

## Bistvo blaženosti pri sv. Tomažu Akvinskem in njegova aporetičnost

IVO KERŽE

Kolezijska 1, SI-1000-Ljubljana

### IZVLEČEK

*V prispevku izpostavljam aporetični odnos med karitativno in veritativno zaznavanostjo bistva blaženosti v Teološki sumi sv. Tomaža Akvinskega. Če po eni strani sv. Tomaž trdi, da je v motrenju resnice največja blaženost, trdi po drugi strani, da je največja v tem življenju dosegljiva blaženost v udejanjanju karitativne ljubezni.*

*V prispevku nakazujem kako je v to aporijo upotegnjena celotna duhovnozgodovinska konstelacija, v kateri aporija sama vznikla skozi niz strukturnih opozicij tipa veritas-caritas, Abelard-sv. Bernard, univerza-cisterca itd. V sklepnih naznakah nakažem možnost razrešitve te aporije skozi premislek estetske zaznavanosti spoznanja v misli sv. Tomaža.*

*Ključne besede: blaženost, Tomaž Akvinski, intelektualizem, voluntarizem, resnica, ljubezen*

### ZUSAMMENFASSUNG

#### DAS WESEN DER SEELIGKEIT BEIM HL. THOMAS VON AQUIN UND SEINER APORIE

*In diesem Beitrag wird die Aporie des Verhältnisses zwischen der karitativen und veritativen Kennzeichnung des Wesens der Seeligkeit des Thomas von Aquin in seiner Summa Theologiae hervorgehoben. Einerseits behauptet er, dass in der Betrachtung der Wahrheit die größte Seeligkeit liegt, auf die andere Seite wiederum stellt die Behauptung dass, die in diesem Leben erreichbare, größte Seeligkeit in der Verwirklichung karitativer Liebe liegt.*

*In meinem Beitrag zeige ich, wie in dieser Aporie die ganze geistgeschichtliche Konstellation von wo die Aporie selbst entspringt, erfasst wird. In den abschließenden Bemerkungen zeige ich die Möglichkeit der Lösung der Aporie durch Überlegungen über die ästhetische Kennzeichnung der Erkenntnis im Gedanken des Doctor Angelicus.*

*Schlüsselwörter: Seeligkeit, Thomas von Aquin, Intellectualismus, Voluntarismus, Wahrheit, Liebe*

Razumevanje bistva blaženosti pri sv. Tomažu Akvinskem je hermenevtično zanimivo, saj (kot sleherno razumevanje Cilja, ki je bilo kdaj upotegnjeno v našo narodno vzgibanost) je močno učinkovalo (prek Mahničiča, Ušeničnika idr.) in torej še vedno učinkuje na našo (slovensko) zgodovinsko vzgibanost. V toliko je potrebno, da si ga prilastimo tudi na osnovi originalnih Tomaževih tekstov, kolikor si želimo postati v naši lastni vzgibanosti jasni.

## 1. Veritas

### 1.1. Dvojni formalni ustroj *Sume* in prednost spoznanja

Da bi prišli do konsistentne prilastitve izvirnega tomističnega razumevanja bistva blaženosti, moramo najprej izpostaviti vse glavne Tomaževe opredelitve blaženosti. Ta izpostavitve nas bo popeljala v navidezno aporijo, v navidezno neskladje med temi opredelitvami samimi. Ta aporija sestoji v navideznem neskladju med *veritativno* in *karitativno* zaznamovanostjo dosege poslednjega Cilja, tj. blaženosti.

Slutnja tega neskladja nas lahko obide že, če se ozremo na samo osnovno zasnovanost *Teološke sume*, tega osrednjega Tomaževga dela. Za začetek si nekoliko približe ogledimo dvojnost te zasnovanosti.

Če pogledamo samo kazalo tega monumentalnega dela, nam je iz značilnega začetnega *utrum* njegovih členov takoj jasno, da je avtor *Sume* veliko dal na *urejenost* in *preglednost* tega izbora teoloških in filozofskih problemov. Toda Tomaževa *Suma* ni samo urejen izbor vprašanj. Prav iz te urejenosti in preglednosti veje namreč neka njena globlja kvaliteta, ki je v tem, da želi človeka seznaniti z načrtom, po katerem bo lahko dosegel svoj poslednji Cilj, absolutno srečo, blaženost. To je razvidno že iz osnovne delitve *Sume* v tri dele, od katerih prvi govori o Bogu (*De Deo*), drugi o stremljenju človeka k Bogu (*De motu rationalis creaturae in Deum*) in tretji o Kristusu (*De Christo*). Načrtnost, ki jo izraža ta delitev, je očitna. Sleherni načrt se namreč deli v tri dele in sicer: 1. v določitev cilja, 2. v analizo stanja v luči cilja in 3. v določitev sredstev za doseg cilja, tj. za popolno izboljšanje stanja. Osnovna delitev *Sume* jasno sledi tej shemi, saj prvi del govori o Bogu, ki je (kakor postane razvidno v drugem delu) poslednji Cilj človeka, njegova popolna sreča. Prvi del *Sume* ustreza torej prvi fazi načrta: določiti cilja. Drugi del *Sume* govori o človekovem stanju v luči poslednjega cilja in torej ustreza drugi fazi načrta. Tretji del govori o Kristusu, ki je Sredstvo, po katerem lahko človek pride do Cilja - Boga - in torej ustreza tretji fazi načrta: določiti sredstev. (prim. STh I, q. 2, pr.)

