, Alain 173, 179–180, 182–183, 185–186
 de Vaan, Michiel 132
 Debevec, Josip 111, 119, 155
 Debevec, Jože 71, 126, 146, 152–153
 Debevec, Urban 139
 Demokrit 24–25, 28, 32, 46
 Demosten 86, 119, 123–124
 Descartes, René 175, 187–188
 Detela, Anton 119
 Detela, Fran 83, 102
 Dindorf, Wilhelm 123
 Diogen 26
 Distelbrink, Balduinus 195
 Divković, Mirko 111
 Dobrovoljc, Helena 120
 Dod, Bernard G. 144
 Dokler, Alfonz 108

Dokler, Anton 8–12, 17, 19, 24, 71–72, 79–116, 119, 123, 125–127, 129, 131–133, 136–139, 142–149, 151–154, 157–158, 173, 176, 225, 227

Dokler, Franc 81
 Dokler, Janez Nepomuk 81
 Dokler, Jožef 108
 Dokler, Jožefa 81
 Dokler, Julijana 81
 Dokler, Maja 131
 Dokler, Marija 81
 Dokler, Marijan 100, 108–109
 Dokler, Martin 81
 Dokler, Matija 81
 Dokler, Matilda 81
 Dokler, Otilija 131
 Dokler, Vladimir 108
 Dokler, Zvonimir 100
 Dolar, Simon 104
 Dolenc, Ervin 102
 Donat, Hieronim 190

E

Egidij iz Lessinesa 180
 Empedokles 25, 30, 33–34, 41, 46, 58, 62
 Evangelist Krek, Janez 98, 148
 Evripid 86, 123
 Ezop 129

F

Fajdiga, Ignac 83
 Ficino, Marsilio 189
 Fon, Ivan 83, 139
 Foucault, Michel 7
 Fran, Saleški Finžgar 151
 Frisk, Hjalmar 132
 Friškovec, Ana 81

C

- Galilei, Galileo 193
 Gantar, Kajetan 10, 12–13, 15, 79, 117,
 129, 145, 147
 Gemoll, Wilhelm 118–119, 123
 Giele, Maurice 184
 Gilson, Étienne 174, 179
 Gitlbauer, Michael 86–88
 Goethe, Johann Wolfgang von 87, 93
 Golling, Joseph 111, 139
 Gomperz, Theodor 87–88, 91–93
 Gonzaga, Eleonora 108
 Gorečan, Anton 81
 Gorečan, Katarina (Katra) 81
 Gotthelf Teubner, Benedictus 143
 Grafenauer, Ivan 99, 117
 Griesser-Pečar, Tamara 109

H

- Hadot, Pierre 7
 Harder, Christian 123
 Haupt, Stephan 123
 Heraklit 8, 26–27
 Herodot 119, 123–124, 129
 Heziod 129
 Hieronim Natalis iz Raguse 211
 Hippon 26–27
 Hladký, Vojtěch 8
 Hoffmann, Emmanuel 86–88
 Hofmann, Johann Baptist 132
 Homer 24, 58, 86–87, 123–125, 129
 Horacij 86, 93, 106, 139
 Høystad, Ole Martin 6
 Hriberšek, Matej 9–10, 12, 14–15,
 71, 79–80, 91, 97, 102, 110, 114–
 120, 127, 131–139, 141, 147, 225,
 227
 Hrovat, Ladislav 10, 83, 117, 124

- Hubad, Josip 95, 162
 Huemer, Kamillo 123

I

- Ilešič, Fran 110–112, 119

J

- Jagić, Vatroslav 86–87, 92–93
 Jakob iz Benetk 17, 144
 Janez iz Mirecourta 180
 Jankovič, Fran 88
 Jarc, Evgen 98
 Jedlovčnik, Janja 79
 Jerè, Franc (Frančišek) 119–120, 122,
 125–126, 128
 Jerovšek, Franc 119, 124
 Jeršinovič, Anton 110, 139
 Jourdain, Amable 144
 Jurčič, Josip 106
 Juvenal 86–87
 Južnič, Rudolf 139

K

- Kajetan iz Thiene 190
 Kalan, Valentin 10, 12–15, 143,
 145–146
 Kalcidij 173
 Katilina 96, 110, 112, 115–116, 136,
 139
 Kempčan, Tomaž 107
 Kermavner, Valentin 118, 124
 Kessler, Eckhard 189–192
 Klasinc, Jaka 6, 12, 173, 198, 203, 211,
 225, 228
 Kleon 55, 63
 Klett, Theodor 144
 Klinc, Jožefa 81–82