Če je torej res, da *Suma* ni le urejen izbor problemov, pač pa tudi načrt za doseg popolne sreče človeka, je kljub temu še vedno res, da je *Suma* tudi sistematičen izbor problemov. Je izbor *vprašanj* (*quaestiones*), ki se dalje delijo v *člene* (*articuli*). Naslovná vprašanja členov se vselej začnejo z *ali* (*utrum*) kot npr.: "Ali se osebe razlikujejo po razmerjih." (STh I, q. 40, a. 2) Nanje je zato mogoče odgovoriti le z *da*, *z ne* ali pa z razgrnitvijo *dvopomenskosti* subjekta stavka (v našem primeru bi to bile "osebe"). Ti členi so osnovne enote *Sume*. Njihova teoretska vrednost je v tem, da onemogočajo sleherno izmikanje: možno jih je razsoditi le na omenjene tri načine. Zato postaneta prosojnost in jasnost temeljni značilnosti misli, ki gre skozi nje.

Poleg tega pa je teoretska vrednost členov *Sume* v tem, da omogoča *pretres vseh možnih ugovorov* k Tomaževi razsodbi naslovnega vprašanja člena. Naslovnemu vprašanju, ki se, kot rečeno, vselej začneja z vprašalnico *ali*, sledi namreč drugi sestavni del člena: niz ugovorov razrešitvi, ki jo sv. Tomaž namerava zagovarjati. Niz se začne z značilnim *zdi se, da ne* (*videtur quod non*) ali pa *zdi se, da res* (*videtur quod sic*).

zagovarjajoč pač stališče, ki ga namerava sv. Tomaž ovreči. Temu nizu ugovorov sledi protiugovor, ki se začne z besedami *toda nasproti temu* (sed contra) in predstavlja nekakšno uverturo v Tomaževo *responsio magistralis*, v magistralno razsodbo naslovnega vprašanja. Ta se začne z *rispondeo dicendum* in predstavlja *jedro člena* (corpus articuli). Iz njega se razvije sklepni del člena: razrešitev ugovorov, na katere Tomaž odgovarja po vrsti (*ad primum ergo dicendum...*, *ad secundum dicendum...* itd.). Očitno je, kako tak način obravnave naslovnih vprašanj členov ne le omogoča, pač pa celo *zahteva* temeljito soočenje z vsemi avtorju razpoložljivimi ugovori njegovi razsodbi vprašanja. Jasno je, da je osnovni cilj take metode obravnave vprašanj odprava slehernega možnega ugovora določeni razsodbi vprašanja in torej (kolikor je ugovor osnovni vir dvoma) v odpravo slehernega vzgiba dvoma o razsodbi, ki jo namerava avtor zagovarjati.

Že iz tega bežnega pregleda osnovne delitve *Sume* in njenega temeljnega načina obravnave vprašanj je razvidno, da lahko v *Sumi* razberemo dvojne osnovnih namenov: po eni strani (z vidika njene osnovne delitve) bi *Suma* rada bila *fundamentalni načrt za dosego popolne sreče človeka*, njegove blaženosti; po drugi strani (z vidika strukturiranosti njene osnovne enote - *articulusa*) pa bi rada bila nekakšno podjetje sistematičnega odpravljanja dvomov. Po eni strani naj bi si torej zastavljala kot cilj popolno srečo človeka, po drugi strani pa človekovo čim večjo gotovost spoznanja (v smislu postopne odprave slehernega dvoma). Namen tega paragrafa je, da izpostavi (navidezno) neskladnost med tema dvema ciljema *Sume*, kolikor se zdi, da napeljujeta na dve različni razumevanji poslednjega Cilja človeka. Da bi globlje zajeli to neskladje, bomo skušali ugotoviti, ali morda ne korenini celo v Tomaževem izrecnem opredeljevanju blaženosti v *Sumi* sami. Vprašanja, na katera bo potrebno odgovoriti, bodo torej vprašanja naslednje vrste: Ali bi iz obzorja *Sume* lahko rekli, da je iskanje resnice v smislu odpravljanja dvomov najbolj osrečujoče početje? Ali bi lahko rekli, da je dvom vir vse človekove nesreče?

Ugotovili smo torej, da se *Suma* po eni strani kaže kot neko podjetje sistematičnega odpravljanja dvomov. Poskusimo najprej najti utemeljitev tega stališča, ki izhaja iz analize formalnega ustroja *Sume*, v premislekih *Sume* same.

Osnovno metodološko operacijo *Sume* smo razpoznali predvsem v nekem odločanju razuma med *sic et non* in to smo na hitro opredelili kot neko početje, ki stremi za odpravljanjem dvomov. Utemeljenost te opredelitve lahko uzremo, če pomislimo, da dvom pravzaprav ni nič drugega kot neke vrste *omahovanje* razuma med dvema vejama protislovja, omahovanje med *sic et non*. To omahovanje pa sestoji v nevedenju o tem, katera od dveh vej protislovja je resnična in katera ni. Zato lahko trdimo, da je (hkrati z odpravo dvomov in prav po njej) spoznanje resnice osnovni cilj uvedbe omenjene strukture v *Sumi*.

Sv. Tomaž postavlja spoznanje resnice v neposredno zvezo z blaženostjo, kakor bo razvidno iz sledenjih navedkov. Začnimo s tistim, v katerem sv. Tomaž poistoveti človekovo teženje z voljo: "Predmet (obiectum) volje, tj. človekovega teženja je dobro nasploh (universale bonum)." (STh I-II, q. 2, a. 8, c) Ker pa sv. Tomaž razumeva blaženost kot tisto "kar pomiri vse teženje" (prav tam), je potemtakem to tisto, kar tudi edino lahko povsem pomiri človekovo voljo in je s tem njen edini možni poslednji Cilj. O volji pa pravi sv. Tomaž naslednje: "Volja stremi (tendit) k dovršenemu dejanju uma (finale actus intellectus)." (STh I-II, q. 4, a. 4, ad 2) Cilj volje je dovršeno dejanje uma. Delovanje uma pa se dovrši v dosegi cilja uma, ki je obenem popolnost uma. Toda "popolnost sleherne zmožnosti se dosega glede na naravo (rationem) njenega predmeta" (STh I-II, q. 3, a. 8, c); "predmet uma" pa "je resnica nasploh" (STh I-II, q. 2, a. 8, c). Cilj uma (in z njim Cilj vsega človekovega teženja) je torej popolno spoznanje resnice,

ki pa se, kot smo prej videli, pokriva s popolno odpravo dvomov. V tem smislu bi bilo torej mogoče misliti *Sumo* (in iz nje celotno Tomaževo misel) v njeni naravi podjetja (iskanja resnice na način) sistematičnega odpravljanja dvomov kot odlikovano človekovo pot k blaženosti. *Bistvo blaženosti bi se torej v tem smislu izkazalo kot popolno spoznanje resnice v smislu popolne odprave vseh dvomov.*

### 1.2. Pariz kot Novi Jeruzalem

Zgoraj izpostavljeno usmerjenost *Sume* morda najbolje povzema stavek iz *Sume* same, ki pravi, da "je v motrenju (*contemplatio*) resnice največji užitek" (STh I-II, q. 38, a. 4, c). Prav gotovo pa ne gre tu za neko usmerjenost, ki bi jo bilo mogoče (morda na prvi pogled nekoliko umetno) razbrati le iz Tomaževe *Sume* ali pa le iz Tomaževe misli. Sv. Tomaž je v zgornjih odlomkih samo spravlil v pojem neko splošno usmerjenost shlastičnega univerzitetnega okolja, kateremu je sam pripadal. Gre za duh XIII. stoletja, za duh Pariza in njegove slavne univerze, tega Novega Jeruzalema in novega Babilona obenem. O Parizu kot Novem Jeruzalemu nam piše opat Filip iz Harvenga (?-1187) v pismu mlademu študentu:

"Ljubezen do vedenja te je privedla v Pariz, tu pa si našel tisti Jeruzalem, po katerem si hrepenel. Domovino Davida, modrega Salomona. Tu se zbira toliko klerikov, da jih bo kmalu več kot sicer številnih laikov. Srečno mesto, v katerem svete knjige prebirajo s tolikšnim žarom, kjer s pomočjo Svetega Duha razrešujejo najbolj zapletene skrivnosti, kjer je toliko znanih profesorjev in takšna teološka znanost, da bi ga lahko imenovali mesto lepe besede." (Filip iz Harvenga, 31 C-D)

Ta duh lahko še bolj podoživimo, če si ogledamo samo metodo poučevanja na srednjeveških univerzah, za katere pa je pariška univerza predstavljala nesporni vzor. Prisluhnjimo torej znanemu in zanesljivemu Le Goffovemu prikazu te metode ekspozicije učne snovi, ki je bila tedaj tudi osrednja raziskovalna metoda:

"Osnova so komentarji besedil, *lectio*, globinska analiza, ki izhaja iz slovnične analize in prodre do jedra črkopisa (*littera*), nato pa se povzpne do logične razlage, ki podaja smisel (*sensus*) in se sklene z eksegezo, ki razodene znanstveno in miselno vsebino (*sententia*).

Toda komentar izzove diskusijo. Dialektika omogoča premik onkraj samega teksta k obravnavi vprašanj, ki jih vzbujajo; omogoča celo odmik od teksta v prid iskanju resnice. Namesto eksegeze nastopi cel snop problematik. Preko primernih postopkov se lekcija razvije v kvestijo (*quaestio*). Univerzitetni intelektualec se rodi v trenutku, ko iz pasivnosti preide v aktivnost, ko začne razpravljati o tekstu in mu tekst pomeni le še oporo. Učitelj ni več ekseget, pač pa mislec: ponuja rešitve, ob zastavljeni *quaestio* ustvarja svoj zaključek: *determinatio*, to je izdelek njegove misli.

V XIII. stoletju se kvestija pravzaprav oddalji od slehernega teksta. Obstaja sama po sebi. Z aktivno soudeležnostjo učiteljev in študentov naposled postane kvestija predmet razpravljanja, postane *disputacija* (*disputatio*).

Klasičen opis *disputacije* je podal oče Mandonnet: 'Ko je neki profesor začel razpravljati, so vsa predavanja drugih učiteljev in diplomirancev fakultete obstala. Edino profesor, ki je vodil razpravo, je opravil krajše predavanje, da bi poslušalcem omogočil pravočasno udeležbo. Potem se je razprava začela. Trajala je večji del dopoldneva. Prisostvovati so morali vsi diplomanti fakultete in vsi učiteljevi učenci. Drugi učitelji in študentje so bili kakor kaže svobodni, vendar veliko jih je poslušalo razpravo glede na učiteljev sloves in glede na pomembnost obravnavanega. Pariški kleriki, prelati in druge cerkvene osebnosti so se z veseljem udeleževali teh strastnih turnirjev. *Disputacija* je bila kleriška ustreznica viteških iger.

Predmet je vnaprej določil učitelj, ki naj bi vodil razpravo. Na določen dan so jo naznanili še po drugih šolah fakultete...

Čeprav se je razprava odvijala pod nadzorstvom učitelja, ni bil on njen nosilec, temveč diplomant, ki je prevzel vlogo poroka in s tem začel s svojim vajeništvom v tovrstnih eksercitacijah. Nasprotovanja so bila običajno izpostavljena iz različnih zornih kotov najprej s strani prisotnih učiteljev, nato s strani diplomantov in končno s strani samih študentov. Diplomant je odgovarjal na predlagane argumente. Ko je bilo potrebno, mu je na pomoč priskočil učitelj. Takšna naj bi bila videti oblika redne disputacije; toda to je bil šele njen prvi, čeprav temeljni in najbolj razgiban del.