Klodič, Anton 117
 Kluge, Friedrich 125, 132
 Koblar, Anton 98, 109
 Kocijan, Gregor 154
 Kocijančič, Gorazd 5
 Kolarič, Rudolf 120
 Končan, Ivan 88
 Končnik, Peter 82, 162
 Koprivšek, Lavoslav 83, 139
 Koritnik, Anton 110, 119, 124, 126
 Koseski, Josip Vesel 125
 Kotnik, Franc 104
 Kouba, Pavel 7
 Krämer, Heinrich 144
 Krauss, Rudolf 144
 Kritias 26
 Krkljuš, Mišo (Mijo) 123
 Ksenofont 10, 119, 123–124, 129
 Ksenokrat 24–25, 32
 Kušar, Valentin 101

L

Ladan, Tomislav 9
 Lajh, Korbinijan 142
 Léon-Dufour, Xavier 5
 Leopold I. 108
 Leskošek, Janko 102
 Leukippos 24
 Levstik, Fran 106, 136
 Likar, Vojislav 130
 Links, Christoph 144
 Livij, Tit 86, 110, 139
 Ljubič, Jože 125
 Lončar, Dragotin 88, 97, 100–102, 104,
 108
 Lovrenčič, Joža 142
 Lukijan 106, 129, 142
 Lukrecij 91

M

Mahnič, Anton 88
 Majer, Katarina → glej Gorečan,
 Katarina
 Majer, Lovrenc 81
 Malnar, Josip 119
 Marešič, Frančišek 125
 Maretič, Tomo 111
 Marinko, Josip 83
 Markič, Katja 135
 Marolt, Nande 104
 Marušič, Branko 117
 Marušič, Jera 15
 Menge, Hermann 118–119, 1 24
 Merkelbach, Reinhold 144
 Mesojedec, Bogdana 131
 Meyer-Lübke, Wilhelm 86–87
 Mihevc Gabrovec, Erika 129
 Milovanovič, Matej 15
 Minor, Jakob 86, 87, 93
 Mlakar, Ljudevit 101, 106, 142
 Müller, Johannes 144
 Munda, Jože 154

N

Nardi, Bruno 189
 Nepot, Kornelije 137
 Nifo, Agostino 190–192
 Nikolaj iz Oresma 180
 Nikomah 145
 Nohl, Hermann 112

O

Orel, Ivan 97, 101, 104
 Orel, Tine 132
 Ovidij 110–111, 114, 139

P

Pape, Wilhelm 123
 Pasnau, Robert 180, 183
 Passow-Rost, Franz 123
 Pasternek, Franz 87
 Patočka, Jan 7
 Pavel iz Benetk 189
 Pavlič, Katja 130
 Pečnik, Karol 88
 Periklej 26
 Perušek, Rajko 83, 118, 124
 Petagine, Antonio 198
 Peter iz Abana 189
 Petruševski, Vladimir 145
 Petsche, Alojz 101
 Philippos 28
 Pipenbacher, Josip 102, 119, 124, 139
 Pirkmajer, Otmar 104
 Platon 5, 7–8, 10–12, 17, 20, 22, 24–25,
 27–30, 38, 65, 71–72, 86–88, 93,
 120, 123–124, 126, 145–147, 153–
 154, 173, 183, 189, 191, 199, 205,
 207, 213, 220–221, 223, 225
 Plavt 139
 Pleteršnik, Maks 111
 Plinij mlajši 139
 Plotin 9
 Plutarh 123
 Poethe, Lothar 144
 Pogačnik, Aleš 131, 134–135
 Pökel, Wilhelm 144
 Pokorny, Julius 132
 Pomponazzi, Pietro 190–192, 211, 215,
 226, 228
 Ponikvar, Primož 131
 Porro, Pasquale 183
 Poznič, Blaž 148
 Požar, Lovro 83, 163

Prebil, Andrej 119, 124
 Pregelj, Bogomir 148
 Prešeren, France 106, 131
 Prešeren, Jožef 126
 Pust, Anton 109
 Pythagora 26, 30