Pomisleki, ki so bili med razpravo izpostavljeni in obravnavani brez vnaprejšnjega reda, so ob koncu predstavljali z doktrinarnega vidika dokaj zmedeno snov, ki pa je bila kljub vsemu bolj podobna gmoti neobdelanih surovin v gradbišču, kot pa gmoti vojnih ostankov na bojišču. Prvemu zasedanju je zato sledilo še drugo, ki so ga imenovali magistralna opredelitev.

Na prvi berljski dan, kot so takrat rekli, to pomeni na prvi dan učiteljevih predavanj po njegovi disputaciji (nedelja ali praznik sta namreč včasih preprečila, da bi to bilo takoj naslednji dan), je učitelj povzel obravnavano snov. Na začetku je uredil ali v logično zaporedje povezal izpostavljene pomisleke proti predstavljeni tezi in jim nato določil dokončno obliko. Temu nizu ugovorov je sledila izpostavitve kakega argumenta v prid tezi, ki jo je predlagal. Nato je prišla na vrsto razgrnitev nauka v prid predloženi tezi, ki je tvorila osrednji in bistveni del opredelitve. Na koncu je odgovoril na vse ugovore, ki so bili izpostavljeni proti svoji tezi...

Zapis opredelitve, ki ga je učitelj zaupal enemu od poslušalcev, je tvoril to, kar imenujemo Razpravljana vprašanja (*Quaestiones disputatae*). S tem zapisom se je razprava dejansko končala." (Le Goff, 105-107)

Najbrž smo ob tem branju lahko že sproti ugotavljali strukturno sorodnost (in torej tudi sorodnost duha) te metode poučevanja z osnovno metodološko zasnovo *Summe*. Dejansko gre za strukturno istovetnost: nakazana formalna struktura poteka (in zapisa) *magistralne opredelitve* ni nič drugega kot formalna struktura člena *Summe*. Izpostavitve pomislekov v njihovi dokončni obliki in njih ureditev v logično zaporedje, ki predstavlja po opisu Mandonneta prvo fazo magistralne opredelitve, povsem ustreza *prvemu delu člena v Sumi*, ki je prav tako nekak urejen prikaz niza ugovorov k predlagani tezi. Naslednja faza opredelitve sestoji v izpostavitvi kakega argumenta v prid izpostavljeni tezi, ki ustreza *drugemu elementu* člena *Summe*: argumentu, ki ga naznanja značilni *sed contra*. Razgrnitev nauka v prid predloženi tezi, ki sledi argumentu tipa *sed contra* in tvori osrednji del opredelitve, pa seveda povsem ustreza tistemu, kar je tomistom znano kot *corpus articuli* - jedro člena - in se začneja z umirjenim *rispondeo dicendum*. Sklepni del magistralne opredelitve, ki sestoji, po zgornjem opisu, iz učiteljevih odgovorov na vse ugovore proti predlagani tezi, ustreza Tomaževi *zavrnitvi vseh ugovorov*, s katero se sklene sleherni člen *Summe*. Lahko bi torej rekli, da Tomaževa *Suma* ni nič drugega kot neki zajeten izbor zapisov Tomaževih magistralnih opredelitev. Njena oblika ustreza obliki razpravljanih vprašanj, o katerih govori Mandonnet.

Ni si torej težko predstavljati, kako stoji za *Sumo* vsa tista zgoraj opisana univerzitetna poučevalna in raziskovalna praksa lekcij in disputacij. Konkretna izvedba te prakse najbrž ne stoji za vsakim členom *Summe*, saj si je težko predstavljati, da bi ležala za vsemi 3122 členi *Summe* neka konkretna Tomaževa disputacija, opravljena na Sorboni ali pa kje drugje. Vsekakor pa stoji ta praksa in njen duh<sup>1</sup> za samo temeljno

<sup>1</sup> Duh tu že ves čas razumevamo kot neko določeno odstranjevanje/razumevanje Cilja.

strukturiranostjo člena *Sume*. Duh te prakse lapidarno povzema omenjena Tomaževa trditev, da "je v motrenju resnice največji užitek". Da bi si polneje prilastili razumevanje Cilja, ki je lastno temu vidiku *Sume* in celotni sholastični univerzitetni praksi, bo najbolje, če se napatimo k izvoru tega razumevanja Cilja, k točki vznika tega duha. Tej točki pa je ime - *Peter Abelard* (1079-1142).

Tega "prvega profesorja" (Le Goff) lahko upravičeno jemljemo za točko vznika sholastičnega univerzitetnega duha že samo zaradi tega, ker je s svojo razpravo *Sic et non* izdelal metodo, ki jo je po njem prevzela celotna srednjeveška univerzitetna praksa raziskovanja in poučevanja - metodo lekcije, kvestije in disputacije. (prim. Gilson, 280 sl., 292, 337-338) Kot že rečeno, bi lahko tej metodi lastno razumevanje Cilja opredelili kot popolno spoznanje resnice v smislu sistematične odprave vseh dvomov. Stremljenje po takšni odpravi, ki pomeni hkrati stremljenje po brezobzirnem spopadu med razhajajočimi se mnenji je bila Abelardova osnovna strast. Intelektualne spopade je iskal in njegovo življenje jih je bilo polno. Naj se spomnimo le na njegove spopade s slavnim pariškim učiteljem Viljemom iz Champeauxa (Le Goff, 52-53), s sv. Anzelmom (Le Goff, 53), s cerkvenim zborom v Soissonsu (Le Goff, 59), z menihi v Saint-Denysu (prav tam), z učenci v Parakletu (Le Goff, 60), z bretonskimi menihi (prav tam), s sv. Bernardom (Le Goff, 61). Genezo te Abelardove strasti lahko boljše razumemo, če pomislimo, da je bil Abelard sin (bretonske) plemiške družine. Bil je torej pripadnik nekega okolja, v katerem je bila celotna eksistenca posameznika popolnoma usmerjena v bojevanje. Boj z divjimi zvermi, predvsem pa vojskovanje sta bili namreč osnovni strasti srednjeveškega plemiča. (Guglielmino, 267-268) Pristen izraz te razboritosti so prav gotovo verzi provansalske *Hvalnice vojni* Bertrana de Borna (1140-1215), od katere bomo tukaj navedli le zadnjo kitico s posvetilom:<sup>2</sup>

...Pravim vam, da mi takega veselja ne daje  
ne hrana, ne pitje in ne spanje,  
kakršnega čutim, ko z obeh strani  
slišim vpiti "V napad!", in slišim rezgetanje  
spuščenih konj v senci  
in slišim vpiti: "Na pomoč, na pomoč!"

In vidim, kako se vèliki in mali  
sesedajo sredi trav,  
in vidim mrtvece, ki imajo v prsih zabodene  
prelomljene sulice, okrašene z zastavicami.

Baroni, oddajte raje na posodo  
gradove, mesta in vasi,  
kakor da bi se prenehali med seboj vojskovati.

Papiol, voljnó  
odidi h Gospodu Da-in-Ne,  
in mu reci, da je že predolgo v miru.

<sup>2</sup> Prevedeno po italijanskem prevodu v: n. d., str. 529-530.

Abelardu najbrž ni bilo težko preusmeriti tolikšne strasti do fizičnega spopada, ki je že kot taka sovražila medlo neodločnost, nejasnost (Gospoda Da-in-Ne), v strast do dialektičnega spopada, v strast do disputacije kot odprave vse meglenosti, vsega "Da-in-Ne", tj. v strast do odprave slehernega dvoma (prim. Le Goff, 52). S to *preusmeritvijo* strasti od fizičnega spopada k intelektualnemu, ki je že vselej neka strast po odpravi dvoma in po iskanju resnice, se torej iz figure srednjeveškega viteza porodi figura srednjeveškega univerzitetnega profesorja ter tej figuri ustrezajoči duh, tj. razumevanje Cilja.

Ta duh, ki ga je izvorno utelešal Abelard in ki je obvladoval srednjeveško univerzo ter v marsikaterem oziru tudi vse, kar je temu okolju pripadalo (s Tomaževim opusom vred), je bil obenem bistveno zavezan neki rastoči žejji po znanju, s katero je bilo zaznamovano XII. stoletje. Ta duh veje iz znamenitega refrena Huga Svetoviktorskega (?-1173): "Vse se nauči in videl boš potem, da ni bilo nič odveč" (Hugo Svetoviktorski, 800 C – 801 A), lapidarno pa ga povzema trditev Honorija iz Autuna (?-1152): "Izgon človeka je njegova nevednost; znanost je njegova domovina" (Honorij iz Autuna, 1243 A). To je bil predvsem duh Chartresa, velikega znanstvenega središča XII. stoletja. Na obzorju tega duha je (znanstveno) spoznanje resnice pomenilo Domovino, pomenilo je Cilj. To je bil duh, ki je prišel do polne manifestacije s srednjeveško univerzo in z njenim razumevanjem Cilja kot spoznanja resnice v smislu odprave vseh dvomov na način disputov tipa *sic et non*.

## 2. Caritas

### 2.1. Pariz kot novi Babilon

Omenjenemu univerzitetnemu duhu se je že v času njegovega vznika postavila po robu neka drugačna drža. Točka vznika te drža nosi prav tako neko točno določeno ime z letnico rojstva in smrti: gre za sv. Bernarda iz Jasne doline (Clairvaux) (1090-1153). Če je za duh srednjeveškega univerzitetnega okolja veljalo, da je človekov izgon njegova nevednost in da je torej radovednost tisto stremljenje, ki ga bo popeljalo k Cilju, vidi sv. Bernard ravno obratno v radovednosti človekov izvirmi greh, počelo njegovega izgnanstva. Takšno Bernardovo razumevanje izvirnega greha nazorno nastopa v njegovem delu *De gradibus humilitatis et superbiae*, kjer avtor takole nagovarja Evo pod drevesom spoznanja:

"Čemu gledaš s takšno željo na drevo, ki pomeni zate smrt? Čemu strmiš z radovednimi očmi v tisti sad? Čemu si z zadovoljstvom ogleduješ to, kar ti ni dovoljeno jesti? Rekla mi boš: 'Občudujem ga z očmi, ne segam z roko po njem; ni mi prepovedano gledati, ampak jesti. Mar ne bi smela obračati svojih oči, kamor želim, če mi jih je Bog dal zato, da jih uporabljam?' Toda Apostol ti odgovarja: 'Vse je dovoljeno, ni pa vse koristno' (1 Kor 6, 12). Tudi če gledanje še ni greh, vseeno označuje neko nagnjenje h grehu. Če bi tvoja duša bdela nad sabo z večjo pozornostjo, bi tvoja radovednost ne izgubljala časa." (Sv. Bernard iz Jasne doline, 958 C-D – 959 A)

Podobno nagovarja sv. Bernard tudi padlega angela:

"Kaj pa ti, podoba Božjega veličastva, ki nisi bil umeščen v zemeljski raj, pač pa med same božanske krasote nebes. Kaj bi si mogel želeli boljšega? Poln modrosti, dovršen v lepoti 'ne išči tega, kar je nad teboj, ne želi motriti tega, kar je močnejše od tebe.' (Sir 3, 22) (...) Že te gledam in te vidim kako se skušaš nepokorno ozreti na ne vem kakšna brezna nad teboj. (...) Kam te bo pripeljala, o siromak, tvoja radovednost?" (Sv. Bernard iz Jasne doline, 959 B-C)

*Radovednost* je po sv. Bernardu korenina vsega greha in torej vse nesreče nasploh. Je tisto, kar izvorno pelje proč od Cilja. Ne sme nas torej čuditi ostrina njegovega nastopa proti Abelardovi držji, tj. držji srednjeveškega univerzitetnega okolja, ki je ravno v radovednosti kot želji po totalnem spoznanju videla svoj osnovni etos. Če je bil torej Pariz za Filipa iz Harvenga *Novi Jeruzalem*, pomeni Pariz sv. Bernardu *novi Babilon*. Pariškim učiteljem in študentom kliče:

"Zbežite iz Babilona, pobegnite in rešite vaše duše. Skupaj vzletite proti zaščitenemu mestu, kjer se boste lahko pokesali nad preteklostjo, milostno živeli za sedanjost in polni zaupanja strmeli v prihodnost. Veliko več kot v knjigah boš našel v gozdu. Les in kamen te bosta naučila, kar te ne more naučiti noben učitelj." (Sv. Bernard iz Jasne doline, 855 B)

*Odhod v gozd* pomeni za sv. Bernarda *odhod v samostan*. Tega navodila učiteljem in študentom se je tudi sam držal - ustanovil je samostan v Jasni dolini in z njim tudi red cistercijanov. Iti v gozd mu je pomenilo iti proč od mesta in s tem proč od univerze in njenega duha. Če je bil za sv. Bernarda duh univerze duh radovednosti in je bil kot tak izvor vsega zla nasploh, mu je odhod v gozdove pomenil odmik od radovednosti. To je bil predvsem odmik od napuha, katerega izvor je po sv. Bernardu ravno radovednost ter hkrati temu odmiku istovetna rast v karitativni ljubezni (*caritas*).

Nasproti mestu, nasproti univerzi kot *šoli radovednosti* (*schola curiositatis*) in torej hudičevi šoli postavlja sv. Bernard gozd, samostan kot Kristusovo šolo kontemplacije, odpovedi in darežljivosti, tj. kot *šolo karitativne ljubezni* (*schola caritatis*).

Pri vsem tem seveda ni šlo samo za nekakšno idejno nesoglasje med sv. Bernardom in Abelardom, kakršno je dejansko obstajalo in je doseglo svoj vrhunec v disputaciji med njima na cerkvenem zboru v Sensu leta 1140. Če bolje pogledamo, lahko vidimo, da je šlo tu za splošno napetost neke dobe: za napetost med mestom in gozdom, za napetost med univerzo in samostanom. Šlo je skratka za napetost med dvema novonastalima družbenima podobama (univerzitetnim profesorjem in cistercijanskim menihom), ki sta se obe porodili iz sveta srednjeveškega plemiča. Kakor bi namreč lahko rekli, da se je podoba srednjeveškega univerzitetnika porodila iz (Abelardove) preusmeritve viteške bojaželjnosti v intelektualno bojaželjnost, bi lahko tudi rekli, da se je (cistercijanska) podoba radikalnega meniškega življenja (ki je daleč od benediktinskega razkošja kakega Clunyja) porodila iz podobne preusmeritve, le da se je ta preusmeritev zgodila v smeri odhoda v gozd, v samostan.

Po družini je bil sv. Bernard namreč fevdalec prav tako kot Abelard. Bil je torej doma v nekem krogu, ki je bil bistveno vezan *na skupnost* (saj je občutek nemoči pred naravo spodbujal življenje v skupnosti) (Guglielmino, prav tam), *na podeželje* (saj je živel od pridelkov svojih tlačanov) in *na gozd* (saj je v gozdu tešil eno svojih osnovnih strasti - *lov*). Fevdalnemu svetu, ki ga je fevdalec ljubil, pa je mesto predstavljalo popolno nasprotje. Fevdalec ga je lahko zato samo sovražil. Od tod torej deloma razumemo, kako se je iz podobe srednjeveškega viteza porodila podoba cistercijana. Od tod lahko razumemo Bernardov odhod v Cisterco in Jasno dolino ter odhod tolikih plemičev med cistercijane in podobne redove. Po vsej verjetnosti je bila prav ta pot, ki je pripeljala v cistercijanski red takega zagrizenega bojavnika, kakršen je bil zgoraj navedeni pesnik Bertran de Born.<sup>3</sup> To je bila torej predvsem pot plemiškega zavračanja mestnosti in pot zvestobe (samostanski) skupnosti ter asketski surovosti gozdnega okolja.

<sup>3</sup> Bertran de Born namreč ni bil pesnik, ki bi le od daleč opeval svet vojne. "Vseskozi se je bojeval s sosedi", kakor piše o njem nek starodavni življenjepis. Zato ga Dante umešča v *Pekel* (XXVIII, 118) med sejalce nesloge, čeprav občuduje njegovo pesnjenje.

Ta pot je razumevala Cilj, tj. blaženost, kot popolnost karitativne ljubezni v smislu popolne odprave napuha. Gozd je namreč *schola caritatis*. Zdi se, da smo daleč od *Sume*, daleč od Tomaževe trditve, ki pravi, da je "največji užitek v motrenju resnice". Predvsem pa daleč od tega, da bi videli blaženost v popolni odpravi vseh dvomov.

## 2.2. Prednost ljubezni

Sv. Bernard pač predstavlja "drugi breg" (Chenu) tedanjega krščanstva. Toda napetost med tema dvema bregovoma, ki je razdvajala srednji vek, nikakor ni neka napetost, ki bi bila zunanja misli sv. Tomaža. Ta razcep se nahaja *znotraj* nje, v samem jedru tomizma, v njegovem opredeljevanju poslednjega Cilja. Razviden pa je že iz naznačene dvojnosti formalnega ustroja *Teološke sume* (in misli sv. Tomaža nasploh). Če je namreč articulus tisti aspekt te strukture, ki ima za cilj *dovršenost spoznanja* (v smislu odprave vseh dvomov), pa ustreza potem delitev *Sume* v določitev cilja, stanja in sredstva tistemu aspektu te strukture, ki ima za cilj *dovršenost hotenja* (in delovanja). Cilj je namreč vselej cilj nekega teženja, ki je v človeku istovetno s hotenjem. Določanje pravega Cilja in pravega načina Njegove dosege ustreza torej (prvemu koraku k) dovršitvi hotenja. Popolnost hotenja pa je po sv. Tomažu v karitativni ljubezni, saj slednja pomeni usmerjenost hotenja (tj. ljubezni) v edini pravi Cilj - v Boga: "Karitativna ljubezen je ljubezen do Boga." (STh II-II, q. 28, a. 1, c)