R

Raimondi, Francesco Paolo 211
 Rebol, Alojzija 96
 Reich, Emil 86
 Reitzenstein, Richard 91
 Remec, Bogumil 98
 Renan, Ernest 174
 Rimljan, Egidij 184
 Rodolf, Anna 196
 Rohde, Erwin 5
 Romih, Miroslav 134–135
 Ruf, Kurcij 139
 Rupel, Mirko 120
 Rupprecht, Marie 88
 Rušd, Ibn 174–175, 177–179, 181–183,
 187, 189–191

S

Sabladoski, Anton 117
 Salustij Krisp, Gaj 92, 136
 Samsa, Janez (Ivan) 128
 Sauppe, Gustav Albert 123
 Schenkl, Heinrich 86
 Schenkl, Karl 86–88, 91–93, 118,
 124
 Schiller, Friedrich 87, 92–93
 Schmidt, Rudolf 144
 Schmitt, Charles B. 189
 Schmoller, Otto 123
 Schneider, Gustav 12, 123

Schulze, Friedrich 144
 Schwertassek, Karl August 111
 Sedlmayer, Heinrich Stephan 111
 Seiler, Ernst Eduard 123
 Senekovič, Ludvik 83
 Simčič, Tomaž 131
 Simoniti, Primož 175
 Simplikij 189
 Skabrne, Viktor 104
 Skala, Janez 81
 Skot, Mihael 179
 Snoj, Marko 132
 Sodnikova, Alma 145–146
 Sofokles 74, 86, 92, 123–124, 137
 Sokrat 7–8, 72–75, 77, 123, 205, 207–
 208, 212, 218, 221
 Sovre, Anton 10, 137–138, 142
 Stanonik, Tončka 79
 Stephanus, Henricus 72
 Sušnik, Anton 98, 119
 Suvák, Vladislav 7
 Svetina, Janez 125

Š

Šašel Kos, Marjeta 142
 Šef, Anton 131
 Šifrer, Jernej (Bartolomej) 108
 Šifrer, Jože 108
 Šijaković, Bogoljub 5
 Šivic-Dular, Alenka 120
 Škodlar, Borut 6
 Škotski, Mihael 144
 Škraban, Kajetan 6, 12, 135, 173, 184–
 185, 195–196, 198, 225, 228
 Šlebinger, Janko 121, 140, 155
 Šolar, Jakob 120
 Štrukelj, Anton 104
 Šuman, Josip 83, 117, 124

T

Tacit 86, 88, 92–93, 139
 Taylor, Richard C. 178
 Temistij 189–190, 209, 213
 Tempier, Štefan 180, 182, 187
 Terencij 139
 Teubner, Benedikt Gotthelf 17, 19, 123,
 143–144
 Tales 25–26, 35
 Tibul 86–87
 Timaj 28, 38
 Tomc, Ernest 100
 Tominšek, Josip 97, 99, 111, 117–119,
 124
 Toporišič, Jože 120
 Trdina, Janez 106, 125
 Tršan, Jakob 126
 Tukidid 86, 123, 129

V

Valjavec, Matija (Kračmánov) 124
 Valjavec, Pavel 89
 Valverde García, José Manuel 211
 Van Steenberghe, Fernand 184
 Vanhamel, Willy 144
 Vazzaz, Ludovik 104
 Veber, France 10, 12, 17, 143–146,
 225, 227
 Velikonja, Narte 102
 Vergilij 86, 139
 Vernia, Nicoletto 190, 192
 Vezjak, Boris 14
 Viktorin, Marij 173
 Vodnik, Anton 148
 Vodopivec, Fran 103
 Vodušek, Matej 117
 Vodušek, Matevž 117

Vogt, Theodor 86–87, 91–93
Volk Bahun, Manca 132
von Hartel, Wilhelm Ritter 86–88
von Moerbecke, Vilijem 17
von Weilen, Alexander von 92–93
Vošnjak, Mihael 82
Vrhovni, Ivan 125
Vrtovec, Josip 83

W

Walde, Alois 125, 132
Weiß, Jürgen 144
Wester, Josip 118, 128, 147
Wiesthaler, Fran 112, 125, 147
Windischer, Ana 96–97, 108
Windischer, Karol 96
Wolf, Anton Alojzij 111
Wolfram, Anika 144
Wretschko, Andreas 82
Wustmann, Gustav 144

Z

Zabukošekova, Rezika 124
Zander, Hans Conrad 6
Zevičnik, Valentin 88
Zlobec del Vecchio, Barbara 131–133
Zore, Franci 5, 8–9, 13–14, 225, 227

Ž

Žepič, Milan 123
Žepić, Sebastijan 111
Žontar, Josip 98, 108