Kakor nas je prejšnja strategija branja formalnega ustroja *Sume* popeljala do uvida, da je spoznavanje resnice vir človekove sreče, tako nas tudi ta nova strategija branja popelje v njej lastno razumevanje tistega, v čemer se nahaja človekova sreča. Po tej liniji branja *Sume* je sreča predvsem v *karitativni ljubezni*, saj jo sv. Tomaž obravnava kot vzrok radosti:

"Radost namreč izhaja iz ljubezni bodisi zaradi prisotnosti (praesentiam) ljubljenega dobrega, bodisi zaradi tega, da ljubljeno dobro svoje lastno dobro poseduje in ohranja. Slednje je predvsem lastno ljubezni iz dobrohotnosti (amor benevolentiae), po kateri se nekdo raduje prijateljeve sreče, tudi če je ta odsoten. Prav tako sledi po drugi strani iz ljubezni žalost bodisi zaradi odsotnosti ljubljenega dobrega, bodisi zaradi tega, ker je tisti, ki mu želimo dobro, tega dobrega oropan, ali pa ga pesti kaka nadloga. Karitativna ljubezen pa je ljubezen do Boga (amor Dei), katerega dobro je nespremenljivo: saj je eno in isto z njegovo lastno dobroto. V kolikor pa kar je ljubljeno se nahaja v ljubečem po svojem najplemenitejšem učinku, sledi, kar piše v 1 Jn 4,16: 'Kdor ostaja v karitativni ljubezni, ostaja v Bogu in Bog v njem'. Na ta način karitativna ljubezen povzroča duhovno radost, ki prihaja od Boga" (prav tam).

Lahko bi torej rekli, da je glede na nekatera stališča v *Sumi* karitativna ljubezen vir sreče v polnejšem pomenu besede kot pa spoznanje resnice. Sv. Tomaž namreč zastopa tezo, da more človek že v tem življenju doseči popolno karitativno ljubezen. (STh II-II, q. 24, a. 8) Popolnega spoznanja pa po sv. Tomažu v tem življenju ni mogoče doseči.<sup>4</sup> Če pa je karitativna ljubezen vzrok radosti, potem je popolna *caritas* vzrok popolne radosti. Ta je po *poti spoznanja* dosegljiva le *po smrti*, po *poti karitativne ljubezni* (ki je bistveno pot volje in torej pot k dobremu) pa je dosegljiva *že sedaj*.<sup>5</sup> To pa je mogoče

<sup>4</sup> Prim. SCG III, 48. Za posodobljeno, z aparatom Kantove filozofije podprto izpeljavo iste teze prim. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, V. zvezek: *Le thomisme devant la Philosophie critique*, v it. prev. M. Rossignotti: *Il punto di partenza della metafisica*, Milan 1995, str. 357.

<sup>5</sup> O prednosti poti k dobremu pred potjo k resnici pri sv. Tomažu prim. Johannes Baptist Lotz, *Transzendente Erfahrung*, v it. prev. M. Marassi: *L'esperienza trascendentale*, Milan 1993, str. 245-247.

zato, ker, kakor pravi sv. Tomaž, popolnost ljubezni zahteva manj stvari, kot pa popolnost spoznanja:

"Popolnost spoznanja potrebuje nekaj, kar popolnost ljubezni ne potrebuje. Spoznanje je namreč stvar razuma (ad rationem), kateremu je lastno razlikovati med tistim, kar je v stvareh združeno in združevati na določen način tisto, kar je različno, preko primerjave enega z drugim. Zato popolnost spoznanja zahteva, da človek posamezno (singillatim) spoznava, kar je v stvari, kakor so to deli, vrline in lastnosti. Ljubezen pa je v teženjski moči (vi appetitiva), ki se ozira na stvar, kakor je na sebi (in se). Torej je za dovršenost ljubezni dovolj, da je stvar - da bi bila ljubljena - zapadena kakor je na sebi. Od tod sledi, da nekdo bolj ljubi stvari, kot pa jih pozna: kajti lahko ljubi popolno, ne da bi popolno poznal. Kakor je to razvidno v znanostih, ki jih nekateri ljubijo kljub nepopolnemu znanju, ki ga imajo o njih." (STh I-II, q. 27, a. 2, ad 2)

Kakor smo videli, popolnost ljubezni, ravno tako kakor popolnost spoznanja, rojeva popolnost sreče. Pa vendar je popolnost sreče, ki se rojeva iz karitativne ljubezni, za razliko tiste, ki se rojeva iz spoznanja, dosegljiva že v tem življenju. Zaradi tega ima udejanjanje karitativne ljubezni prednost pred spoznavanjem resnice, saj nas pripelje prej do cilja.

Emblematično podaja ta uvid pripoved iz *Rožic* sv. Frančiška Asiškega, v kateri svetnik razlaga sobratu Leonu, v čem je popolna sreča:

"Pozimi je bilo, ko sta šla sv. Frančišek in brat Leon iz Perugie proti Asiziju. Zelo ju je zeblo. Tedaj pokliče sv. Frančišek brata Leona, ki je šel nekoliko naprej in mu pravi: 'O brat Leon, naj dajejo manjši bratje še tako lep zgled pobožnosti in svetosti, vendar, dobro si zapomni, da ni v tem popolnega veselja!' In ko gre nekoliko naprej, ga zopet pokliče in mu reče: 'O brat Leon, ko bi kak manjši brat tudi slepe in hrome ozdravljaj ali celo mrtve obujal, vendar zapiši, da ni v tem popolnega veselja!' In kmalu zopet zakliče: 'O brat Leon, ko bi kak manjši brat tudi govoril vse jezike sveta in umel vso znanost in bi napovedoval prihodnost in poznal skrivnosti srca, vendar piši, da ni v tem popolnega veselja!' Tako je naštel sv. Frančišek še to in ono, v čemer ni popolnega veselja. Brat Leon se je močno čudil in vprašal: 'Moj oče, prosim te v Božjem imenu, povej mi, v čem pa je popolno veselje!' Tedaj mu je odgovoril sv. Frančišek: 'Če prideva vsa premočena in premražena, zamazana in lačna pred porto v Santa Maria degli Angeli in pozvoniva in pride vratar ter vpraša: kdo sta? in midva rečeva dva izmed vaših bratov, a oni nato: potepuha sta, ki se vlačita po svetu in ubogim kruh odjedata, in nama ne odpre, ampak naju pusti na dežju in snegu, v gladu in mrazu v noč, in če midva vse to potrpežljivo preneseva in si v ponižnosti in ljubezni misliva, da naju brat že pozna in da mu je Bog položil ostre besede na jezik in da morava trpljenje Kristusovo v vsej potrpežljivosti prenašati, o brat Leon, zapiši, da je v tem popolno veselje.'" (Ušeničnik, 138)

Ljubezen do sovražnikov, vrh karitativne ljubezni: v tem je popolna sreča.

Če torej zvedemo človekovo iskanje sreče na uresničevanje karitativne ljubezni, potem se zdi, da ni več mogoče gledati na *Sumo* z vidika, ki smo ga načrtali v razdelku 1.1. Ni več mogoče gledati nanjo kot na predvsem spoznavni projekt, kot na podjetje odpravljanja dvomov, saj smo videli, da odpravljanje dvomov ni najkrajša pot do dosežka človekovega poslednjega cilja tj. popolne sreče. Najkrajša pot je pot karitativne ljubezni, zato mora biti *Suma* kot podjetje odpravljanja dvomov podrejena *Sumi* kot podjetju nagovora, usmerjanja in vodenja človeka k udejanjanju karitativne ljubezni. Odpravljanje dvomov je torej predvsem odpravljanje vseh ugovorov, ki bi človeka lahko odvrčali od udejanjanja karitativne ljubezni. Teženje k resnici je s tega vidika podrejeno teženju k dobremu.

## SKLEPNE NAZNAKE

Kako naj torej sedaj jemljemo tiste trditve v *Sumi*, iz katerih povsem jasno sledi, da je blaženost človeka v spoznanju resnice - trditve, ki so med drugim povsem v duhu z geslom dominkanskega reda, kateremu je sv. Tomaž pripadal? To geslo se namreč glasi: "Veritas!". Če pa želimo jemati te trditve zares, kako naj obenem jemljemo zares tiste trditve iz *Sume*, po katerih je blaženost v polnosti karitativne ljubezni? Je sv. Tomaž uspel v svoji misli uskladiti napetost dobe, v kateri je živel? Ali moramo pristati na žalostno ugotovitev, da je *Suma* notranje razcepljeno, protislovno delo?

Razrešitev bi bilo možno iskati v smeri dokaj neznanе in neraziskane estetske zaznamovanosti spoznanja pri sv. Tomažu. Upoštevanje možnosti razlikovanja med estetskim in veritativnim vnosom lika spoznanega v dušo bi lahko omogočilo razrešitev napetosti med nespoznavnostjo Božjega bistva pred smrtjo (ki je osnovni argument za primat karitativne ljubezni pred spoznanjem) in primatom spoznanja v *Sumi* glede na dosego blaženosti. Vnos lika, spoznanega v dušo, je namreč osnovni način, kako se v *Sumi* dogaja spoznanje. Če lahko torej ločimo med estetskim in veritativnim spoznanjem, bi lahko morda rekli, da je Božje bistvo že pred smrtjo spoznavno na estetski način (to spoznanje bi se prekrivalo s karitativno dosego blaženosti pred smrtjo), šele po smrti pa na veritativni način (kar bi zadostilo apofatični zahtevi, ki jo najdevamo v *Sumi*).

## LITERATURA:

## Starejši viri:

-Bernard iz Jasne doline, sv. (S. Bernardus abbas primus Claraevallensis):

De gradibus humilitatis et superbiae, PL 182.

Sermo de conversione ad clericos, PL 182.

-Filip iz Harvenga (Philippus abbas bonae spei):

Epistola III., PL 203.

-Honorij iz Autuna (Honorius Augustodunensis):

De animae exsilio et patria, PL 172.

-Hugo Svetoviktorski (Hugo de S. Victore):

Eruditionis didascalion, PL 176.

-Tomaž Akvinski, sv. (S. Thomas de Aquino):

Summa theologiae (STh), Milan 1988.

## Sodobni viri:

-Gilson, E.:

La philosophie au Moyen Age, Pariz 1953

-Guglielmino, S. - Grosser, H.:

Il sistema letterario. Duecento e Trecento, Milan 1994.

-Le Goff, J.:

Les intellectuels au Moyen Age, Pariz 1998; v slov. prev. I. Škamperle: Intelektualci v srednjem veku,

Ljubljana 1998.

-Lotz, J. B.:

Transzendente Erfahrung, Freiburg-Basel-Dunaj 1978; v it. Prev. M. Marassi: Esperienza trascendentale,

Milano 1993.

-Marechal, J.:

Le point de depart de la Methaphysique, V. zvezek, Bruxelles – Paris 1949, v it. Prev. M. Rossignotti: Il punto di partenza della metafisica, Milan 1995.

-Ušeničnik, A.:

Izbrani spisi, X. zvezek, Ljubljana 1941.